



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA
SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO: UNICO
CICLO XXVIII

Dottorato in co-tutela

UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE – PARIS IV
ÉTUDES LATINES
ÉCOLE DOCTORALE I: MONDES ANCIENS ET MÉDIÉVAUX
EA 4081 ROME ET SES RENAISSANCES

LA TENSIONE TRA INTERIORE ED ESTERIORE.

STUDIO ATTORNO ALL'IDEA DI *SECURITAS* IN SENECA

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Maria Grazia Crepaldi

Supervisore: Ch.mo Prof. François Prost

Dottoranda: Anida Hasic

1 Febbraio 2016

Out there is not safe
Selman, Sarajevo 2011

Ringraziamenti

Questa tesi è frutto di un lavoro di ricerca svolto nell'ambito di una cotutela tra la Scuola di Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova e l'École doctorale I «Mondes anciens et médiévaux» dell'Université Paris IV Sorbonne. Vorrei ringraziare gli studiosi che hanno guidato la ricerca, e cioè la prof.ssa Maria Grazia Crepaldi e il prof. François Prost. Senza poter essere esaustiva, sono grata alla prof.ssa Crepaldi per avermi indirizzata allo studio della filosofia della prima epoca imperiale e al prof. Prost devo numerosi consigli e osservazioni preziose che ho ricevuto durante tutto il corso della ricerca.

Ringrazio inoltre i proff. Carlos Lévy, Tobias Reinhardt, Miriam Griffin, Francesca Romana Berno, Henrique Cairus, Fernando Santoro e Matteo Ceporina per il loro tempo, la loro competenza e le stimolanti discussioni avvenute tra Padova, Parigi, Oxford e Rio de Janeiro.

Infine, vorrei esprimere la mia riconoscenza alle istituzioni entro le quali è stata condotta la ricerca, ossia il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università di Padova, l'UFR-Latin di Paris IV, il Ioannou Centre for Classical and Byzantine Studies dell'University of Oxford, il laboratorio OUSIA Estudo em Filosofia Clássica dell'Instituto de Filosofia e Ciências Sociais dell'Universidade Federal do Rio de Janeiro. La ricerca ha beneficiato di una borsa di studio triennale dell'Università degli studi di Padova. Altri finanziamenti per attività di formazione e missione si devono al contributo di mobilità dell'Università di Padova e dell'Université Paris-Sorbonne Paris IV e al programma Capes-Cofecub.

Alle persone e alle istituzioni che hanno supportato questo studio esprimo il mio più sentito grazie.

Indice

Indice	1
Introduzione	3
Capitolo primo	
La sicurezza esteriore	
1.1. La dottrina della sicurezza presso gli epicurei	25
1.1.1. La sicurezza come bene necessario e naturale in connessione con la paura della morte violenta	25
1.1.2. La fragilità della natura umana e l'insicurezza esteriore	30
1.1.3. La realizzazione della sicurezza nel rapporto con gli altri	38
1.1.4. La questione terminologica (latino)	45
1.2. La sicurezza esteriore in Seneca	50
1.2.1. Presenza dell'idea di sicurezza esteriore epicurea in Seneca	50
1.2.2. Giustificazione dell'integrazione della dottrina epicurea	65
1.2.2.1. L'azione su riserva e il rovesciamento	65
1.2.2.2. La funzionalizzazione della ricerca della sicurezza esterna: un momento dell' <i>οικείωσις</i>	75
1.3. La questione epicurea	80
1.3.1. L'opinione di Seneca su Epicuro	80
1.3.2. La manipolazione delle sentenze epicuree	82
1.3.3. Il rapporto con la lettura e il testo scritto	84
1.3.4. La questione dell'eclettismo	90
Capitolo secondo	
La sicurezza interiore	
2.1. La sicurezza interiore	95
2.1.1. L'influenza dell'ambiente circostante e il bisogno del distacco ai fini della stabilità interiore	95
2.1.2. La <i>securitas</i> come disposizione interiore	99

2.1.3. La gestione delle rappresentazioni	103
2.1.4. Il progresso morale: la distinzione tra <i>securitas</i> e <i>tranquillitas</i>	112
2.1.5. Il distacco come conseguenza della stabilità interiore	131
2.2. La sicurezza interiore e la questione del male	134
2.2.1. La punizione interiore	134
2.2.2. Un riflesso dell'etica nella poetica	144
2.2.2.1. La poetica dell'incertezza	145
Capitolo terzo	
L'esteriorizzazione della dinamica della <i>securitas</i>	
3.1 La <i>securitas principii</i> è la <i>securitas imperii</i>	157
3.1.1 Dalla <i>libertas</i> alla <i>securitas</i>	157
3.1.2 La <i>securitas</i> interiore influenza la sfera esteriore dei rapporti	164
3.1.3 <i>Securitas</i> come un fatto relazionale	168
3.1.3.1 La dinamica del dono a livello istituzionale	172
Capitolo quarto	
<i>Securitas</i> e verità	
4.1. La <i>securitas</i> interiore si confronta con l'incertezza speculativa	183
4.2. La verità spetta agli dèi, a noi le congetture: la messa in dubbio del mito cosmologico e il ragionamento per verosimiglianza	188
4.2.1. Il mito cosmologico e la sua messa in dubbio	188
4.2.2. La verosimiglianza: Seneca, Cicerone, Cornelio Celso	191
4.2.2.1 Seneca	191
4.2.2.2 Cicerone	198
4.2.2.3 Cornelio Celso	201
4.3. Il sentimento della verità	206
4.4. Il discorso della verità	209
Conclusione	215
Bibliografia	221
<i>Abstracts</i> (Italiano, Français, English)	243
<i>Position de thèse</i>	247

Introduzione

«Il motivo della sicurezza, della ricerca della sicurezza è centrale nell'esperienza di vita del filosofo. La sua vita si svolse sostanzialmente nella continua ricerca della sicurezza. Una vita inquieta, esposta continuamente a insidie, pericoli, minacce: ma, nello stesso tempo, aperta a sempre nuove esperienze, tentata, anche, da grandi ideali.»¹ Così inizia un articolo di Italo Lana in cui si vuole sottolineare l'importanza del tema della *securitas* nella riflessione senecana. Eppure se si esamina la bibliografia su questo soggetto, se ne noterà anzitutto la scarsa quantità, e poi anche la diversità di approcci e l'inconciliabilità delle conclusioni. Che il tema della 'security' rivesta una certa importanza ai nostri giorni *ça va sans dire* e ce lo testimonia il fatto che nel 2008 l'Unione Europea ha finanziato un progetto di ricerca piuttosto ambizioso che mira ad offrire un'esauriente panoramica a livello di storia e geografia del concetto per tentarne una nuova riconcettualizzazione. *Globalization and Environmental Challenges. Reconceptualizing Security in the 21st Century*² edito dalla Springer offre una media di 20 pagine al concetto di 'security' attraverso un approccio interdisciplinare (storico, filosofico, delle scienze sociali e del diritto internazionale) in relazione ai sistemi sociali, alla pace, allo sviluppo sostenibile, al rapporto con l'ambiente, al sottosviluppo e alla storia del pensiero. La nozione viene qui studiata in relazione al pensiero indigeno sulla pace dell'America Latina, all'induismo e al buddismo, al pensiero cinese, coreano e giapponese, al confucianesimo, con riferimento alla filosofia ebraica, a quella araba, secondo la prospettiva islamica, nell'ambito della filosofia latinoamericana e africana e naturalmente anche di quella occidentale o continentale. Per quanto riguarda quest'ultima J. Frederik e M. Arends, nel loro contributo *From Homer to Hobbes and*

1 I. Lana, *Qualche riflessione sulla securitas secondo Seneca*, in *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo, 27-30 settembre 1999*, a cura di P. Fedeli, Bari 2001, pp. 35-51, qui p. 35.

2 *Globalization and environmental challenges: reconceptualizing security in the 21st century*, ed. by Hans Gunther Brauch, Hambourg 2008.

Beyond. Aspects of 'security' in the European Tradition, sostengono che nel pensiero europeo la storia della 'security' consiste di due fasi: la prima è quella a partire dalla quale viene anche coniato il termine, compare cioè con i romani, ed è accompagnata da ambiguità e connotazioni religiose fino a che non viene sostituita nel medioevo dal concetto di *certitudo*. La seconda fase inizia con Thomas Hobbes. A partire dalla sua elaborazione la nozione diventa una di quelle paradigmatiche grandi parole che accompagnano la riflessione sullo stato moderno. In questa fase la sicurezza viene associata alla genesi autoritaria di un super Stato – il Leviatano di Hobbes appunto – finalizzata alla prevenzione della guerra civile. Gli autori mettono in relazione il concetto hobbesiano con l'ἀσφάλεια di Tucidide, concetto che aveva la stessa funzione presso lo storico greco nel contesto dell'imperialismo ateniese. Sebbene la costruzione del contributo appaia stimolante e la sua rilevanza evidente anche rispetto all'attuale filosofia politica europea o anche globale, il tema è lungi dall'essere esaurito. L'*excursus* nel mondo latino fa emergere quanto segue: la differenza principale dell'ἀσφάλεια di Tucidide rispetto alla *securitas* romana risulta essere la totale mancanza di ambiguità: l'ἀσφάλεια di Tucidide si riferisce in tutto e per tutto ad una realtà oggettiva (il rovesciamento della supremazia ateniese sui mari) connotata da stabilità politico-sociale, mentre la *securitas* romana può anche riferirsi ad un'illusione di sicurezza che viene cercata, ad esempio secondo la prospettiva lucreziana, nella religione (invece di essere individuata nella sfera dell'ἀταραξία che può intendersi come la versione apolitica dell'ἀσφάλεια). L'essere *se* (senza) *cura* (preoccupazioni) può riferirsi infatti sia ad un'assenza di preoccupazioni in relazione alla realtà oggettiva (ad esempio la libertà dai pericoli, la sicurezza, la salvezza), sia all'assenza di preoccupazioni che non ha alcun riferimento alla realtà oggettiva, diventando in questo caso non curanza, negligenza, disattenzione. Questa ambivalenza, che caratterizza il concetto di *securitas* latina da sempre, produrrà un mutamento e la messa al bando del termine in seguito al confronto col cristianesimo. La fonte principale che gli autori citano in questa sezione è lo studio di Schrimm-Heins³. È bene sottolineare come anche in quest'ultimo studio il numero di pagine dedicate alla nozione nel mondo latino (da Cicerone ad Agostino), benché certo superiore di quello dedicatovi da J. Frederik e M. Arends, è esiguo: circa 20 pagine che riportano le stesse conclusioni di J. Frederik e M. Arends e che servono all'Autrice come punto di partenza per poter mettere in evidenza il

3 A. Schrimm-Heins, *Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 34 (1990), pp. 123-213.

passaggio alla nozione di *certitudo*. Schrimm-Heins rileva come la dimensione negativa della *securitas* si identifichi già in Seneca con l'inerzia, la pigrizia e l'inattività (*De ben.* V 12, 2); similmente accade anche in Quintiliano dove la *securitas* è associata ad un atteggiamento tracotante di chi si sente per l'appunto troppo sicuro di sé e diviene perciò negligente (*Inst. Orat.* II 2,6). Ma è con Agostino che si ha la condanna definitiva della *securitas* che diviene *mortifera*, ovvero viene intesa come indifferenza letale. Proprio da Agostino in poi si assiste anche ad un'associazione di significato tra la *securitas* e l'ἀκήδεια che diverrà una costante in ambito cristiano: per Lutero gli *sichere* - gente sicura - sono coloro che non si rimettono a Dio per confidare in lui; Calvino metterà al bando sia la *securitas* che la *certitudo* - neologismo della teologia cristiana coniato a partire dal V sec. d. C. - per sostituirle con la *confidentia* e la *fiducia*. In Tertulliano ed Agostino la *securitas* è ancora legata alla dimensione religiosa, ed è da intendersi come garanzia di fede il cui opposto è *dubitatio*. Gradualmente dal IV al VII secolo d. C. *securitas* con questo significato viene sostituita dalla *certitudo* (*cernere*: distinguere con i sensi), una nozione cognitiva che descrive la conoscenza. Il bisogno di intensificare il grado di certezza è dato dal contenuto teologico delle fedi giudaico-cristiane, dall'importanza che assume la garanzia di salvezza, rafforzata dalla narrazione dell'intervento da verificarsi o già verificatosi di un Dio che agisce nella storia e col quale si instaurano relazioni individuali: *certitudo* è l'elemento che interviene quando un individuo chiede qualcosa di insolito per la tradizione religiosa romana, cioè la salvezza individuale. Con Papa Gregorio (540-604 d. C.) *certitudo* diviene un concetto centrale della teologia cristiana a garanzia della verità dei contenuti della fede, mentre *securitas* diviene la madre delle negligenze. A partire dal V secolo la *securitas* sparisce dal linguaggio politico imperiale per rientrare, quasi sotto forma di reperto archeologico, nelle formule liturgiche (*pax et securitas nomini romani; romana securitas et devotio christiana*): la pace e la sicurezza guadagnate dall'impero romano, un tempo parte della propaganda politica imperiale, venivano ora comprese come dono divino alla cristianità. Tra il XII e il XV secolo la *securitas* non lascia tracce nella letteratura dell'epoca, è possibile rinvenire solamente riferimenti alla *pax*. Uno studio di natura più approfondita con riferimento all'epoca imperiale, ma che predilige una prospettiva esclusivamente politico-sociale è stato svolto da Instinsky.⁴

Per quanto riguarda la bibliografia più specifica su Seneca, il primo ad avere notato

4 H. U. Instinsky, *Sicherheit als politisches Problem des römischen Kaisertums*, Baden 1952.

l'importanza della nozione di *securitas* per il Nostro autore è stato Max Pohlenz⁵ che riporta come questa sia «ein Lieblingswort» di Seneca. Pohlenz studia il concetto nel suo valore eudaimonico e sostiene che esso vada compreso quale sinonimo di *tranquillitas* e che Seneca ha subito l'influenza di Cicerone per quanto riguarda la creazione del lessico morale (De off. I 69; I 72; De fin. V 23). Secondo Pohlenz il concetto di *securitas* si distingue dall'*ἀπάθεια* e si identifica invece con l'*ἀταραξία* e l'*εὐθυμία* di Panezio, cioè la bertà dai turbamenti e dalle emozioni, risultato della moralità dell'uomo, introdotte nella Stoa proprio per sostituire le troppo discusse *ἀπάθεια* e *ἀναλγησία*⁶. Secondo Grilli e André la *securitas* è un attributo della *tranquillitas*.⁷ Cavalca Schiroti e Setaioli, si limitano a indicare che i concetti *tranquillitas* e *securitas* siano coincidenti, evitando perciò un approfondimento di quest'ultimo.⁸ *Securitas* e *tranquillitas* sarebbero invece due concetti differenti secondo Hadot, la quale sostiene che la *securitas* debba essere messa in relazione con la nozione di *ἀπάθεια*: Seneca si interesserebbe all'eliminazione di tutte le emozioni non degne dell'essere umano ivi compresa la paura quale conseguenza della sottomissione alla fatalità o ad altri esseri umani. La *securitas* rappresenta perciò la stabilità psicologica rispetto ai turbamenti che provengono dal mondo esteriore, mentre la *tranquillitas* rappresenta l'unità delle aspirazioni con riferimento al mondo interiore del soggetto.⁹ Seguendo Pohlenz, Hadot ha ritenuto che il corrispondente greco del termine fosse da ricercare nell'*ἀταραξία* sulla base della morfologia latina del *sine-cura* di cui la *securitas* sarebbe il calco. Hadot ha corretto questa interpretazione nella sua più recente pubblicazione al riguardo.¹⁰ Qui la studiosa sostiene che il corrispondente greco di *securitas* è *ἀκίνδυνος*. A eccezione del breve e già citato contributo di Lana, non vi sono studi che esaminino la nozione dal punto di vista politico. Ciò che Lana rileva, sulla base delle vicende biografiche dell'Autore stesso, è che la questione della *securitas* doveva apparire a Seneca centrale nell'ambito della riflessione filosofico-politica al fine di affrontare i problemi relativi all'assetto politico-costituzionale dell'impero. Nel lamentare assenza di studi sulla tematica, Lana cita la tesi di M. Messina che avrebbe

5 M. Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, «Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», I 4, 3 (1941), p. 55-117.

6 M. Pohlenz, *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967, II, p. 69.

7 A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953, p. 118; J. M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962, p. 48.

8 M. G. Cavalca Schiroti, *Lucio Anneo Seneca. De tranquillitate animi*, Bologna 1981, p. 50; A. Setaioli, *Seneca e i greci*, Bologna 1988, p. 105.

9 I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, pp. 126-137.

10 Cfr. I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014, pp. 224-226.

svolto un'indagine sulla nozione concludendone la polivalenza, ciò che suggerirebbe una disarticolazione intrinseca alla riflessione filosofica del Romano.¹¹

Gli studi sul tema della *securitas* con riferimento alla riflessione senecana sembrano quindi affrontare il tema prevalentemente dalla prospettiva eudaimonistica, escludendone le implicazioni di tipo politico, ideologico o etico-sociale. Ne trattano inoltre in modo parziale e non sistematico, arrivando a conclusioni discordanti fra loro.

Da un punto di vista generale, questa breve panoramica della letteratura critica testimonia della complessità e della ricchezza della tematica quanto alle possibili articolazioni e interrelazioni teoretiche ch'essa comporta. Da un punto di vista più particolare, e cioè per quanto riguarda Seneca, appare irrisolta la questione della possibile polivalenza del concetto. Esso può essere inteso come una condizione psicologica di cui non è chiara l'origine rispetto alla tradizione greca né la relazione con altre nozioni psicologiche come quella della *tranquillitas*, non risulta comprensibile inoltre per quale ragione Seneca dovrebbe servirsi di un concetto antropologicamente connotato anche con riferimento alla dimensione politico-sociale.

Pertanto con la presente ricerca si intende ricostruire dal punto di vista storico-filosofico e concettuale il valore della *securitas* in Seneca per verificare se il concetto sia presentato dal Filosofo secondo un piano preciso e se vi sia una riflessione ben delineata e strutturata del concetto. L'ipotesi generale è che il concetto di *securitas* assuma in Seneca una valenza tecnica fondamentale nell'ambito della dottrina etico-sociale e del pensiero politico, che si fa riflesso dell'elaborazione della nozione svolta con riferimento alla dimensione psicologica interiore del soggetto morale. Sarebbe possibile in questo modo porre in luce quegli aspetti dell'etica senecana che non privilegiano soltanto la dimensione interiore, ma finalizzano tale dimensione alla sfera esteriore, liberando l'Autore dalla tradizionale rappresentazione per cui la sua riflessione tenderebbe verso un ripiego e fuga dal mondo. Ritengo al contrario che la proposta di relazione col mondo che emerge dagli scritti di Seneca sia una relazione positivamente, sebbene faticosamente, tensiva. Si può inoltre ipotizzare che proprio questa relazione con il mondo caratterizzata da un costante movimento di trazione ed espansione sia all'origine anche della sua 'inquietudine' dottrinale, ovvero che essa sia il movente della sua apertura e movimento continui che si manifestano, in apparenza paradossalmente, nell'ambito di un pur forte attaccamento identitario allo stoicismo, che pur restando

¹¹ M. Messina, *La securitas in Seneca*, Italo Lana, Torino 1990/91, si tratta di una tesi di laurea diretta da Lana che è consultabile presso l'Archivio Storico dell'Ateneo di Torino, ma che è stata danneggiata da un'alluvione e risulta in numerose parti poco leggibile.

ortodosso ci appare in certa misura permeabile. In altre parole, questo movimento può rendere conto della coerenza intrinseca del suo pensiero anche quando questo ci appare scostante, asistemático, eclettico (quando consideriamo quest'ultimo concetto in termini negativi).

Allo scopo di verificare tale ipotesi, considerata la parzialità degli studi di cui sopra, la ricerca prende avvio, sebbene ciò possa rappresentarne anche un limite, dalla ricognizione dei passi e delle occorrenze del termine *securitas* per poterne individuare i concetti complementari o opposti e studiarne le eventuali ambivalenze e contraddizioni. Naturalmente questo punto di partenza influenza anche la scelta delle fonti quali materiali di ricostruzione del problema. Non è stato pertanto possibile fare uno studio dettagliato prendendo in analisi tutti gli scritti senecani, tuttavia la ricerca ha comportato il riferimento alla maggior parte di essi. Sulla base di tale ricognizione è risultato opportuno analizzare anzitutto la dottrina della sicurezza in ambito epicureo per poter in seguito rilevare quanto e in che modo essa influenzi la riflessione senecana e evidenziare inoltre i luoghi di manipolazione operati dal Nostro. La dottrina della sicurezza di Epicuro presuppone che vi sia un tipo di paura della morte, quello provocato per mano altrui, che è paragonabile all'impulso della fame e della sete, e cioè che il desiderio di sicurezza rispetto alla morte violenta causata per mano altrui sia un desiderio del tutto naturale, necessario e ineliminabile. Fino a che il desiderio è soddisfatto, o l'individuo ha motivi per avere fiducia che verrà soddisfatto, questo tipo di paura della morte può dirsi essere stato concretamente gestito. Di conseguenza questo genere di timore non è da intendersi come causato da un errore di ragionamento, ma piuttosto da circostanze esterne oggettive che si riferiscono a un contesto politico determinato. Essendo ineliminabile, questo tipo di paura della morte è oggetto di strategie che permettono di farvi fronte e resistervi. La salvaguardia del corpo, e con essa la tranquillità della mente, dipendono dalla realizzazione di una certa sicurezza esterna che si può conseguire attraverso il ritiro dalla vita pubblica e attraverso l'instaurazione di relazioni di amicizia in una comunità stabile. Coloro che vivono in una tale comunità vivono una vita più piacevole proprio grazie a una condizione di sicurezza che necessariamente si manifesta tra persone con cui si è sviluppato un certo grado di intimità e che sono vicendevolmente benevole. E soprattutto, vengono a scomparire in una comunità di tal sorta eventuali ragioni di morte violenta causata da altri uomini. Quindi viene a essere gestito quel timore ineliminabile che spinge alla ricerca stessa della sicurezza. La ragione per cui Epicuro ritiene che l'ottenimento della

sicurezza attraverso la vita attiva non sia la più efficace delle strategie da adottare risiede non nel fatto che regni e cariche siano un male in se stessi, ma nel fatto che il coinvolgimento nella vita politica non porta a raggiungere la sicurezza esterna ricercata nel modo più semplice. Tale coinvolgimento, infatti, implica l'esporsi alla competizione. Il tipo di sicurezza che ci si procura attraverso il coinvolgimento politico richiede il possesso di determinati beni che permettono poi l'acquisizione di risorse volte alla protezione personale. Il problema sta nel fatto che non si è i soli a volere questo tipo di beni esteriori. Inoltre, in alcuni casi tali beni possono essere difficili da reperire, poiché presenti in quantità insufficienti. La scarsità di determinati beni e la competizione per essi spinge necessariamente alla violenza. Di conseguenza, essere in possesso di beni voluti da altri ci mette in una posizione di vulnerabilità. D'altra parte ciò che spinge gli uomini a tentare di procurarsi la sicurezza per mezzo della vita attiva sono l'ignoranza e la non accettazione delle leggi di natura, che comportano una paura della morte diversa da quella sopra citata e, cioè, la paura della morte intesa come condizione del *post mortem*, la paura dell'avvicinarsi della morte e della morte prematura. Questi tipi di paure ingenerano una serie di atteggiamenti che rendono di fatto il mondo un luogo insicuro. Coloro che muovono guerre e si mettono in situazione di pericolo lo fanno nella speranza di garantirsi una maggiore durata della vita, basandosi su di un'errata concezione della natura dell'anima e della sua mortalità. Il fatto che l'anima e il corpo possano essere agitati da malesseri di vario tipo, e che, per di più, su tali variazioni dello stato psico-fisico si possa agire, condizionandone e modificandone la situazione (banalmente anche attraverso l'uso di un farmaco) significa anche mutarne l'ordine, giocare con le sue parti, significa, in altre parole, riconoscerne la mortalità, dato che ciò che è immortale non è invece passibile di alcuna trasformazione. Quando si è nell'ignoranza dell'autentico significato della vita e della morte, quando non si è sorretti dalla dottrina, è l'emozione che prende il sopravvento sul ragionamento logico. Si possono creare così errori di inferenza e saltare a conclusioni sbagliate. Ciò trova fondamento nella concezione atomistica e mobile dell'anima: l'erranza causata dai movimenti emotivi dell'anima riflette una disarmonia nel movimento degli atomi della mente. L'ignoranza delle cose causa il turbamento della mente. In altre parole, la sicurezza procurata fra gli uomini non è un'autentica sicurezza fino a che risultano latenti le paure impulsive che portano ad ansie e quindi a un possibile malessere generale. Da qui si capisce anche in che senso la sicurezza della vita ritirata è più efficace. Coloro che si ritirano in comunità di amici praticano insieme gli stessi dogmi

che permettono il loro rafforzamento interiore. Essi sono quindi affidabili in termini di gestione dei loro movimenti interni e di conseguenza anche rispetto alle loro reazioni e azioni esteriori. Una volta acquisita la sicurezza interiore, il saggio saprà misurare il proprio atteggiamento nei confronti degli altri, in modo tale da non provocare reazioni che possano metterlo in difficoltà. Si eviterà sempre di fare tutto ciò che potrebbe favorire negli altri una reazione in qualche modo lesiva. Non bisogna dunque adottare usi contrari a quelli della tradizione, ma conformarsi esteriormente per evitare attacchi. L'apprezzamento e l'amore dei concittadini aiutano anch'essi ai fini di una vita senza pene. L'assenza di una buona reputazione ci espone invece al disprezzo degli altri. Tutte queste precauzioni, che rispondono all'insegnamento per cui, se non si turbano gli altri, non si è turbati, permettono al saggio, da un lato, di proteggersi il più possibile, e testimoniano, dall'altro, di un atteggiamento estremamente mitigato e gentile nei confronti del prossimo, rispetto al quale non si userà alcuna forma di provocazione o violenza. Inoltre queste precauzioni testimoniano una forma di ritiro che non è però da intendersi come un taglio netto con la società, ma come una forma di accettazione della sua diversità e varietà. La sicurezza esterna, intesa come tentativo di far fronte ad un bisogno naturale e necessario – quello di non subire violenza da parte di altri uomini – si realizza quindi anzitutto attraverso l'acquisizione salda della dottrina relativa alle leggi della natura, in modo da eliminare le paure di tipo 1, 2, 3 (la paura della morte intesa come condizione del *post mortem*, la paura dell'avvicinarsi della morte e della morte prematura) e riuscire così a limitare i bisogni smodati che ci spingono ad accumulare ricchezze e fama, ovvero che ci mettono in condizione di pericolo, perché ci esponiamo a volere ciò che è voluto dagli altri con i turbamenti che ne conseguono. Chi riesce ad avere una padronanza di questo tipo su se stesso è in grado di creare i *vincula amicitiae*, contrariamente a quelli che, accecati dalle ombre della mente, competono tra loro per la conquista dei beni esteriori. Tuttavia, poiché non è scontato che si possa realizzare una tale comunità, o che si abbia l'opportunità di accedervi, il semplice ritiro e il non coinvolgimento politico in circostanze non ideali risultano essere la strategia più efficace e facilmente reperibile. Tale strategia, infatti, non appare praticabile solamente nel caso in cui il mancato coinvolgimento nell'attività politica rappresenti un pericolo maggiore della vita ritirata stessa. Si tratta, insomma, di realizzare la situazione la più simile a quella del giardino, cercando di essere il più prudenti possibile e tenendo a mente la naturale fragilità umana. La maggior parte di questi aspetti concernenti la dottrina della sicurezza epicurea sono presenti anche nella riflessione di Seneca.

L'individuazione e il confronto di questi elementi con la loro versione senecana sono trattati nella seconda parte del primo capitolo. Come Epicuro, nel caso della paura della morte di tipo 4 (cioè la paura della morte per mano di altri uomini), Seneca ritiene che il timore di un'aggressione alla vita non vada affrontato solamente attraverso un'argomentazione razionale, ma anche attraverso la messa in atto di una situazione. Seneca non sta consigliando di opporre semplicemente una forza interiore e un'etica intellettualistica ai fini della nostra *tutela* rispetto al male che può provenire dagli altri. Infatti egli ripartisce i *timenda* in tre specie e dichiara che il peggiore è quello che viene dagli altri uomini. Il suo discorso si fa simile a quello epicureo inoltre anche per quanto riguarda le motivazioni che l'epicureismo offre per spiegare come il coinvolgimento nella vita attiva sia fonte di turbamento e origini da una profonda inquietudine: gli *inquieta* rappresentano un pericolo, in quanto non rispettano le leggi comuni, stabilite a causa della loro spinta a primeggiare e a raggiungere il potere assoluto. Questa inquietudine incessante dipende, anche secondo Seneca, dalla paura della morte. Si tratta del timore più diffuso in assoluto, che comporta uno stato d'ansia fisica (*palpitationes*), incontrollata, che li spinge a sospettare di ogni circostanza e a vedere la morte nelle disgrazie altrui. L'ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων, la *securitas publica* di Seneca, è una condizione positiva, che permette il guadagno di una situazione favorevole che viene a consolidarsi nell'effettivo ritiro. La purezza di cui si parla qui è relativa ai beni che si possono guadagnare in virtù dell'ἀσφάλεια ἐξ ἡσυχίας, la condizione, cioè, che Seneca chiama, *tranquillo* e *pingue otium*. Si tratta, in buona sostanza, della situazione oggettiva per cui ci si può occupare di questioni sapienziali di ampio genere, che rendono il ritirato differente dall'*inquietus*: lo sviluppo di un'indipendenza interiore rispetto ai desideri e alle vane opinioni. Si tratta di realizzare lo stato d'animo che non si può conseguire nella vita attiva. Si può associare la gratitudine espressa da Seneca nei confronti del Principe per la *securitas publica* di cui è garante (condizione che Seneca sfrutta per praticare un ritiro fecondo) al «fino ad un certo punto» (μέχρι τινός) della positività della situazione di sicurezza esteriore epicurea, che si può avere quand'essa dipende dagli uomini: la sicurezza che dipende dagli uomini è positiva «fino ad un certo punto» nel senso che occorre pur sempre sviluppare una sicurezza interiore e l'indipendenza dai desideri. Essere coinvolti nella vita attiva significa inoltre esporsi maggiormente, statisticamente parlando, ai colpi della Fortuna. Di conseguenza il ritiro, l'*otium*, rappresenta un'opzione concreta per ridurre il più possibile i rischi. Una parte della sicurezza esterna in Epicuro si riferisce all'idea dei danni che possono derivarci

dalla società per odio, invidia o disprezzo. In questo senso la cura delle rappresentazioni che di noi stessi possiamo inviare all'ambiente circostante è un dovere dell'epicureo, che Seneca adotta e raccomanda a Lucilio di seguire. Per quanto riguarda le relazioni con gli altri anche Seneca raccomanda di mantenere un grado di precauzione che nega ogni forma di estremismo esteriore, dall'aspetto all'atteggiamento. Secondo Epicuro la sicurezza esterna è un bene primario che è facile da soddisfare, nella misura in cui si è capaci di gestire i propri desideri. Cibo e bevande, beni di primaria necessità e naturali, non sono difficili da reperire. Coloro che si accontentano infatti di nutrirsi con pane e acqua raramente si troveranno nella condizione in cui il loro desiderio è insoddisfatto. Così Seneca, riprendendo le *Sentenze Vaticane*, presenta la povertà come un bene da perseguire. Per completare la citazione, e spiegare in che cosa consiste la legge di natura, Seneca riprende quanto si trova nella *Sentenza Vaticana 33*, ove si dice che la natura prescrive di non soffrire la fame, la sete e di non avere freddo, ricercando beni la cui caratteristica principale è di essere facili da reperire (l'εὐπόριστόν epicureo è tradotto con le seguenti formulazioni: *parabile, ad positum, ad manum est*). Egli ritiene dunque necessario esercitarsi a scegliere la povertà, al fine di attivare la capacità di limitazione dei desideri. Questo esercizio consiste nel dedicare alcuni giorni in cui ci si priva dei *confort* di cui si dispone, per prepararsi a sopportare la povertà come fosse cosa facile. Quando si realizza la condizione in cui si riescono a limitare i desideri, e la si considera facile, si consegue la *securitas*. La sicurezza esteriore che Seneca raccomanda, quindi, e le modalità della sua attuazione, appaiono rispecchiare il motivo epicureo riassunto nella nota formula λάθε βιώσας. Tale dottrina mira al raggiungimento dell'atarassia, e sua condizione necessaria, ma non sufficiente, è la sicurezza esterna. In questo senso anche Seneca pone la *securitas publica* offerta dal Principe come condizione preliminare alla realizzazione di una condizione di sicurezza ulteriore, che si consegue non competendo nelle arene pubbliche per i beni ricercati dai più, ovvero moderando le proprie aspirazioni e controllando le proprie paure. Tuttavia, possiamo rintracciare attorno all'idea di sicurezza esterna sviluppata da Seneca seguendo i precetti epicurei, un adattamento degli stessi al quadro di pensiero stoico. Seneca spiega a Lucilio che, pur praticando i precetti della scuola epicurea, che sono simili a quelli della scuola stoica, non è certo che si otterrà la sicurezza esteriore, ma d'altronde non è il risultato ciò che conta, bensì l'aver messo in atto i mezzi necessari per ottenerlo, ovvero aver agito nella maniera più conforme alla sapienza. Il modo in cui Seneca sta cercando di comportarsi, e che sta suggerendo anche a Lucilio, rientra nell'ambito dei κατήκοντα:

quelle azioni convenienti proprie dell'aspirante saggio che, perseguendo l'ideale di una vita conforme a natura, si muove nel dominio delle cose preferibili, cercando di fare le scelte più opportune, in questo caso optando per l'atteggiamento cauto e il ritiro, poiché stimati più convenienti alle circostanze. E soprattutto essi sono ricercati come conseguenza di una valutazione razionale che conferma o muove la tendenza naturale iniziale, ad esempio quella della preservazione fisica. Mentre il bene è ciò che si ricerca (αἰρετόν, *expetendum*), il preferibile è ciò che si prende o si accetta (ληπτά, *sumenda*) in seguito ad un ragionamento giustificabile razionalmente (εὐλογος, *verisimile*). La ricerca di un bene esteriore come quello della sicurezza rientra inoltre nelle azioni che il saggio intraprende su riserva. Quindi, pur attuando il necessario per proteggersi da una situazione esteriore, egli non si mette in condizione di dipendere dall'esteriorità, cioè non rischia di incorrere nella frustrazione di aver perseguito ciò che non dipende da noi. Complementare alla nozione di riserva è la nozione di rovesciamento (περιτροπή) che si trova introdotta esplicitamente accanto alla ὑπεξείρεσις. Da un lato, quindi, stando al modo di funzionare della riserva, la sicurezza esteriore è qualcosa che è da ricercare, ma la cui aspettativa di ottenimento, vincolata al *deo volente*, non sottopone l'individuo ad una insoddisfazione dell'impulso alla propria protezione. Dall'altro, il rovesciamento permette di concepire il ritiro, entro cui è da ricercarsi la sicurezza, come una dimensione non costrittiva, ma costruttiva delle circostanze che ci troviamo a dover gestire. In prima istanza, quindi, il ritiro è motivato da una valutazione delle circostanze e dalla conseguente volontà di esercitare una precauzione. Ma la necessità di gestire la propria messa in sicurezza viene rovesciata, ovvero riceve una funzione positiva: essa è fatta rientrare entro una dinamica della cura di sé, che implica a sua volta l'indirizzamento degli sforzi relativi alla propria tutela verso un bene comune. L'assegnazione di un valore positivo al ritiro, nei termini della ricerca di sicurezza, risulta momentaneo e finalizzato al rafforzamento di se stessi. Ora, se la sicurezza esteriore risulta sì da ricercare, ma, in ultima analisi, tale ricerca riceve una funzione particolare senza quindi essere desiderata di per sé, e se inoltre essa pare rientrare entro un assetto etico-pratico decisamente stoico, per quale ragione Seneca ha avuto bisogno di presentare il tema seguendo e raccomandando precetti epicurei? In altre parole, per quale ragione l'Autore romano ha preferito ricorrere ad Epicuro nel suo discorso relativo alla tutela del saggio, o, meglio, dell'aspirante saggio, quando avrebbe avuto a disposizione nozioni stoiche da sviluppare a questo proposito e, in particolare, un fenomeno affettivo di natura normativa quale è la passione ragionevole (εὐπάθεια)

dell'ἐὐλάβεια? Nella terza parte del primo capitolo si è cercato di rispondere a questa domanda analizzando il rapporto di Seneca con la tradizione filosofica precedente e più precisamente, prendendo in considerazione il suo approccio alla lettura e alla composizione scritta quale metodo di rielaborazione dottrina. L'interiorizzazione e assimilazione delle sentenze etiche è concepita come un processo attraverso il quale un'idea, prestata a un'altra intelligenza, diviene parte integrante della personalità di colui che la medita. I precetti epicurei, quindi, ritenuti validi da Seneca, manipolati e interiorizzati attraverso la pratica scritta, servono sia all'atto pratico per orientare l'atteggiamento dell'aspirante saggio nei confronti del prossimo, sia ai fini della costituzione di un io scrivente, che risulta, governato e strutturato, ovvero, meglio equipaggiato, e che possa fungere da risorsa interiore ai fini della sicurezza anzitutto interiore ed eventualmente anche esteriore. Pertanto, nell'ultima parte del capitolo si suggerisce l'adozione della categoria di eclettismo filosofico, e in particolare eclettismo parenetico, positivamente intesa (cioè liberata dal pregiudizio per cui eclettismo significa confusione disomogenea di elementi che entrano in contraddizione l'uno con l'altro e asistematicità) come categoria storiografica attraverso cui descrivere il *modus operandi* senecano, che non mettendo a repentaglio l'ortodossia stoica, permette all'autore un'elaborazione originale e critica della tradizione precedente in vista di un obiettivo pratico: il progresso morale.

Nel secondo capitolo, viene analizzato il valore della *securitas* interiore nella riflessione senecana. Rispetto a questa dimensione della stabilità, la tematica del ritiro si presenta con un significato più ampio e costante con riferimento all'importanza accordata al proprio perfezionamento. Nel corso dello sviluppo dell'individuo vengono a costituirsi due fronti che originano la nostra insicurezza: l'ambiente esterno dal quale apprendiamo una mentalità di fatto dannosa e condizionante e, di conseguenza, inevitabilmente, il nostro mondo interno la cui prima inevitabile configurazione è quella di una *mala mens*. Il fatto che gli individui siano irrimediabilmente infetti determina una tensione etica tra individuo e società. La dinamica di scambio dei vizi fa di questa tensione una sorgente inesauribile di male. In quanto singoli individui, siamo tutti portatori di male, in quanto somma di individui, diamo origine all'*ingens nequitia*, ad un male oggettivato e universalizzato, quasi una forza a sé stante generata dagli uomini, ma che sorpassa gli uomini, acquisendo un'autonomia che sfugge al loro controllo. L'influenza dell'ambiente circostante, dai genitori alle nutrici e alle istituzioni pubbliche (ad esempio il teatro), è

tale per cui l'individuo viene abituato a considerare come indispensabili una serie di beni che dovrebbero essere invece catalogati sotto la categoria degli indifferenti. Si tratta di una deviazione dalla natura tale per cui si considerano desiderabili gli onori, il potere e la gloria, cioè tutte quelle cose che fanno sì che ci esponiamo e corriamo dei rischi in attività che di fatto si rivelano essere vane. Sono qui analizzati alcuni passi del *De otio*, dove viene affermato il bisogno di *recedere* in vista di una protezione dalla *fluctuatio animi*. Questa oscillazione interiore è determinata dall'influenza che l'ambiente circostante può esercitare sull'individuo. In mezzo alla moltitudine la nostra indipendenza interiore è minacciata perché il criterio dei nostri desideri non è dato dal valore delle cose, ma dal giudizio che la maggioranza delle persone dà delle cose. Ecco perché l'allontanamento dagli altri è essenziale in vista di questo miglioramento di se stessi. Mirando sempre e in ultima analisi all'azione e all'utilità presso il prossimo senza negare le relazioni sociali, il ritiro prudenziale è al contempo un ritiro ri-costitutivo dell'agente morale. Di conseguenza la necessità dell'*in tuto subsistere* che si realizza attraverso la scelta della vita ritirata risulta una fase imprescindibile dell'interiorità, indispensabile rispetto a qualsiasi genere di azione. Il ritiro non appare essere quindi una priorità di tipo esclusivamente strumentale, ma piuttosto sostanziale. Inoltre, la politicizzazione del ritiro che passa attraverso un momento etico-contemplativo di miglioramento individuale può essere compresa entro la questione della priorità accordata da Seneca allo sviluppo etico individuale ai fini dell'assunzione di un corretto impegno sociale e civile, che si basa sulla possibilità di gestire correttamente le rappresentazioni. Introducendo il concetto di rappresentazione o impressione (*φαντασία*, *vana species vel imago*), lo stoicismo offre la possibilità di mettere ordine all'interno della vita psicologia in quanto stabilisce la condizione di una relazione modulabile tra quello che è il percepire se stessi e il percepire il resto in relazione a se stessi. La *securitas* si presenta come la capacità di di esplicitare a se stessi il contenuto delle rappresentazioni. Il lavoro di esplicitazione, verifica e chiarificazione delle proprie rappresentazioni fa parte della dinamica del progresso morale. Vengono pertanto qui esaminati la dinamica del progresso morale, le vari fasi dell'appropriazione e della gestione delle rappresentazioni e le strategie che Seneca elabora a tal fine. Si registra qui il graduale passaggio dall'adozione della strategia epicurea della cura delle passioni con le loro contrarie, al buon uso della ratio e al governo delle rappresentazioni consistente nell'adeguamento alla volontà divina. La sicurezza interiore viene a risiedere nella coincidenza tra la razionalità umana e quella universale. L'analisi della *securitas*

nel contesto del progresso morale ha permesso di prendere posizione rispetto alle questioni terminologiche, e di conseguenza anche concettuali, quali il corrispettivo greco del termine, l'interpretazione della morfologia del *sine-cura*, il rapporto tra *securitas* e *tranquillitas*. Si rigetta l'interpretazione morfologica del termine in quanto il termine *cura* fa parte del vocabolario morale senecano positivamente connotato. Anzi la *securitas* appare una condizione necessaria all'attuazione delle *curae* nei confronti di se stessi e del prossimo. Una netta differenziazione fra *securitas* e *tranquillitas* non appare pienamente giustificabile. Infatti, sebbene sia possibile individuare una specificità propria alle condizioni di *securitas* e *tranquillitas*, la *securitas* ci appare poter essere riferita a diversi gradi di appropriazione di se stessi, mentre la *tranquillitas*, pur sembrando sancirne il grado definitivo, quello dell'autarchia totale, risulta poggiare sulla *securitas* secondo un rapporto di reciproca implicazione. Sulla base del confronto con i passi in cui Epiteto tratta del progresso morale, il corrispettivo greco corrispondente alla *securitas*, intesa come capacità di non lasciarsi sopraffare dalle rappresentazioni che provengono dall'esterno, risulta essere l'*ἀσφάλεια* che esprime il senso della sicurezza intesa come irrovesciabilità di fronte alla possibilità di ricadute nel corso del progresso morale. L'analisi della nozione nel contesto del cammino verso la *sapientia* ha permesso di isolare anche un'altra sua specificità: la stabilità interiore non solo si riferisce alla stabilità del giudizio, ma tale stabilità sembra essere focalizzata soprattutto sulla fermezza rispetto ad un certo tipo di passioni. Infatti, le sfumature psicologiche che si oppongono alla condizione di *securitas*, sono prevalentemente quelle *perturbationes* che provengono *ex opinatis malis*, ovvero che fanno capo al dolore (*aegritudo*) e alla paura (*metus*). Alle passioni *ex opinatis malis* si sommano poi le passioni propriamente sociali quali *ira* e *ambitione*. La paura si connota come condizione del suddito così come l'ira si fa paradigma della superiorità sociale e del potere. Si tratta di passioni che non solo affermano la fragilità dell'io ma accentuano la linea di demarcazione all'interno della rete dei rapporti sociali e delle gerarchie sociali. Proprio in ragione di queste pressioni esterne e interne che indeboliscono la psicologia, è importante poter contare su se stessi, *se contentum esse et securus* esercitando un allontanamento psicologico. Per questa ragione la nozione di *securitas* si presenta associata nell'opera del Filosofo romano alla condizione della *magnitudo animi*. Per gli antichi stoici la *magnitudo animi* è la scienza razionale che pone gli uomini al di sopra di ciò che accade, essa è intesa anche come capacità di superamento degli ostacoli interni ed esterni attraverso la messa in atto di una dinamica del distanziamento. Infatti, più ci concepiamo distanti

qualitativamente e spazialmente dall'offensore più siamo in grado di esercitare un distanziamento rispetto alle *species iniuriae*, cioè a giudicarle correttamente. L'analisi della *securitas* in relazione al male e in particolare alla *mala conscientia* ha permesso di rilevare la fluidità della nozione. Ad una sicurezza interiore corrisponde una sicurezza esteriore, ciò che rende possibile l'espansione nei due sensi dell'individuo verso se stesso per mezzo del ritiro e contestualmente verso gli altri per mezzo del rafforzamento del λόγος. Tale fluidità appare quindi orientata a consolidare l'idea dell'identità tra pensiero e azione che lo stoicismo proclama. Infatti, la *securitas* intesa quindi come la capacità di esercitare in modo fermo e costante la propria razionalità, soprattutto con riferimento a quelle impressioni suscettibili di creare in noi paura e ansia, in quanto sancisce appunto l'autonomia del giudizio rispetto alle rappresentazioni provenienti dall'esterno, non può realizzarsi che nell'occlusionarsi della *bona conscientia*. In altre parole, se noi commettiamo il male la capacità egemonica risulta indebolita da se stessa poiché essa è osservatrice di se e del mondo circostante. Seneca presenta quindi l'imperativo di una *bona conscientia* come una via per impedire il male dilagante attraverso la presentazione del suo contrario, la *mala conscientia*, che comporta una sorta di principio di giustizia implicito all'atto stesso di malvagità. L'analisi della lettera 97 porta ancora una volta sulla relazione che Seneca intrattiene con il pensiero epicureo e la manipolazione che di esso opera per arricchire la propria riflessione sulla questione della stabilità e sicurezza. Seneca afferma di essere in sintonia con l'idea epicurea secondo cui un delitto può essere nascosto e un delinquente può essere protetto, ma la felicità viene definitivamente compromessa perché viene a mancare una dimensione psicologica di certezza di se stessi, poiché il delitto rimane sempre presente a noi. Pur adottando una concezione della coscienza che riprende dall'ambito epicureo, egli isola tale apporto dall'insieme concettuale entro cui l'idea poteva essere espressa. In particolare egli rigetta una determinata concezione della giustizia, cioè che essa poggi sul concetto dell'utile. Secondo Seneca, in ambito epicureo si cerca di evitare il crimine e la paura che ne consegue in conseguenza ad una pratica utilitarista delle leggi ai fini della salvaguardia della comunità, ricercando in quest'ultima forma di salvaguardia un'ulteriore utile, cioè quello della sicurezza individuale. A Seneca interessa però stabilire un diverso modo di pensare la giustizia. In particolare quello che qui si manifesta è l'approccio teologico alla riflessione. Lui vuole piegare il detto epicureo per mostrare come la ragione per cui noi temiamo se commettiamo un delitto dipenda dal fatto che pervertiamo in noi qualcosa che non è da pervertire perché è contro natura.

Egli si serve inoltre anche dell'approccio etico adottato in ambito stoico per svolgere il tema della giustizia. Quello dell'*οικείωσις* costituisce il punto di partenza di tale approccio alla riflessione e alla fondazione di una giustizia esistente per sé. L'Autore ci parla qui di un'incoerenza di cui la natura si farebbe portatrice se non avesse, attraverso l'incisione della legge nella coscienza umana, impressavi anche la punizione di ciò che va contro natura, cioè il fatto di nuocere ai propri simili. Gli esseri razionali posseggono quindi interiorizzata la legge morale, cioè hanno il senso di ciò che è proibito e di ciò che è da adempiere e tale interiorizzazione è radicata in loro in accordo con la natura universale, dato che la natura universale è la ragione che prescrive l'ordine del tutto. Per questa ragione egli ha bisogno di essere trasparente a se stesso. Il turbamento interiore di cui mira a disfarsi l'uomo epicureo non ha da misurarsi con la densità di valore ontologico con cui si misura l'uomo stoico. Inoltre a Seneca interessa mostrare le conseguenze psicologiche che il delitto riporta sull'individuo. Posto che naturalmente ricerchiamo il bene, una volta che a causa di un cattivo giudizio intellettuale abbiamo compiuto un delitto, la nostra coscienza ci denuncia e a questa condanna segue automaticamente una serie di punizioni ulteriori, si forma la paura che agisce come un punitore. A questo punto la *securitas* rappresenta la stabilità nei confronti delle rappresentazioni è intaccata. Obiettivo quindi della *securitas* è la *bona conscientia*, da cui seguono onesti pensieri e il retto agire e di conseguenza anche una vita tranquilla e esente da pericoli per noi stessi e per gli altri. Una controprova di questa dinamica appare rintracciabile nell'opera tragica. Nell'ultima parte del secondo capitolo si tenta di mostrare come quest'assunto etico possa essere rintracciato a livello poetico nel suo senso rovesciato, cioè l'instabilità, ovvero l'incertezza. Faccio qui riferimento all'interpretazione del rapporto tra filosofie e poesia in Seneca così come proposta da G. Mazzoli, secondo cui il Filosofo assegnerebbe all'opera tragica un'azione di denuncia dei *vitia* mirata, per così dire, verso il basso, qualitativamente diversa rispetto all'*admonitio* del filosofo; a differenza di quest'ultima, la denuncia del poeta sarebbe finalizzata non alla *pars construens* ma alla *pars destruens* e, dunque, sarebbe legittimata a ricorrere al *πάθος*. Se la dimensione psicologica della *securitas* non può non manifestarsi che nell'assenza del male compiuto, poiché la coscienza non può nascondersi nulla, occupando essa stessa uno solo e unico spazio sulla base del monismo psicologico stoico, verosimilmente e i personaggi tragici che si scoprono nel delitto avranno bisogno di essere rappresentati a livello tematico e poetico secondo la dimensione dell'instabilità, del dubbio, dell'esitazione e dell'incertezza. Viene in

proposito analizzato l'*Edipo*. In questa tragedia si riscontrano molti elementi complementari al discorso che Seneca fa nella lettera 97 con riferimento alle dinamiche interne proprie della *mala conscientia*. Mentre la mente sicura è pienamente capace di gestire le proprie rappresentazioni ed esente dalle incertezze, al contrario Edipo è caratterizzato da questa dimensione di esitazione che è propria di una coscienza nel progressivo percorso di svelamento di fronte a se stessa del male compiuto. Gli inquietanti sovvertimenti delle leggi di natura descritti nell'opera tragica sono da collegare con la presenza dei feroci delitti che coinvolgono familiari e consanguinei le cui colpe stesse riflettono in modo straordinariamente efficace sia il fatto di andare contro quelle leggi sia la spontanea avversione al delitto che la natura ha infisso in noi. La condanna che ἡγεμονικόν, che si scopre colpevole fa subire a stesso, è quella della sospensione e dell'esitazione, quella stessa prevista nella Lettera 97, 15 da parte di una *mala conscientia* nei confronti di se stessa. Si avanza pertanto l'ipotesi, per cui la parola poetica non scaturisce dalle passioni, mettendosi in contraddizione con tutti gli assunti stoici della prosa, bensì nasca da una dimensione di sospensione che si può applicare ai personaggi tragici il cui valore simbolico-morale primo è quello di essere coinvolti nel male il quale li pregiudica nel modo di percepire se stessi e la realtà, determinando quindi una poetica dell'incertezza scaturente, solo apparentemente in modo paradossale, dall'etica della *securitas*.

Nel terzo capitolo, si è preso in considerazione il tema della *securitas* e della sua esternalizzazione, considerandolo in parallelo con l'idea della pace. In particolare l'idea per cui la pace viene sostituita dalla *securitas* con il conseguente superamento della *libertas* che è testimoniata anche da altra letteratura latina della prima epoca imperiale, nello specifico l'opera di Velleio Patercolo. Qui la sicurezza viene intesa non solamente come assenza di situazioni di conflitto, ma anche come l'attuarsi di una situazione di egemonia politica. È il caso della sicurezza ottenuta con la distruzione totale di Cartagine di cui non restò nulla eccetto i templi. La sicurezza si presenta come un *addendum* della pace, che si produce però attraverso operazioni militari strategiche. Figura inoltre accanto alla nozione di *securitas* l'introduzione delle qualità morali individuali di coloro che si trovano al potere, tra cui la modestia, la prudenza e l'idea della buona coscienza. La realizzazione della *securitas* appare, inoltre, essere associata alle spinte energiche e innovatrici di cui gli uomini nuovi sono capaci di farsi carico. Anche Seneca è consapevole della perdita della *libertas* dell'impossibilità di fare leva su

di essa al fine di poter godere la pace sociale. Pertanto la questione della *securitas* sembra apparire a Seneca centrale nell'ambito della riflessione filosofico-politica al fine di affrontare i problemi relativi all'assetto politico-costituzionale dell'impero, che risultava da un lato farsi portatore della *securitas*, ma dall'altro non appariva in grado di mantenerla né per quanto riguarda i principi, né per quanto riguarda i cittadini. La sua riflessione a questo proposito mirerà quindi a dare una soluzione alla questione della sicurezza esteriore che risulta avere determinati tratti simili a quella di Velleio – come il fatto dell'esistenza di un'autorizzazione divina nei confronti del principe o l'importanza delle qualità morali individuali di colui che governa – ma che si basa in fondo sulla sua concezione filosofica del mondo e della relazione al mondo negli stessi termini in cui questa viene proposta a Lucilio. Sulla base del funzionamento psicologico della *securitas* analizzato nel secondo capitolo, nel terzo capitolo vengono approfonditi gli effetti della sua applicazione nel contesto del quadro istituzionale del principato, in particolare il modo in cui la dinamica viene presentata nel *De clementia*. Sebbene Seneca non aderisca alla concezione epicurea utilitaristica della giustizia, egli nondimeno adotta il meccanismo psicologico della coscienza punitiva per mezzo del quale la *securitas* si fonda sull'evitamento della paura. Il crimine disturba la coscienza e non permette la *securitas*, che viene ad essere turbata dal manifestarsi di una passione. Lo sforzo che Seneca invita a compiere per evitare di produrre un crimine e quindi evitare di vivere sotto il dominio delle passioni, diviene allora anche un antidoto e uno strumento di garanzia della stabilità esteriore. In generale Seneca non contesta la forma monarchica. Non potendo escludere l'*unus*, tutto il suo pensiero sociale ed etico ruota attorno alle condizioni di possibilità di miglioramento dell'individuo, dato che i frutti di questo miglioramento si ripercuotono sulla società e viceversa. In questo contesto infatti, la *securitas* è descritta come una condizione che non può essere realizzata esclusivamente a livello individuale. L'insieme della relazione etica del principe nei confronti dei propri soggetti è descritta nei termini della reciprocità, sia nel bene che nel male. La rinuncia alla dimensione politica espressa altrove, appare qui come il frutto di uno spostamento del problema del rapporto all'altro dalla dimensione politica ad una dimensione etico-sociale. In questo modo la pace e la sicurezza divengono un prodotto del fatto relazionale. Seneca insiste sulla dinamica per cui il male commesso si ritorce inevitabilmente contro colui che lo ha compiuto, attraverso la mala *conscientia*, punendo l'autore della violenza. La sicurezza è quindi garantita se siamo in grado di sottmetterci apertamente all'osservazione dell'altro. Lo sguardo dell'altro assume una

funzione regolamentare. Diventa necessario nella dinamica della pratica etica non solo possedere quella stabilità del giudizio interiore che ci permette di gestire le rappresentazioni che provengono dall'esterno, ma anche poter svelare all'altro questa stessa stabilità che testimonia dell'adesione dell'uomo alla saggezza e alla verità. Poter mostrare agli altri la propria buona coscienza porta a ricevere in ritorno la sicurezza. La realizzazione di questa condizione di sicurezza reciproca procede dalla messa in atto delle dinamiche di scambio che si basano sulla gratitudine. Si ritrova nel *De clementia* riprodotta la proposta del *De beneficiis*. Quest'ultimo trattato presenta una teoria di interazione il cui scopo è l'attuazione di una terapia che agisce a livello delle relazioni umane. La dinamica dello scambio di benefici, entro cui il dono è concepito come una sequenza dialogica, un rituale con un valore sociale positivo, è destinata a incoraggiare un cambiamento nelle relazioni attraverso la stimolazione di un sentimento di gratitudine. Il ruolo del *promerens*, di colui che dona, è essenziale in quanto questo agente morale si carica assume la funzione dell'iniziatore di una sequenza interattiva entro cui è il primo responsabile della reazione dell'altro e quindi della qualità della relazione con l'altro. Ciò che avviene all'interno della relazione è una negoziazione dell'immagine sociale del proprio sé e di quello dell'altro. Occorre pertanto non solamente sapere dare il beneficio, ma anche riceverlo e soprattutto fare prova di gratitudine. Anche se non si può sempre essere certi di indurre un cambiamento nell'altro o di suscitare la gratitudine, si può almeno 'provocare', attraverso un comportamento costantemente virtuoso, uno stimolo al mutamento. La pratica sociale dello scambio è cruciale per mantenere la sicurezza esteriore perché contribuisce alla creazione di legami tra individui. Allo stesso tempo essa è fondamentale per realizzare la stabilità interiore poiché permette di esercitare la pratica della gratitudine. Quando Seneca propone l'istituzionalizzazione della dinamica del dono nel *De clementia*, egli lo fa nel contesto di uno dei motivi fondamentali del trattato: quello del sovrano che, attraverso il suo comportamento clemente, deve assicurare, e assicura, la *salus*, dei singoli e della comunità nel suo insieme. Il tema della riconoscenza dei sudditi verso il sovrano è espressa attraverso la specularità delle condizioni regnante-sudditi. La conseguenza pratica che scaturisce dalla condotta di colui che si rende responsabile di una condizione sociale stabile è la sua stessa *salus* assicurata dalla protezione dei sudditi riconoscenti. La specularità delle due condizioni è però tale solo nei risultati. Infatti, la clemenza viene innalzata a virtù esclusiva degli imperatori perché viene portata a galla la considerazione per cui chi detiene il potere assoluto e salva acquista automaticamente

una superiorità rispetto al salvato. Attraverso l'estrema valorizzazione della clemenza inserita nell'ambito della dinamica del dono, Seneca compie un tentativo di culturalizzazione del non istituzionalizzabile, facendo ricorso a un valore che, essendo così profondamente radicato nella cultura e nelle sue dinamiche basilari, una volta, per così dire, attivato dovrebbe assicurare le garanzie necessarie ma non formalizzabili – extragiuridiche – da entrambe le parti. Tuttavia la riduzione ad una sola virtù "straordinaria" pone un problema a livello teoretico. Infatti nell'ambito della tradizione filosofica stoica Seneca non poteva trovare argomenti sufficienti a giustificare la sua operazione. Se da un punto di vista speculativo la proposta del *De clementia* non appare pienamente convincente, l'*excursus* attorno alla nozione di *securitas* svolto analizzando il trattato ci ha portato a rilevare come sia con la clemenza, ovvero con la sua sovraestimazione, che con la *securitas*, il Filosofo abbia tentato di compiere una manovra simile. Infatti, la *securitas* si configura come la condizione opposta alla paura che viene elevata al rango di passione quasi cardinale. Privilegiando la paura come una passione da considerare più nociva rispetto alle altre, optando per la *securitas* come quella fra le εὐπάθειαι degna di maggiore interesse, Seneca sembra forzare tale elemento rispetto allo statuto canonico, restituendo una maggiore profondità alle categorie stoiche sulla base delle esigenze dell'epoca in cui vive. Da questa prospettiva appare più comprensibile perché venga indicata a Nerone la clemenza come il "qualcosa in più" della *iustitia* e il *De clementia* ci si presenta più come uno scritto di speranza che come una proposta programmatica sulla questione della sicurezza nel contesto di un potere assoluto.

Nel quarto capitolo viene analizzata la nozione di *securitas* con riferimento allo statuto epistemologico delle *Questioni Naturali* per indagare il rapporto che l'uomo intrattiene col mondo dei fenomeni naturali attraverso la scienza. L'interesse dell'autore per le scienze - ritenute parte integrante della filosofia - è legato ad una istanza morale, quella di liberare gli uomini da paure vane. La possibilità della conoscenza dei fenomeni atmosferici e celesti è fondamentale, tuttavia lo statuto epistemologico dell'opera appare oscillare tra un postulato di tipo teologico - il quadro stoico, dove l'epistemologia cosmica delimita l'orizzonte di verità sulla base del postulato della divinità del mondo e della sua struttura chiusa - che viene messo in dubbio e un procedimento di tipo probabilista. Centrale risulta infatti nelle *Quaestiones Naturales* la questione dei limiti gnoseologici umani, che sembra risentire dell'influsso degli *Academica* di Cicerone e

che potrebbe essere considerata una fonte latente. Le spiegazioni attorno ai fenomeni naturali sono esposte secondo l'idea di verosimiglianza. L'idea di verosimiglianza che guida alcuni ragionamenti nelle *Questioni Naturali* sembra dipendere dai concetti stoici di φαντασία πιθανή e di εὔλογος. Ci sembra significativo che, dietro l'idea di verosimiglianza, si possa rintracciare non solo un'ambivalenza di significato in Seneca, ma che il concetto sia presente in Cicerone, dove è il frutto di un'elaborazione nell'ambito della trasposizioni dei concetti di πιθανόν e εὔλογος nel contesto del dibattito etico-epistemologico tra scettici e stoici. Cicerone usa le parole *probabile verisimile* per tradurre sia εὔλογος che πιθανόν. Ma soprattutto, mentre Carneade, usando πιθανόν, non si riferiva mai ad un contenuto di verità, Cicerone, usando i due termini latini *probabile verisimile* come sinonimi per la resa dei termini greci, attribuisce una connotazione positiva al concetto nel suo insieme: egli fa riferimento al senso comune, alla ragione, e quindi in definitiva alla verità, anche se, rispetto ad essa, il concetto ne costituisce un approccio incerto. Posto che l'idea di probabilità si poggi su entrambi i concetti greci già in Cicerone, posto inoltre che già presso l'Arpinate essa implichi il riferimento alla verità, ovvero si colori di dogmatismo, possiamo supporre che l'uso di tale nozione in Seneca: 1) dipende dai concetti stoici nominati e, in particolare, dall'idea di εὔλογος - ciò che presuppone quindi l'adattamento e l'applicazione di strumenti e vocabolario etico all'ambito scientifico; 2) può, al contempo, dirsi in continuità con l'ambito accademico, nella versione ciceroniana, rispetto al quale non sembrano darsi particolari difficoltà dottrinali, dato che lo strumento euristico così elaborato pare il più coerente rispetto all'impostazione epistemologica delle *Questioni Naturali*, che oscillano tra l'ammissione dei limiti gnoseologici umani e la presenza alla base della ricerca di postulati che risalgono alla teologia stoica, cioè, in ultima analisi, con una dimensione dogmatica. L'uso della nozione in un contesto che prevede la conciliazione tra limiti gnoseologici umani e la fiducia nel progresso scientifico appare inoltre rintracciabile anche in Celso, che nel *De medicina* assume una posizione intermedia tra osservazione empirica e necessità di formulare ipotesi entro cui s'inscrive l'uso della nozione della verosimiglianza e il cui orientamento sembra poter essere stato noto a Seneca attraverso la Scuola dei Sestii. A partire da tale contestualizzazione, la *securitas* appare essere un valore etico-psicologico che implica un approccio intellettuale poggiante sulla consapevolezza dei limiti gnoseologici umani e parallelamente il bisogno di una convinzione interiore. Ciò implica una modificazione del discorso attorno alla verità che passa dall'essere dialettico

all'essere persuasivo. In questo senso la *securitas* interiore può essere intesa come condizione da opporre all'incertezza speculativa, dove il *constare* del saggio deve necessariamente e prima di tutto adeguarsi rispetto ad una dimensione interna soggettiva, i limiti gnoseologici umani.

Per quanto riguarda il testo latino delle opere di Seneca si è fatto soprattutto riferimento alle seguenti edizioni critiche: *L. Annaei Senecae opera quae supersunt* recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, 3 voll., Lipsiae 1852-1853; *L. Annaei Senecae dialogorum libri duodecim* recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, Oxford 1977; *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales* recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds Oxford 1965. Le traduzioni delle fonti antiche citate sono riprese dalle maggiori traduzioni italiane indicate nella bibliografia finale e modificate ove necessario sulla base degli sviluppi concettuali cui la ricerca ha portato.

Capitolo Primo

La sicurezza esteriore

1.1. La dottrina della sicurezza presso gli epicurei

1.1.1. La sicurezza come bene necessario e naturale in connessione con la paura della morte violenta

A differenza di Platone e Aristotele, secondo le fonti finora a noi disponibili, sembra che Epicuro non avesse proposto un discorso politico implicante riforme sociali o innovazioni politiche, o qualcosa somigliante a una *πολιτεία*, eppure la dottrina epicurea della sicurezza nella società appare avere un valore tale per cui la sua «illustrazione ha una grande importanza per comprendere i capisaldi di quella filosofia e in particolare la posizione e condotta dell'individuo nell'ambito sociale»¹².

L'interpretazione dell'idea di sicurezza in Epicuro richiede un approccio non esclusivamente intellettualistico. La sicurezza in ambito epicureo si presenta come un bisogno naturale e necessario legato alla paura della morte violenta, ovvero della morte commessa per mano altrui. Questo tipo di paura non è controllabile e determina il ritiro dalla società. Si tratta di una paura della morte che proviene da un desiderio ineliminabile, non passibile di essere oggetto della persuasione razionale, che risulta, cioè, incurabile. Tale genere di desideri sono una parte essenziale dell'essere umano e la loro insoddisfazione determina turbamento. Uno di questi desideri ineliminabili sarebbe appunto la sicurezza fisica rispetto alla minaccia di una morte che potrebbe provenire per mano di altri uomini. Si tratta di un tipo di paura che va gestita attraverso la creazione di circostanze politiche favorevoli. Fino a che il desiderio è soddisfatto, o l'individuo ha motivi per avere fiducia che verrà soddisfatto, questo tipo di paura della morte può dirsi essere stato concretamente gestito. Di conseguenza questo genere di timore non è da intendersi come causato da un errore di ragionamento, ma piuttosto da circostanze esterne oggettive che si riferiscono a un contesto politico determinato. Essendo ineliminabile, questo tipo di paura della morte è oggetto di strategie che

¹² A. Barigazzi, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli 1983, pp. 73-92, qui p. 73.

permettono di farvi fronte e resistervi.

Sembra possibile distinguere presso gli epicurei quattro tipologie di paura rispetto alla morte: 1) la paura di essere morti, cioè della condizione del *post mortem*; 2) la paura di morire, l'idea che la vita stia per finire e si stia avvicinando la morte; 3) la paura di una morte prematura; 4) la paura del modo in cui si muore.¹³ Tendenzialmente ognuno di questi tipi di paura della morte sono considerati come poggiati su false credenze, che è possibile correggere attraverso argomenti razionali. Tuttavia Austin¹⁴ sostiene che vi sia un tipo di paura della morte che è paragonabile all'impulso della fame e della sete, e cioè che il desiderio di sicurezza rispetto alla morte violenta causata per mano altrui sia un desiderio del tutto naturale, necessario e ineliminabile. In quanto tale, questo desiderio non andrebbe estirpato, ma fronteggiato, ovvero esso non va curato attraverso una argomentazione razionale, ma attraverso la messa in atto di una situazione: in questo senso il fronteggiamento¹⁵ della paura della morte implica una soluzione “politica”. Inoltre, poiché il desiderio della sicurezza rispetto alla minaccia di una morte violenta è un desiderio naturale e necessario, è possibile provvedere ad esso in modo relativamente semplice, similmente al modo in cui ci si procurerebbe il sostentamento, ovvero agendo sui propri desideri e le circostanze.

Secondo la divisione epicurea dei desideri, alcuni sono naturali e necessari, altri naturali, ma non necessari, e altri ancora non sono né naturali, né necessari.¹⁶ Solamente i desideri naturali andrebbero perseguiti e l'*ἀταραξία* risulta perfettamente raggiungibile limitandoci solamente ai desideri naturali e necessari. Ottenere piacere dai desideri non necessari è accettabile, ma perseguirli e creare aspettative rispetto ad essi non lo è. Dalle *Massime Capitali* 6 e 7 emerge come la sicurezza sia un bene secondo natura (κατὰ φύσιν).¹⁷ Dalla massima 30 apprendiamo che i desideri naturali non necessari sono tali

13 Cfr. V. Tsouna, *Rationality and the fear of death in epicurean philosophy*, «Rhizai», 3 (2006), pp. 79-117, qui pp. 80-81; J. Warren, *Facing death: Epicurus and his critics*, Oxford 2004, p. 4.

14 Cfr. E. A. Austin, *Epicurus and the politics of fearing death*, «Apeiron», 45 (2012), pp. 100-129, qui p. 111.

15 Utilizzo il termine fronteggiamento nel suo senso psicologico, cioè come termine che traduce l'inglese *coping*, concetto strettamente connesso con quello di stress, ansia, angoscia, infatti indica l'insieme delle strategie cognitive (o mentali) e comportamentali messe in atto da una persona per fronteggiare una situazione di angoscia.

16 Cfr. Epic. *RS* 29; 30; *Ep. Men.* 127-28.

17 Cfr. Epic. *RS* 6: Ἔνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἦν κατὰ φύσιν [ἀρχῆς καὶ βασιλείας] ἀγαθόν, ἐξ ὧν ἄν ποτε τοῦτο οἶός τ' ἦ παρασκευάζεσθαι. / Al fine di non temere nulla dagli uomini, costituirebbero un bene secondo natura tutti i beni dai quali (potere e regno) fosse possibile ottenere questo scopo. Cfr. *RS* 7: Ἐνδοξοὶ καὶ περίβλεπτοὶ τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποίησεσθαι ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλῆς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλῆς, οὐκ ἔχουσιν οὐδ' ἔνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέθησαν. / Vollero alcuni diventare famosi e illustri, credendo così procurarsi sicurezza dagli uomini, se dunque la loro vita è sicura, essi hanno ottenuto il bene naturale; se non è sicura, non hanno quello che,

per cui sono facili da ottenere e non causano dolore quando insoddisfatti, di conseguenza ne possiamo dedurre che tra i desideri naturali ve ne siano alcuni facili da ottenere che invece possono causare dolore se insoddisfatti:

Epic. *RS* 30: Ἐν αἷς τῶν φυσικῶν ἐπιθυμιῶν, μὴ ἐπ' ἀλγοῦν δὲ ἐπαναγουσῶν ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν, ὑπάρχει ἢ σπουδὴ σύντονος, παρὰ κενὴν δόξαν αὐταὶ γίνονται, καὶ οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν οὐ διαχέονται, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κενοδοξίαν.¹⁸

I desideri necessari, invece, sono quelli indispensabili al fine di restare in vita, liberarsi dei malesseri del corpo ed essere felici:

Epic. *Ep. men.* 127-128: Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος.¹⁹

La sicurezza esterna può qualificarsi come necessaria in quanto risponde a tutte e tre le direttive relative ai desideri necessari. Una connessione diretta si può stabilire tra l'idea della sicurezza e il bisogno di restare in vita. Parimenti essa è associabile alla ricerca del benessere per il corpo. La ricerca della sicurezza rispetto ad una morte violenta comporta infatti, al contempo, il tentativo implicito di evitare il dolore fisico, ovvero implica anche la paura del dolore.²⁰ E in modo ancor più significativo essa è relativa alla possibilità della realizzazione della felicità, dal momento che le sentenze 14²¹ e 40²²

inizialmente, seguendo l'impulso proprio della loro natura secondo natura, bramarono.

18 Tra i desideri naturali che non conducono alla sofferenza qualora non siano soddisfatti, quelli in cui c'è una forte tensione sorgono per una vana opinione: e non è per la loro stessa natura che non è facile disperderli, ma appunto per la vacuità dell'opinione dell'uomo.

19 Similmente si sappia che dei desideri sono alcuni naturali altri vani: e dei naturali, necessari gli uni, solo naturali gli altri: dei necessari, certi sono necessari alla felicità, certi al benessere del corpo, altri alla vita stessa. Poiché una retta considerazione di essi sa riferire ogni scelta ed avversione alla salute del corpo ed alla tranquillità dell'anima; questo infatti è il fine della vita felice.

20 Secondo Warren è proprio la paura del dolore che fa sì che l'epicureo ricerchi situazioni in cui poter essere al riparo il più possibile dai pericoli, cfr. J. Warren, *Facing* cit. p. 12.

21 Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξαιρετικῆ καὶ εὐπορία, εὐλκρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια. / Il sostegno e l'agio che dalla sicurezza che, fino a un certo punto, si è potuta ottenere dagli uomini, il miglior coronamento è la purissima sicurezza che deriva da vita tranquilla ed appartata dal volgo.

22 Riportata di nella pagina seguente.

suggeriscono che l'assenza di minacce provenienti dall'esterno risulta cruciale rispetto al fine di avere una vita felice. La salvaguardia del corpo, e con essa la tranquillità della mente, dipendono dalla realizzazione di una certa sicurezza esterna che si può conseguire attraverso il ritiro dalla vita pubblica e attraverso l'instaurazione di relazioni di amicizia in una comunità stabile (RS 27²³). Coloro che vivono in una tale comunità vivono una vita più piacevole proprio grazie a una condizione di sicurezza che necessariamente si manifesta tra persone con cui si è sviluppato un certo grado di intimità e vicendevolmente benevole. E soprattutto, vengono a scomparire in una comunità di tal sorta eventuali ragioni di morte violenta causata da altri uomini. Quindi viene a essere gestito quel timore ineliminabile che spinge alla ricerca stessa della sicurezza. È in questo senso che nella sentenza 40 viene fatta menzione della possibilità di adozione di un giusto atteggiamento nei confronti della morte. In tale comunità viene a scomparire la commiserazione per la morte dei propri cari in quanto la loro morte non è avvenuta in modo violento:

Epic. RS 40: Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευάσασθαι, οὗτοι καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἥδιστα τὸ βεβαιοτάτον πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες οὐκ ᾠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν.²⁴

Se i desideri naturali e necessari sono facili da procurarsi, anche la sicurezza dovrebbe esserlo. Per Epicuro cibo e bevande, beni di primaria necessità e naturali, non sono difficili da reperire. Coloro che si accontentano di nutrirsi con pane e acqua, infatti, raramente si troveranno nella condizione in cui il loro desiderio è insoddisfatto. Parimenti, anche alcuni modi per reperire la sicurezza sono a portata di mano. Il potere e i beni materiali sembrerebbero, secondo le sentenze 7 e 14, sufficienti per garantire a se stessi la sicurezza. Una buona posizione sociale e l'influenza politica potrebbero favorire la realizzazione di una vita sicura:

Epic. RS 7: Ἐνδοξοὶ καὶ περιβλεπτοὶ τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλῆς ὁ

23 Ἐν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις. / Di tutti i beni che la saggezza ci porge per la felicità di tutta la vita, sommo sopra ogni altro è l'acquisto dell'amicizia.

24 Coloro che seppero procurarsi la maggior sicurezza dai vicini, vivono anche fra di loro vita soavissima, perché nella maggior fiducia; e, pure avvinti dalla più stretta intimità, non piangono la morte prematura del caro defunto come se fosse degno di commiserazione.

τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλῆς, οὐκ ἔχουσιν οὐ ἔνεκα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν.²⁵

Epicuro concede che certi uomini possano essere portati per il loro carattere naturale a occuparsi della vita politica senza riceverne un danno maggiore di quello che li coglierebbe stando nell'inattività²⁶. Ma Lucrezio, e similmente il personaggio del dialogo ciceroniano Torquato²⁷, è più radicale rispetto a ciò, e considera che tale sforzo sia del tutto vano:

Lucr. V 1120-1124: at claros homines voluerunt se atque potentes,
ut fundamento stabili fortuna maneret
et placidam possent opulenti degere vitam,
ne quiquam²⁸

La ragione per cui Lucrezio, Torquato e, altrove, anche Epicuro²⁹ ritengono che l'ottenimento della sicurezza attraverso la vita attiva non sia la più efficace delle strategie da adottare risiede non nel fatto che regni e cariche siano un male in se stessi, ma nel fatto che il coinvolgimento nella vita politica non porta a raggiungere la sicurezza esterna ricercata nel modo più semplice. Tale coinvolgimento, infatti, implica esporsi alla competizione. Il tipo di sicurezza che ci si procura attraverso il coinvolgimento politico richiede il possesso di determinati beni che permettono poi l'acquisizione di risorse volte alla protezione personale (è il caso del ricorso ai soldati e, quindi, alla potenziale attuazione di stragi civili, Lucr. III 59-75). Il problema sta nel

25 Vollerò alcuni diventare famosi e illustri, credendo così procurarsi sicurezza dagli uomini, se dunque la loro vita è sicura, essi hanno ottenuto il bene naturale; se non è sicura, non hanno quello che, inizialmente, seguendo l'impulso proprio della loro natura secondo natura, bramavano.

26 Cfr. Plut. *Tranq. an.* II 465 f.

27 Cic. *De fin.* I 60: Accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalos semper impendit, tum superstitio, qua qui est imbutus quietus esse numquam potest. Praeterea bona praeterita non meminerunt, praesentibus non fruuntur, futura modo expectant, quae quia certa esse non possunt, conficiuntur et angore et metu maximeque cruciantur, cum sero sentiunt frustra se aut pecuniae studuisse aut imperiis aut opibus aut gloriae. Nullas enim consequuntur uoluptates, quarum potiendi spe inflammati multos labores magnoque susceperant. / C'è poi la morte, che gli uomini vedono sempre incombere su di loro come fosse il macigno di Tantalos. Anche la superstizione, che non lascia mai tregua a chi ne è pregno. Essi non ricordano il piacere dei beni goduti in passato, non fruiscono di quelli presenti, e sono torturati dalla paura del futuro, la cui incertezza li angoscia. Quando si rendono conto che hanno lavorato inutilmente per acquisire ricchezze, potere, autorità e gloria e che tutti i beni di cui ambivano godere, ma che gli hanno valso tanta fatica, gli sfuggono senza ritorno, si lasciano andare alla disperazione.

28 Ma gli uomini vollero se stessi famosi e potenti, / affinché la fortuna durasse su solide basi, / e ricchi potessero trascorrere una placida vita; / invano.

29 Cfr. Epic. *RS* 12; 13.

fatto che non si è i soli a volere questo tipo di beni esteriori. Inoltre, in alcuni casi tali beni possono essere difficili da reperire, poiché presenti in quantità insufficienti. La scarsità di determinati beni e la competizione per essi spinge necessariamente alla violenza. Di conseguenza, essere in possesso di beni voluti da altri ci mette in una posizione di vulnerabilità. E, quel che è peggio, ci fa entrare in dinamiche di lotte strategiche guidate dall'ambizione, per cui la realizzazione di relazioni d'amicizia e di fiducia viene impedita. Quindi anche coloro che riescono a guadagnare la sicurezza attraverso il potere faticano a mantenerla e rimangono in qualche modo insicuri. Al contrario i membri della comunità epicurea ideale non competono per i beni necessari. L'assenza di competizione e un generale accordo sui beni da perseguire rendono la loro società sicura e diminuiscono la rincorsa al denaro e al potere. La giustizia tra saggi sembra superflua e si limita all'organizzazione strumentale dei beni.³⁰

Tuttavia, poiché non è scontato che si possa realizzare una tale comunità, o che si abbia l'opportunità di accedervi, il semplice ritiro e il non coinvolgimento politico in circostanze non ideali risultano essere la strategia più efficace e facilmente reperibile. Tale strategia, infatti, non appare praticabile solamente nel caso in cui il mancato coinvolgimento nell'attività politica rappresenti un pericolo maggiore della vita ritirata stessa. Si tratta, insomma, di realizzare la situazione la più simile a quella del giardino, cercando di essere il più prudenti possibile e tenendo a mente la naturale fragilità umana. Gli esseri umani, ci ricorda Epicuro, sono creature insicure: sebbene il giardino sia la soluzione migliore per gestire la paura della violenza, anche in mancanza di esso l'allontanamento dalla politica risulta comunque un'opzione a portata di mano.

Concedere che possa esistere una paura della morte non eliminabile potrebbe far pensare che il saggio epicureo sia un saggio in fondo debole e l'epicureismo porti in sé una piaga, ma in realtà parrebbe più opportuno spostare l'attenzione sul fatto che venga invece sviluppato un pensiero in ambito epicureo grazie al quale il saggio rimane semplicemente indenne.³¹

1.1.2. La fragilità della natura umana e l'insicurezza esteriore

30 Cfr. T. O'Keefe, *Would a community of wise epicureans be just?*, «Ancient philosophy», 21 (2001), pp. 133-146. Epicuro sostiene che la giustizia si realizza attraverso l'instaurazione di un accordo mutuo tra le parti, tuttavia tale concezione non risulta applicabile alla comunità dei saggi dato che il saggio non violerebbe mai le leggi e sarebbe semplicemente di per sé giusto. La comunità epicurea non avrebbe quindi bisogno di una giustizia che protegga i membri gli uni dagli altri, piuttosto una giustizia che decreti quanti animali debbano essere uccisi o allevati per il buon funzionamento autonomo e il sostentamento della comunità.

31 Cfr. E. A. Austin, *Epicurus* cit., p. 129.

La fragilità della natura umana è affermata da Lucrezio nel III libro, dove è spiegato in che cosa consiste essenzialmente l'anima umana. Si tratta di una doppia fragilità, che riguarda, da un lato, l'anima stessa e la sua natura caduca, dall'altro, gli effetti di tale fragilità che si manifestano in concomitanza con l'ignoranza delle leggi della natura, e cioè a causa della non accettazione della fragilità e caducità umane. L'ignoranza e la non accettazione delle leggi di natura comporta la paura della morte nei sensi 1, 2, 3 sopra ricordati, cioè la paura della morte intesa come condizione del *post mortem*, la paura dell'avvicinarsi della morte e della morte prematura. Questo tipo di paura ingenera una serie di atteggiamenti che rendono di fatto il mondo un luogo insicuro. Vediamo anzitutto in che senso l'anima umana è fragile.

L'anima, l'animo o la mente, e il corpo sono presentati secondo un rapporto di unione strutturale e di mutuo condizionamento nel senso e nello sviluppo. La triplice combinazione di calore, aria e vento contribuisce alla costituzione di un solo corpo perfetto e irripetibile. Questi elementi misti fra loro creano una forza mobile che pervade l'organismo, da cui sorge il moto sensitivo e che è estremamente fluttuante (*mobilis*). Gli elementi costituenti l'anima, i caratteri di unione e predominanza e la loro mobilità, sono rapportati alle emozioni (l'ira al fuoco, la paura al vento, la serenità all'aria). Ai versi 288-293 Lucrezio presenta la predominanza dei caratteri in tre specie di animali - l'ira nel leone, la paura nel cervo, la placidità nel bue - e spiega come ugualmente accada per il genere umano, in cui gli elementi primordiali naturali agiscono persistentemente:

Lucr. III 307-313: sic hominum genus est: quamvis doctrina politos
constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit
naturae cuiusque animi vestigia prima.
Nec radicitus evelli mala posse putandumst,
quin proclivius hic iras decurrat ad acris,
ille metu citius paulo temptetur, at ille
tertius accipiat quaedam clementius aequo.³²

Lucrezio sostiene che talvolta gli elementi primordiali di cui siamo costituiti possono

32 Così è la stirpe degli uomini. Sebbene l'educazione ne renda / ugualmente forbiti alcuni, tuttavia essa lascia / le primitive tracce del carattere nell'animo di ognuno. / Né si deve credere che quei mali si possano estirpare dalle radici, / così che uno non sia eccessivamente incline all'ira, / l'altro non sia troppo presto afferrato dalla paura, / e un terzo non subisca torti più arrendevolmente del giusto.

essere corretti dall'educazione (*doctrina*), una concessione fatta alla cultura tradizionale, meritevole qui di ingentilire (*politos*) la *natura*, su cui non si può del tutto agire nemmeno ricorrendo alla dottrina epicurea. Essa, infatti, permette sì l'ὁμοιωσις θεῶ, tuttavia essa lo permette *nonostante* la presenza di alcuni difetti ineliminabili:

Lucr. III 319- 322: illud in his rebus video firmare potesse,
usque adeo naturarum vestigia linq̄ui
parvola, quae nequeat ratio depellere nobis,
ut nihil inpediat dignam dis degere vitam.³³

La perfettibilità dell'epicureismo lascia insomma ampio spazio alla vulnerabilità umana ed è anzi probabilmente proprio la consapevolezza di tale vulnerabilità – che in molti casi risulta incorreggibile a causa della costituzione temperamentale dell'animo – a spingere all'allontanamento dalla vita attiva. Infatti l'ignoranza delle leggi della natura da parte dei più non permette l'arresto della paura della morte dei tipi 1, 2, 3, che si muove in essi e che li spinge ad attuare atteggiamenti nocivi per la comunità, che, in quanto tali, determinano appunto, a loro volta, l'allontanamento dalla vita attiva per gli adepti della setta. In tutti agisce la paura della morte violenta, che, in quanto bisogno naturale e necessario, è qualificabile come “sana”, e il modo più semplice ed efficace di rispondervi è la pratica del vivere nascosti. Ciò significa, in prima istanza, non esporsi pubblicamente, e ciò è possibile solo attraverso un alto livello di consapevolezza e la limitazione dei propri desideri. Diventa chiaro allora agli occhi di un epicureo che coloro i quali si impegnano nelle attività politiche in realtà lo fanno spinti piuttosto da un cieco desiderio di allungare in qualche modo la propria vita, piuttosto che nel semplice tentativo di preservarla e cioè, in fondo, a causa di un'inquietudine legata all'ignoranza della legge naturale. Essi muovono guerre e si mettono in situazione di pericolo nella speranza di garantirsi una maggiore durata della vita:

Lucr. III 1076-1077; 1090-1091: Denique tanto opere in dubiis trepidare periclis
quae mala nos subigit vitai tanta cupido? [...]
proinde licet quod vis vivendo condere saecla,
mors aeterna tamen nihilo minus illa manebit³⁴

33 In tale argomento mi sembra poter affermare questo: / rimangono così lievi tracce dei difetti naturali, / non suscettibili di eliminazione da parte della nostra dottrina, / che nulla ci impedisce di trascorrere una vita degna degli dèi.

34 Infine quale scellerata cupidigia della vita / ci spinge con tanta forza a trepidare begli incerti pericoli?

Coloro che ignorano le leggi della natura a proposito della mortalità dell'anima si lasciano dominare dall'inquietudine, da numerose aspirazioni e, in fondo, senza nemmeno sapere cosa esattamente stiano desiderando (III 1053-1070). Essi sono angosciati e fanno di tutto per non patire l'Inferno, ma l'Inferno è già presente nella vita e in modo particolare quando si cerca la conquista del potere. Così Lucrezio interpreta il mito di Sisifo (III 995-1003) e paragona il suo sforzo – spingere un macigno lungo l'erta di un monte, per vederlo poi rotolare dalla vetta – a quello di chi chiede al popolo fasci e scuri per guadagnare un potere che è vano, mai del tutto fermamente conquistabile (*petere imperium quod inanest nec datur umquam*) e che comporta un dura fatica (*semper durum sufferre laborem*). L'errata concezione della natura dell'anima e della sua mortalità rende insomma incompatibili coloro che temono la morte e coloro che hanno compreso che la morte è nulla proprio grazie ad un'evidenza che è alla portata di tutti: la natura *mobilis* dell'anima. Il fatto che l'anima e il corpo possano essere agitati da malesseri di vario tipo, e che, per di più, su tali variazioni dello stato psico-fisico si possa agire, condizionandone e modificandone la situazione (banalmente anche attraverso l'uso di un farmaco, seguendo l'esempio riportato da Lucrezio) significa anche mutarne l'ordine, giocare con le sue parti, significa, in altre parole, riconoscerne la mortalità, dato che ciò che è immortale non è invece passibile di alcuna trasformazione (III 517-518: *at neque transferri sibi partis nec tribui vult / immortale quod est quicquam neque defluere hilum*). Così l'incomprensione del fenomeno morte diventa la fonte di tutte le pene dell'umanità, poiché essa viene ravvisata nella vita:

Lucr. III 65-68: turpis enim ferme contemptus et acris egestas
semota ab dulci vita stabilique videtur
et quasi iam leti portas cunctarier ante.³⁵

Questa visione distorta della realtà umana, che si presenta agli occhi dei più, è mostrata da Lucrezio, nella sua dimensione di falsa rappresentazione immaginifica e insieme di impetuosità e indomabilità, attraverso il paragone, già platonico e aristotelico, con i bambini che hanno impulsivamente paura del buio (III 87-90). Tale paura impulsiva li conduce all'accumulo di tutto ciò che credono essere beni: ricchezza, onori, potenza,

[...] / ti è lecito dunque seppellire vivendo quante generazioni vuoi; / tuttavia ti aspetterà non meno quell'eterna morte.

35 Infatti di consueto il turpe disprezzo e la dura povertà / appaiono remoti da una vita stabile e soave, / e quasi già sostare davanti alla soglia della morte.

gloria. Ma la ricerca di tali beni ha un'alta contropartita: essa spinge a infrangere la legge in prima persona o a farsi complici di tali infrazioni, all'odio e al timore persino dei propri congiunti, a omicidi, guerre, fratricidi e, paradossalmente, anche a suicidi. Essa scatena, insomma, le passioni più nocive per la relazionalità umana: l'invidia, l'ambizione, il disprezzo, una serie di *curae* che non permettono di stringere i *vincula amicitiae* (III 59-84). In buona sostanza Lucrezio descrive la paura della morte come pervasiva e la vede come una componente indeterminata di uno stato di angoscia più generale. Secondo alcuni interpreti è esagerato considerare la paura della morte una causa dell'ambizione e dell'avidità, tuttavia manca alle loro analisi il riferimento alla dimensione psicologica della prima parte del III libro³⁶. Jope ritiene che, lungi dall'attribuire alla classe aristocratica dell'epoca una paura folle dell'Inferno e, quindi, individuare una conscia paura all'origine delle passioni che spingono i nobili romani alla discordia, Lucrezio stia invece mostrando come la paura della morte contribuisca a creare uno stato generale di ansia di cui non si è consapevoli ed entro il quale si generano inconsapevolmente le passioni citate.³⁷ Konstan ha dimostrato come Lucrezio concepisca la paura della morte come una forma di angoscia indeterminata.³⁸ Lo studioso cita Diogene di Enoanda (Smith 1993, fr. 35, II), che distingue tra una paura della morte specifica o spiegabile, come ad esempio il fatto di morire a causa di un incendio, e una forma di paura della morte senza specifico referente esteriore. Per spiegare quest'ultima forma di paura della morte, Konstan fa riferimento al passo già menzionato relativo alle cieche tenebre della mente proprie dei fanciulli che temono impulsivamente il buio:

Lucr. III 86-90: nam vel uti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
inter dum, nihilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.³⁹

36 Cfr. Cic. Tusc Disp. I 21, 48; W. Y. Sellar, *The roman poets of the republic*, Oxford 1881, p. 371. J. Perret, *L'amour de l'argent, l'ambition, et la crainte de la morte*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris 1940, pp. 277-284; similmente Monti, che però mette l'accento sul riflesso della guerra civile che si presenterebbe nel passaggio in oggetto, cfr. R. C. Monti, *Lucretius on greed, political ambition and society: de rer. nat III 59-86*, «Latomus», 40 (1981), pp. 48-66. Invece arriva a definire "psychanalytique presque" il passaggio del libro III 67, cfr. A. Desmouliez, *Cupidite, ambition et crainte de la morte chez Lucrece*, «Latomus», 17 (1958), pp. 317-323.

37 Cfr. J. Jope, *Lucretius' Psychoanalytic Insight: His Notion of Unconscious Motivation*, «Phoenix», 37 (1983), pp. 224-238.

38 D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. I. Ramelli, Milano 2007, pp. 71-72.

39 Infatti come nelle cieche tenebre i fanciulli trepidano, / spaventati da ogni cosa, così nella luce noi

Questa generale condizione di ansietà data dalla paura inconscia è il turbamento psichico, *ταραχή*, che è obiettivo di Epicuro e dei suoi seguaci curare. L'inconsapevolezza da parte dei più delle proprie paure è rintracciabile nella polemica che Lucrezio intraprende nei confronti di coloro che sostengono di temere meno la morte che il disonore e la disgrazia. Questo atteggiamento si rivela essere solamente una maschera (*persona*), che infatti cade proprio quando essi stessi si trovano in disgrazia. Viene rivelata a questo punto la vera dimensione (*res*) dell'angoscia, curabile solamente attraverso la pratica della dottrina epicurea (III 40-58). Costoro, quindi, mancano di coerenza rispetto a quanto annunciano, e mostrano di essere inconsapevoli rispetto alla propria dimensione interiore, che potrebbero invece rinforzare (III 44-45: *forte voluntas [...] nostrae rationis egere*). Il fatto che queste paure inconsce scaturiscano dal profondo del cuore muove una serie di ansie che fanno sì che gli uomini commettano crimini e, in seguito, si rivolgano alla religione (III 48-54). All'origine dell'ambizione e dell'avidità, quindi, che spingono gli uomini ad agire contro altri uomini, si trovano questi moti inconsapevoli di paura e di ansia generale che sono inconsciamente associati alla morte, come appare evidente dai versi III 65-68 sopra riportati, dove determinati aspetti della vita (la povertà) sono percepiti dagli uomini come condizione di quasi morte (esserne sulla soglia). In questi versi ciò che muove il soggetto in direzione dell'azione non è un ragionamento, un giudizio, ma un impulso immaginativo associato a emozioni forti, quali *contemptus* (III 65), *formidine* (III 64), e *terrore* (III 68). In Epicuro la paura agisce sulla facoltà immaginativa ed ha il potere di richiamare alla memoria immagini emotivamente cariche.⁴⁰ Jope osserva che «the images in these men's minds are vivid, but the logical relations are obscured»⁴¹ perché gli uomini ambiziosi non sono consapevoli della logica inerente al loro stato d'animo. Viene insomma saltato il passaggio che dovrebbe permettere di non collegare la povertà con l'imminente senso di morte che essa provoca nelle menti inconsapevoli. Jope illustra questo meccanismo facendo riferimento alla spiegazione epicurea della formazione del pensiero che si esplica attraverso il modello sensitivo. Gli oggetti sono il frutto di un costante flusso di immagini formatesi a partire dallo strato superficiale degli atomi che li compongono e che vengono ricevute dai sensi. Questa teoria è applicata ad ogni tipo di manifestazione

talvolta / temiamo cose che non sono affatto più paurose / di quelle che i fanciulli paventano nelle tenebre, immaginandole imminenti.

40 Cfr. P. H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas: Études sur la poetique et la poesie de Lucrece*, Amsterdam 1970, pp. 288-290.

41 J. Jope, *Lucretius' Psychoanalytic* cit., p. 231.

psicologica, dagli atti di pensiero agli atti volitivi. Innumerevoli immagini si susseguono rapidamente e la nostra attenzione si dirige solo verso una parte di esse, che sono poi anche precisamente quelle di cui siamo consapevoli (IV 804-808). Di conseguenza il flusso dei pensieri può essere diretto dalla mente, da ciò su cui si focalizza o dalle aspettative che crea e che possono influire sulla direzione del flusso. Quando si è nell'ignoranza dell'autentico significato della vita e della morte, quando non si è sorretti dalla dottrina, è l'emozione che prende il sopravvento sul ragionamento logico. Si possono creare così errori di inferenza e saltare a conclusioni sbagliate (IV 816). Quello che accade è che sono le paure e i desideri irrazionali, e non l'intelletto, a operare la selezione sulla catena delle immagini che si susseguono, portandoci così a saltare a conclusioni non pertinenti ai fatti e determinando nella maggior parte delle persone un senso indistinto di ansia. La ragione e le emozioni seguirebbero dunque regole di inferenza differenti, e solo uno dei due può prevalere: quando prevale il criterio emotivo, il susseguirsi delle immagini mentali è quindi disordinato e disarticolato. Secondo Jope non a caso Lucrezio usa il termine *deditus* (IV 815) che implica, a un tempo, l'idea di un'ossessione emotiva e l'idea, invece, della concentrazione "sana". La moltiplicazione e la disarticolazione delle immagini produce quel senso di ansia che per Lucrezio non si esaurisce in una sola angoscia, ma in molte *curae*. L'esempio del viaggiatore inquieto, che intraprende un cammino per fuggire da se stesso, corrisponde a questa situazione di flusso incontrollato delle ansie e inconsapevolezza delle motivazioni interne. Ciò trova fondamento nella concezione atomistica e mobile dell'anima: l'erranza causata dai movimenti emotivi dell'anima riflette una disarmonia nel movimento degli atomi della mente. L'ignoranza delle cose causa il turbamento della mente:

Lucr. V. 1204- 1211: nam cum suspicimus magni caelestia mundi
templa super stellisque micantibus aethera fixum,
et venit in mentem solis lunaeque viarum,
tunc aliis oppressa malis in pectora cura
illa quoque expergefatum caput erigere infit,
ne quae forte deum nobis immensa potestas
sit, vario motu quae candida sidera verset;
temptat enim dubiam mentem rationis egestas⁴²

42 Quando leviamo lo sguardo agli spazi celesti / del vasto mondo, e più in alto all'etere trapunto di astri lucenti, / e ci vengono in mente le vie della luna e del sole, / allora un'angoscia sepolta dagli altri dolori

Il passo tratta dell'origine della religione secondo la prospettiva epicurea. Una forma di ansia religiosa si manifesta sotto forma di impulso irrazionale in quelli che non conoscono le leggi della natura. Ugualmente sono soggetti all'ansia anche coloro che hanno realizzato che gli dèi sono indifferenti alle vicende umane, ma non hanno una salda pratica della filosofia epicurea (VI 58-67). Insomma l'ignoranza delle vere cause delle cose rende gli uomini soggetti all'ansia e la semplice visione del cielo risveglia una paura nascosta. A fondamento quindi dell'insicurezza e dello smarrimento psicologico stesso è questa ignoranza delle cause. La combinazione tra lo scorrere di innumerevoli immagini presenti nel mondo esteriore e il meccanismo di selezione delle stesse, che opera al di sotto dello stato di coscienza e risulta soggetto alle interferenze emozionali, fa sì che si creino le condizioni di una regione incontrollata della mente umana che spinge molti ad errori di inferenza, e cioè che vi sia una relazione diretta tra la paura della morte, il desiderio di accumulo ad ogni costo e l'assenza di sicurezza collettiva. Ciò determina per l'adepto della setta la ricerca di una dimensione, anche esteriore, protetta, che non è scindibile dalla padronanza della dottrina. Infatti:

Epic. RS XIII: Οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατὰ ἀνθρώπους ἀσφάλειαν παρασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστῶτων καὶ τῶν ὑπὸ γῆς καὶ ἀπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπειρώ.⁴³

In altre parole, la sicurezza procurata fra gli uomini non è un'autentica sicurezza fino a che risultano latenti le paure impulsive che portano ad ansie e quindi a un possibile malessere generale. Da qui si capisce anche in che senso la sicurezza della vita ritirata è più efficace. Coloro che si ritirano in comunità di amici praticano insieme gli stessi dogmi che permettono il loro rafforzamento interiore. Essi sono quindi affidabili in termini di gestione dei loro movimenti interni e di conseguenza anche rispetto alle loro reazioni e azioni esteriori. Infatti, a partire dall'acquisita capacità di gestione di se stessi, ovvero a partire dalla condizione raggiunta di imperturbabilità, è possibile instaurare un rapporto equilibrato e sicuro con gli altri:

nel cuore / comincia a destarsi e anch'essa a levare la testa: / per caso non si mostra a noi un potere divino, / che volge le stelle lucenti nei loro molteplici moti? / Ignorare le cause assilla le menti dubbiose.

43 Non ci sarebbe nessun vantaggio nel procurarsi sicurezza contro gli uomini, se ci restasse l'apprensione per le realtà celesti e per quelle sotto la terra o, semplicemente, per quelle che restano nell'indefinito.

*Gnom. vat. LXXIX: Ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἐτέρῳ ἀόκλητος.*⁴⁴

Come arriva a concludere anche Barigazzi: «la sicurezza esterna presuppone la sicurezza interna, quella che deriva dallo studio continuo della natura e che libera da ogni tipo di paura. Tuttavia questa trova un sostegno nell'altra, perché coopera a superare i colpi avversi della fortuna e della società, almeno per quel che tali cose possono influire sul saggio, cioè dentro i limiti segnati dalla natura e rivelati nella sapienza»⁴⁵.

1.1.3. La realizzazione della sicurezza nel rapporto con gli altri

Una volta acquisita la sicurezza interiore, il saggio saprà misurare il proprio atteggiamento nei confronti degli altri, in modo tale da non provocare reazioni che possano metterlo in difficoltà. Si eviterà sempre di fare tutto ciò che potrebbe favorire negli altri una reazione in qualche modo lesiva:

*Epic. Gnom. Vat. 70: Μηδέν σοι ἐν βίῳ πραχθείη ὁ φόβον παρέξει σοι εἰ γνωσθήσεται τῷ πλησίον.*⁴⁶

La prima regola per realizzare la sicurezza esterna è dunque quella di non fare alcun torto agli altri che possa spingerli alla violenza, e fra questi torti va incluso anche il semplice fatto di provocare negli altri timore:

*Gnom cod. Par., 1168, f. 115 (fr. 537 Usener): Οὐκ ἔστιν ἄφοβον εἶναι φοβερὸν φαινόμενον.*⁴⁷

Un altro modo di provocare inquietudine negli altri consiste nel differenziarsi troppo da loro. Non bisogna dunque adottare usi contrari a quelli della tradizione, ma conformarsi esteriormente per evitare attacchi. Il saggio dovrà tenere ferme in sé le proprie convinzioni e non avrà bisogno di esibirle attraverso segni esteriori per non urtare le convinzioni e le pratiche degli altri⁴⁸. Questo atteggiamento cauto nei confronti di coloro

44 Chi è sereno non turba se medesimo né gli altri. Cfr. anche le Massime Capitali 17 e 40.

45 Cfr. A. Barigazzi, *La sicurezza* cit., p. 88.

46 Nulla da te si compia nella tua vita che ti rechi timore se conosciuto dai vicini.

47 Chi incute timore non può non temere.

48 Cfr. Phil. π. εὐσεβ. VH 2 π 108, 9 ρ. 126 Gomp. (= fr. 387 Usener).

che ci circondano si esprime anche attraverso le indicazioni date circa l'insegnamento della dottrina. L'insegnamento andrà certamente elargito, ma non a tutti i costi. La ricerca degli applausi, cioè del consenso della folla, non è ammessa, anche perché esporsi in questo modo potrebbe indurre gli altri a provare invidia nei nostri confronti.⁴⁹ Inoltre la dottrina potrebbe non essere pienamente compresa o condivisa e questo ci renderebbe immediatamente invisibili.

Se la ricerca di ricchezze, onori e notorietà non è la via adatta per la sicurezza, in quanto tale percorso ha origine nella paura, colui che pratica la filosofia epicurea non si ridurrà tuttavia alla condizione di mendicante. Una condizione eccessivamente precaria, alla maniera dei cinici, può turbare l'animo rispetto ai bisogni elementari, nonché indurre gli altri al disprezzo. La cura delle sostanze è un dovere del buon epicureo. La certezza di avere anche in futuro il necessario gli permette di confidare nella realizzazione del proprio desiderio elementare di sicurezza. Inoltre la ricchezza può servire per mostrare agli altri, attraverso la generosità, l'individuale benevolenza di fondo.⁵⁰ Quindi la cura delle sostanze andrà di pari passo con la costruzione di un certo *decorum*, ovvero con la buona reputazione. Secondo Torquato, infatti, l'apprezzamento e l'amore dei concittadini aiutano anch'essi ai fini di una vita senza pene.⁵¹ L'assenza di una buona reputazione ci espone invece al disprezzo degli altri.⁵²

Tutte queste precauzioni, che rispondono all'insegnamento per cui, se non si turbano gli altri, non si è turbati, permettono al saggio, da un lato, di proteggersi il più possibile, e testimoniano, dall'altro, di un atteggiamento estremamente mitigato e gentile nei confronti del prossimo, rispetto al quale non si userà alcuna forma di provocazione o violenza. Inoltre queste precauzioni testimoniano una forma di ritiro che non è però da intendersi come un taglio netto con la società, ma come una forma di accettazione della sua diversità e varietà. In questo senso può essere compreso il testo che parla delle particolarità individuali e proprie a ciascuno e rispetto alle quali bisogna mostrare benevolenza:

Epic. *Gnom. Vat.* XV: Ἡθῆ ὥσπερ τὰ ἡμῶν αὐτῶν ἴδια τιμῶμεν, ἄν τε χρηστὰ ἔχωμεν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ζηλούμενα, ἄν τε μή· οὕτω χρῆ καὶ <τὰ> τῶν

49 Cfr. *Gnom. vat.* 63.

50 Cfr. *Gnom. vat.* 67; Cic. *De fin.* I 16, 52.

51 Cfr. Cic. *De fin.* I 10, 35. Si consideri inoltre la polemica di Filodemo con i cinici su questioni relative alla gestione economica, cfr. D. L. X 119.

52 Cfr. *Diog. Laert.* X 117; 120.

L'attuazione di un atteggiamento accogliente e inclusivo è per giunta necessario, a causa del fatto che alcuni mali sono inestirpabili e possono prendere numerose forme. Le varietà naturali che caratterizzano gli uomini sono legate alle molteplici forme dei corpuscoli primordiali, e vengono espresse anche attraverso i costumi e le inclinazioni più diverse. Tali varietà sono talmente numerose e diverse fra loro che Lucrezio dice di non avere tempo per elencarle tutte e spiegarne i motivi.⁵⁴ Adottare un atteggiamento non indulgente di fronte a tanta quantità di male porterebbe il saggio ad esaurire le proprie risorse interiori.

Le relazioni di amicizia confermano questa tendenza di fondo benevola nei riguardi dei propri simili. Nelle relazioni d'amicizia si realizza, come esaminato da Voelke, una forma di tenerezza⁵⁵. Importante segno ne sono le testimonianze circa la cura che Epicuro dedicava alle proprie relazioni, da cui emerge un atteggiamento aperto e includente. Si possono citare l'amore filiale, la generosità verso i fratelli, la delicatezza nei confronti dei propri schiavi⁵⁶, o il fatto di cercare di vincere l'irritazione con la dolcezza⁵⁷. Altro segno di cura e di apertura si trova nella grande produzione epistolare indirizzata a persone che ha conosciuto nel corso della sua vita, amici adulti e ragazzini figli di amici, che si trovavano sparsi nel mondo e che potevano così ricevere le sue affettuose indicazioni come se lui fosse presente.

Tendenzialmente la filosofia epicurea del rapporto con gli altri può essere definita come minima, nel senso che si tratta di esporsi e agire il meno possibile – il minimo di rischio, il massimo di sicurezza – ma, nel caso della preservazione della vita felice nella comunità, è necessario protendersi a conservarla anche correndo qualche rischio. Se una fase iniziale dell'amicizia risulta guidata da interesse reciproco, quello di proteggersi vicendevolmente, in una seconda fase essa si trasforma in qualcosa che sussiste e ha valore di per sé, e non già per una qualche utilità particolare. La possibilità di una relazione autentica con gli altri, di una relazione amicale, diviene perciò un bene secondo solo alla saggezza, che è vergognoso trasformare in merce di scambio⁵⁸, e per

53 Apprezziamo le nostre consuetudini come cose che ci appartengono, siano esse eccellenti e invidiate dagli altri uomini, altrettanto bisogna fare con quelle del nostro prossimo, se si tratta di uomini giusti.

54 Cfr. Lucr. III 310-318.

55 Cfr. A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris 1961, pp. 91-101.

56 Cfr. *Diog. Laert.* X 9-10; *Gnom. Vat.* 36.

57 Cfr. *Gnom. Vat.* 62. La dottrina secondo cui alcune passioni possono essere curate attraverso le loro contrarie è adottata anche da Seneca nel *De Ira*.

58 Cfr. *Gnom. vat.* 39.

cui – al contrario di quanto visto sopra circa l'adozione di un atteggiamento che prevede, nella maggior parte dei casi, l'assunzione del minor rischio possibile – è bene correre dei pericoli⁵⁹. Questa doppia comprensione delle ragioni dell'amicizia è valsa all'epicureismo numerose accuse di contraddittorietà. Così scrive Plutarco:

Plut. *Adv. Col.* 1111b: καὶ τῆς ἡδονῆς ἕνεκα τὴν φιλίαν αἰρούμενος ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι.⁶⁰

Agli occhi di Plutarco la contraddizione sta nel fatto che, da un lato, l'amicizia dovrebbe procurare piacere, ma dall'altro è ammesso soffrire per lei. Si tratta, in realtà, di un'incoerenza soltanto apparente. E questo diventa chiaro se consideriamo come funziona l'*οἰκείωσις* epicurea⁶¹ e come essa consista nel carattere autoconservativo della coppia piacere/dolore. Il primo bene che si tende ad acquisire, oggetto immediato dell'appropriazione, è il piacere; altrettanto immediato è il rifiuto del dolore. Il criterio di tale distinzione immediata tra bene e male è posto nella natura stessa:

Cic. *De fin.* I 9, 30: omne animal, simul atque natum sit, **voluptatem appetere** eaque gaudere ut summo bono, **dolorem** aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se **repellere**, idque facere nondum depravatam **ipsa natura** incorrupte atque integre **iudicante**.⁶²

L' *οἰκείωσις* epicurea, come quella stoica, è di tipo evolutivo e graduale. Vi si verifica un progresso del piacere: un minimo stadio del piacere consiste in quel naturale movimento verso cui sono attratte tutte le nature animate; uno stadio massimo del piacere è invece quello catastematico, caratterizzato dall'intervento della ragione.⁶³ Grazie all'intervento della ragione, il piacere stabile può essere trasformato in percezione positiva di assenza del dolore, perché la ragione è in grado di calcolare i piaceri in ordine alla loro intensità e di giudicarli secondo quantità, di decretare cioè di

59 Cfr. *Gnom. vat.* 28.

60 E per quanto cerchi l'amicizia per il piacere, dice anche che bisogna sopportare le più grandi sofferenze per gli amici.

61 Quello dell'*οἰκείωσις* sia un concetto fondamentale stoico, la cui estensione all'epicureismo ci autorizziamo in questa sede sulla base dell'utilizzo che ne fa anche R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000.

62 Ogni essere animato, appena nasce, tende al piacere e ne gode come di sommo bene, rifiuta il dolore come supremo male e per quanto può lo respinge da sé, e si comporta così quando non è ancora stato depravato, seguendo il criterio incontaminato ed intatto della natura stessa.

63 Cfr. Cfr. R. Radice, *Oikeiosis* cit., p. 178 e sgg, dove sono analizzate anche tutte le fonti, la loro appropriatezza e la doppia accezione del piacere e il suo ruolo nella dinamica dell'*οἰκείωσις* epicurea.

aver raggiunto lo stato massimo di piacere e di giudicarli secondo quantità, di decretare cioè di aver raggiunto lo stato massimo di piacere.⁶⁴ Infatti, poiché qualitativamente tutti i piaceri sono uguali in quanto sono tutti beni, non è possibile né aumentare né ingrandire un piacere.⁶⁵ A differenza dell'*οικείωσις* stoica, non vi è un dualismo tra beni psichici e corporei. È differente inoltre il ruolo della ragione, che non ha in questo contesto principi e virtù proprie da realizzare, essa serve come mezzo per perseguire il piacere. Secondo Radice, solamente il piacere consistente nel movimento naturale che caratterizza tutte le nature animate è autoconservativo, mentre quello catastematico non può dirsi tale, in quanto risulta da un ragionamento; esso deriva cioè da una fase in cui il dolore è già soppresso. Di conseguenza il piacere catastematico non può fungere da criterio per fuggire il dolore o ciò che può essere dannoso.⁶⁶ Tuttavia un'*οικείωσις* di tipo evolutivo, come viene a caratterizzarsi quella epicurea anche secondo Radice, risulterebbe incompleta se un ruolo nella dinamica dell'appropriazione non fosse esercitato anche a livello della manifestazione del piacere ulteriore, ovvero di quello catastematico. Infatti, e ce lo riporta lo stesso Radice, il piacere è una condizione totalizzante da cui non sono sconnesse le virtù della temperanza, della sapienza, della forza e della giustizia.⁶⁷ Esse contribuiscono anzi alla realizzazione del piacere:

Epic. *RS V*: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτω δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν.⁶⁸

Ora, se il piacere catastematico risulta da un calcolo della ragione, entro cui possono essere assunte anche delle direttive di condotta giusta nei confronti degli altri – tra cui, ad esempio, la sopra citata sentenza per cui non si deve compiere nulla che possa

64 Cic. *Tusc. disp.* V 34, 95: Totumque hoc de uoluptate sic ille praecipit, ut uoluptatem ipsam per se, quia uoluptas sit, semper optandam <et> expetendam putet, eademque ratione dolorem ob id ipsum, quia dolor sit, semper esse fugiendum; itaque hac usurum compensatione sapientem, <ut> et uoluptatem fugiat, si ea maiorem dolorem effectura sit, et dolorem suscipiat maiorem efficientem uoluptatem; omniaque iucunda, quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen./ Su questo punto tutta la dottrina di Epicuro consiste nel fatto che il piacere è da ricercarsi sempre di per sé in quanto piacere e che si deve fuggire sempre il dolore in quanto dolore. Il saggio saprà fare dei calcoli tali da poter anche fuggire il piacere se questo debba poi arrecare maggiore dolore, o da accettare il dolore se questo sia tale da procurare poi un maggiore piacere. Inoltre tutti i piaceri, per quanto derivino dai sensi, devono essere riferiti all'anima.

65 Cfr. Cic. *De fin.* I 11, 38.

66 Cfr. R. Radice, *Oikeiosis* cit., p. 179.

67 Cfr. Cic. *De fin.* I 14, 46-47; 15, 49; 16, 50.

68 Non è possibile una vita piacevole senza vivere con prudenza, moderazione e giustizia <né è possibile una vita prudente, moderata, giusta> senza vivere piacevolmente. Colui che non ha ciò non può vivere piacevolmente.

indurre turbamento, qualora qualcun altro ne venga a conoscenza (*Gnom. Vat. 70*) – che permettono al contempo la nostra sicurezza, possiamo assumere che anche il piacere catastematico ha in qualche misura, e secondo una differente dinamica, un ruolo autoconservativo. A un livello avanzato delle fasi di appropriazione, una funzione etica è assunta dal piacere catastematico nella misura in cui ammettiamo, ad esempio, che commettere ingiustizia significa negare la stabilità interiore. Se tutto ciò è valido ai fini della propria stabilità interiore in riferimento all'atteggiamento da tenere nei confronti delle persone che non fanno parte della cerchia degli intimi, a maggior ragione, nel caso della tutela di una comunità come quella epicurea, dove l'amicizia ha una funzione vitale, sia quando è considerata per il suo carattere utilitaristico, sia quando è apprezzata per il suo carattere disinteressato, il piacere catastematico potrà avere un ruolo nel modo di relazionarsi agli amici. E quindi, per rispondere all'obiezione di Plutarco, se l'amicizia procura il piacere agli individui della comunità, la tensione a conservare tale piacere implica anche l'esposizione al dolore, paradossalmente. Secondo il calcolo della ragione, di cui si è discusso sopra, potremo considerare anche di sopportare alcuni dolori che poi sappiamo porteranno, in virtù del guadagno dell'amico, a un piacere maggiore. D'altronde come potrebbe essere altrimenti, dal momento che il saggio soffre in modo totalmente empatico la tortura dell'amico? Anzi vivere un'esperienza di questo genere comporterebbe un'inquietudine tale che, dopo una simile visione, e nell'assenza di un'intervento, la tranquillità risulterebbe irrealizzabile:

Epic. *Gnom. Vat. LVI-LVII*: Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <ἢ στρεβλούμενου τοῦ φίλου, καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήσκει· εἰ γὰρ προήσεται> τὸν φίλον, ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς διὰ ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται.⁶⁹

Per riassumere: la sicurezza esterna, intesa come tentativo di far fronte ad un bisogno naturale e necessario – quello di non subire violenza da parte di altri uomini – si realizza quindi anzitutto attraverso l'acquisizione salda della dottrina relativa alle leggi della natura, in modo da eliminare le paure di tipo 1, 2, 3 e riuscire così a limitare i bisogni smodati che ci spingono ad accumulare ricchezze e fama, ovvero che ci mettono in condizione di pericolo, perché ci esponiamo a volere ciò che è voluto dagli altri con i turbamenti che ne conseguono. Chi riesce ad avere una padronanza di questo tipo su se

⁶⁹ Non più soffre il saggio posto alla tortura, <che se vi sia posto l'amico, e per lui è pronto a morire; perché se tradirà> l'amico, tutta la sua vita per l'infedeltà sarà sconvolta e sovvertita.

stesso è in grado di creare i *vincula amicitiae*, contrariamente a quelli che, accecati dalle ombre della mente, competono tra loro per la conquista dei beni esteriori. Nell'amicizia che si può condividere in una comunità vi è già una parte di sicurezza, in quanto viene condiviso lo stesso livello di perfezionamento psicologico e si crea una dimensione di fiducia reciproca entro cui il sostegno mutuo non può venire a mancare, sconfiggendo anche la paura della morte di tipo 4. Parte della strategia di realizzazione della sicurezza esterna è un movimento estensivo, finalizzato a integrare nella comunità coloro che si sentono prossimi alla dottrina. Inoltre non si avrà un atteggiamento escludente nemmeno verso tutti gli altri. Coloro che non si mostrano interessati alla dottrina non saranno respinti in alcun modo. E nemmeno coloro che tentano di nuocere saranno apertamente affrontati. Il saggio cercherà di rendere simili a sé gli altri, e quindi di farli entrare nella comunità, in modo tale che insieme possano intraprendere un percorso di rafforzamento della dottrina (*Ep. Men.* 135); ciò renderà più sicura l'esistenza di tutti. Il saggio, quindi, non prenderà mai delle distanze dichiarate dagli altri se non quando questi hanno mostrato di essere del tutto inavvicinabili per via del loro atteggiamento nocivo, e in quel caso il saggio non agirà contro di essi ma per se stesso, cioè non entrerà in contatto allontanandosi semplicemente:

Epic. RS XXXIX: Ὁ τῷ μὴ θαρρεῖν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μὴδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο καὶ ἐξηρείσατο ὅσα τοῦτ' ἐλυσιτέλει πράττειν.⁷⁰

Insomma il tentativo di realizzare la sicurezza esterna implica «an Epicurean equivalent to the conception of concentric circles representing our relative dispositions towards our fellow men which is such a prominent feature in the Stoic account of *oikeiosis* as presented by Hierocles»⁷¹.

Per cui Roskam conclude che la vita ritirata risulta una scelta facente parte del tentativo di realizzare la sicurezza esterna non già per partito preso⁷², ma come conseguenza

70 [Colui che è meglio attrezzato] contro l'inquietudine che può venire dagli altri all'esterno, questi si rende affini tutte le cose possibili, e, quelle impossibili per lo meno non se le è rese estranee; e con quelle con cui non ha potuto conseguire neppure questo, ha evitato di avere a che fare, avvalendosi di tutti i mezzi che erano utili a questo scopo. (I problemi testuali della massima sono discussi da A. Barigazzi, *La sicurezza* cit., p. 86-86 di cui seguo le correzioni.)

71 K. Algra, *Lucretius and Epicurean other. On the philosophical background of DRN V 1011-1027*, in *Lucretius and his intellectual background: proceedings of the colloquium, Amsterdam, 26-28 June 1996*, ed. by K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers, Amsterdam 1997, pp. 141-150, p. 147.

72 Roskam propone di leggere come obiettivo dell'epicurea ἀσφαλεία ἐξ ἀνθρώπων la sicurezza

dell'impossibilità di ottenere una sicurezza proveniente dagli uomini, cioè nelle situazioni in cui prevalgono le minacce alla sicurezza piuttosto che le occasioni di costruzione della stessa, ad esempio l'esistenza di un buon governo, etc.⁷³ Il ritiro risulta così un'opzione praticabile a più livelli, se consideriamo che lo sviluppo dei cerchi concentrici di cui sopra non debba necessariamente essere inteso nel suo svolgersi secondo una successione temporale scandita, ma come l'attuarsi simultaneo di queste diverse modalità. La situazione del giardino non è sempre concretizzabile, quindi deve potervi essere anche la possibilità di allontanarsi dalla società pur restando nella società. In sostanza vivere senza che gli altri se ne accorgano significa praticare una sorta di non azione rispetto a coloro che muovono minaccia nei nostri confronti. Così ci sembra venga in parte intesa la dottrina del vivere nascosti pur restando anche in bella vista anche da Seneca nelle *Lettere a Lucilio*, dove è riportato il seguente consiglio di Epicuro:

Sen. *Ep.* 25, 6: incipiam tibi permittere quod idem suadet Epicurus: 'tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogaris in turba'.⁷⁴

1.1.4. La questione terminologica (latino)

Posto che le passioni che determinano il malessere della società sono definite *curae*, è lecito chiedersi perché Lucrezio non utilizzi mai il termine *securitas* che pure parrebbe morfologicamente perfetto per riferirsi ad una condizione protetta in cui non si manifestano agitazioni dell'anima tali da potersi ripercuotere anche sul benessere collettivo. Andrebbe anzitutto fugato il dubbio circa l'assenza della dottrina. L'interpretazione che nell'opera si dà dei movimenti inconsci che presiedono alle azioni e la conseguente manifestazione delle *curae* che producono danno all'umanità, sembra piuttosto esplicita nell'opera lucreziana, per cui, se non terminologicamente, almeno nella sostanza la dottrina dell'*ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων* ed *ἐξ ἡσυχίας* è presente. Essa comunque ci sembra presente con un diverso assetto terminologico. Nel II libro la

proveniente dagli uomini, non la sicurezza procurata contro gli uomini, che sarebbe secondo lo studioso la traduzione più adatta della preposizione ἐκ, data la relativa utilità sostenuta da Epicuro, ai fini della sicurezza, delle leggi e del potere personale. In questo modo si eviterebbe contraddizioni nella dottrina. Di conseguenza il precetto di vivere nascosti non è un dettame radicale della dottrina, ma è frutto di una decisione razionale basata sul calcolo edonistico. Roskam parla di una «philosophy of conditional qualifying». Cfr. G. Roskam, *Live cit.*, p. 38-39.

⁷³ Cfr. G. Roskam, *Live cit.*, p. 39.

⁷⁴ Comincerò a permetterti ciò cui Epicuro raccomanda: «Ritirati in te stesso soprattutto quando sei obbligato a stare tra la folla».

situazione di minaccia è descritta con l'uso del termine *periculum* (II 6; 15) e, senza cercare un linguaggio più specifico, tutta la descrizione delle pene dell'umanità, tra prevaricazione delle leggi e stragi (III 60: *transcendere iuris*; III 70: *sanguine civili*), rientra nella stessa tematica. La vanità dell'impegno politico è espressa attraverso il termine *labor* (II 2; 12) con riferimento al *πόνοϛ* epicureo che contraddistingue la vita politica e caratterizza gli uomini smarriti e miseri. Alla loro condizione si oppone invece quella dell'adepto epicureo che, grazie alla dottrina, è ritirato (II 7: *edita templa serena*) e rimane indenne (II 6: *bene munita*). Si potrebbero dunque ipotizzare due ragioni per l'assenza del termine. La prima è di natura formale: il termine *securitas* non può metricamente rientrare nell'esametro. In secondo luogo, sebbene in forma d'aggettivo (*securus*) il termine potrebbe invece essere compatibile con la linea metrica di versi composta da sei piedi, la logica stessa del pensiero lucreziano tende a scartare un eventuale uso del concetto. Infatti, poiché la sicurezza esterna è concepita da Lucrezio, in quanto bene naturale e necessario, come ciò che deriva dalla gestione e non dall'estirpazione di una paura di fatto ineliminabile, essa si rende incompatibile ad essere associata alla *securitas* che morfologicamente implica una elisione totale della *cura*. È in questo senso letterale del *sine-cura* che Lucrezio si serve dell'aggettivo *securus* per descrivere l'assenza di coinvolgimento della divinità con le cose mondane:

Lucr. V, 82: *deos securum agere aeuom*⁷⁵

Questa accezione di *securus*, da intendersi come assenza totale di ogni turbamento associata alla divinità, è pienamente conforme e funzionale all'esigenza pedagogica di Lucrezio, a cui non basta spiegare che gli dèi godono di una beatitudine piena, ma ha bisogno di mostrarci che non intervengono nell'ordine della natura. Se gli uomini sono spinti da una forma di paura ineliminabile alla ricerca della sicurezza, se cioè permane comunque in loro una spinta che è fonte di turbamento, ma che è gestibile, allora non può riferirsi a loro questa perfetta assenza di *curae* che descrive la condizione degli dèi. Questo è, inoltre, in linea anche con l'uso fatto dell'aggettivo per descrivere la condizione della morte che è detta *secura quies* (III 211; 939; 977): l'assenza totale di ogni turbamento appartiene al non esistere nella forma umana.

Un'altra ragione per cui l'uso del termine *securitas*, e delle sue forme aggettivate, non occorre nell'opera lucreziana potrebbe essere la vicinanza di senso della parola con

75 Gli dèi trascorrono una vita priva di angosce.

un'idea della sicurezza esteriore, peraltro agognata alla sua epoca, ottenibile dagli uomini per via della loro azione politica e di conseguenza incompatibile col pensiero epicureo. Certo la *securitas* di Augusto, di cui parla Velleio Patercolo e il cui testo citeremo più avanti, intesa come la sicurezza che può provenire dagli uomini, è contemplata da Epicuro (RS 14) e anche da Lucrezio (V 1129-1130). Una certa trattazione relativa alla legge positiva non è esclusa dal precetto del vivere nascosti: l'origine ne è posta nei primi tempi dell'incivilimento degli uomini, quando viene introdotta una sorta di forza legalizzata contro la violenza individuale (V 1141). Nella società esistono rapporti continui che possono qualificarsi secondo amicizia o inimicizia, e quindi favorire o meno la vita tranquilla. Le leggi, infatti, hanno un posto rilevante, non perché i saggi si astengano dal commettere ingiustizia, ma perché non la subiscano. Le discordie sociali recano danno anche agli epicurei: un ordinamento sociale, per mezzo del quale sia assicurata la possibilità dell'insegnamento filosofico e la protezione generale degli individui, è benvenuto, e anzi invocato. Basti pensare all'inizio del *De rerum Natura*, dove Venere è pregata di ringraziare la società con la pace, affinché la dottrina possa essere esposta. Ma l'autentica sicurezza proviene dal ritiro, posizione questa che ci sembra presentata in forma ancor più radicale dall'autore romano, il quale si trova quasi a contraddire l'assunto generale epicureo per cui lo Stato esiste per il vantaggio degli uomini.⁷⁶ Per Lucrezio, insomma, la società degli uomini sarebbe talmente pericolosa che anche la gestione politica, per quanto possa portare beneficio, è pur sempre un'opzione negativa. Senza contare poi che, come abbiamo visto, la motivazione di fondo degli uomini politici ha radici in impulsi irrazionali, legati alla paura della morte, che rendono la vita politica un inferno in terra. Di conseguenza, intuendo l'utilizzo propagandistico che si poteva fare del termine in un futuro non molto distante, non è difficile immaginare, suppongo, come Lucrezio non lo avesse ritenuto il più adeguato per esprimere una condizione di assenza di *curae*, che deriva, invece, dal non coinvolgimento politico. Che nella letteratura latina la *securitas* epicurea tenda a riprodurre soprattutto l'ἀσφάλεια ἐξ ἡσυχίας è testimoniato da Tacito. Parlando del *felix contubernium* di Virgilio, lo Storico lo definirà *securum et quietum secessum* (*Dial.* 13,1). Ora è vero che Virgilio non può essere definito epicureo, ma la

76 L'attacco alle passioni, quali avarizia e ambizione, e l'associazione di queste ai mali sociali è possibile poiché Lucrezio adotta l'ideologia aristocratica romana per cui l'uomo deve servire lo Stato; e in alcuni punti la trattazione può essere connessa con elementi del *mos maiorum*. Cfr. G. Roskam, *Live unnoticed (λάθε βιώσας): on the vicissitudes of an epicurean doctrine*, Leiden-Boston 2007, p. 92; Cfr. R. C. Monti, *Lucretius on greed, political ambition and society: de rer. nat III 59-86*, «Latomus», 40 (1981), pp. 48-66.

testimonianza di Tacito sembra rilevante, poiché la sua associazione tra *securum* e *secessum* è intenzionalmente riferita all'ambito epicureo. Insomma, Lucrezio poteva benissimo essere consapevole del fatto che il termine *securitas*⁷⁷ avrebbe potuto essere utilizzato per parlare di una sicurezza esteriore ottenibile dagli uomini. Ma in virtù del fatto che la sicurezza esterna ha un limite (RS XIV: μέχρι τινός) e che essa non serve a nulla, se non si sono prima dissolte le paure dei fenomeni celesti e di ciò che accade nell'universo (RS XIII), e non credendo, quindi, che coloro che sono implicati nell'azione politica abbiano superato tali paure, egli non poteva utilizzarlo con piena soddisfazione nell'ambito della sua dottrina. Per sottolineare la distanza fra questa concezione della sicurezza e quella che ne avrà il principato vale la pena considerare l'uso che del termine, con esplicito riferimento alla sicurezza esterna, si riscontra nell'opera di Velleio Patercolo. Lo Storico fu probabilmente nato nel 20 a. C. e, a quel che si sa, fu ancora vivo nel 30 d. C., l'anno del consolato di Vinicio, dedicatario dell'unico suo scritto a noi pervenuto: l'*Opus*. La sua opera è generalmente giudicata come espressione di servilismo e adulazione, o, per essere meno severi, di conformismo e propaganda⁷⁸, in quanto la figura di Tiberio è presentata come se si trattasse di un eroe. Se i ripetuti ossequi all'imperatore sono innegabili, il giudizio può essere mitigato portando a considerazione il fatto storico del legame tra i Vellei e i Claudii e, quindi, tenendo conto della naturale fedeltà e lealtà di soldato e funzionario che queste pagine vogliono mostrare, l'unica voce di un contemporaneo di Tiberio opposta al filone antitiberiano di Tacito e Svetonio. Occorre poi tenere conto che Velleio non è di origini aristocratiche, classe questa tradizionalmente più severa nei confronti del principato. La sua *Storia* vuole essere un rapido ma non superficiale aggiornamento storico-culturale, un panorama della civiltà romana a partire dalla presa di Troia, ma con un'enfasi particolare sulla costituzione dell'impero. L'opera non ha forma né di trattato né di manuale, e si distingue invece per la ritrattistica vivida di figure e personaggi storici più che per la narrazione degli eventi. Ponendo l'accento sull'aspetto individuale dell'azione storica, Velleio ci lascia una delle testimonianze più incisive del restauro di una dimensione civile nuova, quella della sicurezza di cui si fece carico Augusto. Così com'è da lui descritta, la *securitas* sembra essere un concetto attraverso cui è possibile rintracciare una continuità tra la Roma repubblicana e l'Impero. Ciò che diventa

77 Prima di Velleio Patercolo, il termine è utilizzato, con riferimento alla sicurezza esteriore, per esempio da Seneca il Retore (*Contr.* IX 4) e da Tito Livio (IX 22, 3; XXV 39, 7-9; XXXVI 41, 1-3; XLII 13, 5).

78 Cfr. I. Lana, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Torino 1952.

particolarmente evidente se si considera l'insistenza dei termini con il prefisso *re* – (*restituta*, *redactum*, *revocata*, *rediit*, etc.) con i quali si afferma una restaurazione dell'età passata grazie ai beni riportati alla cittadinanza romana da parte di Ottaviano:

Vell. II, 89, 16: Caesar autem, **reuersus** in Italiam atque Urbem, <quo> occursum, quo fauore omnium hominum, aetatium, ordinum exceptus sit, quae magnificentia triumphorum eius, quae fuerit munerum, ne in operis quidem iusti materia, nedum huius tam recisi digne exprimi potest. Nihil deinde optare a diis homines, nihil dii hominibus praestare possunt, nihil uoto concipi, nihil felicitate consummari, quod non Augustus post reditum in Urbem rei publicae populoque Romano terrarumque orbi **repraesentauerit**. Finita uicesimo anno bella ciuilia, sepulta externa, **reuocata** pax, sopitus ubique armorum furor, **restituta** uis legibus, iudicii auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratum ad primum redactum modum; tantummodo octo praetoribus adlecti duo. Prisca illa et antiqua rei publicae forma **reuocata**, **rediit** cultus agris, sacris honos, **securitas** hominibus, certa cuique rerum suarum possessio; leges emendatae utiliter, latae salubriter, senatus sine asperitate nec sine seueritate lectus. Principes uiri, triumphisque et amplissimis honoribus functi, adhortatu principis ad ornandam Urbem illecti sunt. Consulatus tantummodo usque ad undecimum quin continuaret Caesar, cum saepe obnitens repugnasset, impetrare <non> potuit: nam dictaturam quam pertinaciter ei deferebat populus, tam constanter repulit. Bella sub imperatore gesta pacatusque uictoriis terrarum orbis et tot extra Italiam domique opera omne aevi sui spatium impensurum in id solum opus scriptorem fatigant. Nos, memores professionis, uniuersam imaginem principatus eius oculis animisque subiecimus.⁷⁹

⁷⁹ Raccontare con quale accorrere di gente, con quale plauso dei cittadini di tutte le età e di tutte le condizioni sia stato accolto Ottaviano al suo ritorno in Italia ed a Roma, dire lo splendore dei suoi trionfi e delle feste è compito che non potrebbe essere degnamente assolto nel complesso di una storia apposita, e tanto meno in questa mia opera così succinta. Nulla possono gli uomini chiedere agli dèi, né gli dèi concedere agli uomini, nulla può essere vagheggiato con il desiderio, nulla può essere realizzato con pieno successo, che non sia stato posto in opera da Augusto, dopo il ritorno a Roma, per lo stato, per il popolo romano e per il mondo. Finite dopo vent'anni le guerre civili, scomparse le guerre esterne, ritorna la pace, placato ovunque il furore delle armi; restituita la forza alle leggi, l'autorità ai tribunali, la maestà al senato; ricondotti alla forma primitiva i poteri di magistrati, con la sola aggiunta agli otto pretori di altri due; restaurata la primitiva ed antica struttura dello stato. Fu restituito il lavoro ai campi, il rispetto alla religione, la sicurezza agli uomini, a ciascuno il sicuro possesso dei suoi beni; furono con vantaggio modificate vecchie leggi, e altre ne furono sancite utilmente; gli elenchi dei senatori furono riveduti senza asprezza, ma non senza serietà; le personalità più in vista, che avevano ottenuto trionfi ed altre cariche, furono invogliate dall'esortazione del principe ad abbellire la città. Nonostante che vi si fosse energicamente opposto, questo solo non ottenne, di evitare la ripetizione dei suoi consolati, che raggiunsero il numero di undici; quanto alla dittatura, egli la rifiutò con tanta fermezza, quanta era l'ostinazione con la quale il popolo gliela offriva. Le guerre condotte sotto la sua guida, la pacificazione del mondo mercé le sue vittorie, e tutte le sue opere in Italia e fuori non lascerebbero riposo ad uno storico che volesse dedicare tutta la sua vita a questo lavoro. Noi, memori della promessa, abbiamo sottoposto agli sguardi e all'attenzione del

Si tratta, tuttavia, di una continuità del tutto fittizia, dato che in tutta l'opera non occorre mai il termine tanto caro alla Repubblica: la *libertas*. La *securitas* è qui, sia nel contesto restaurato del principato, sia per la sostenuta continuità con la Repubblica, frutto di un'attività politica. In quanto tale, essa non può rispecchiare per gli epicurei quella condizione di assenza di *curae* che non ci espone alle passioni nostre e altrui, che è propria, invece, della vita ritirata.

1.2. La sicurezza esteriore in Seneca

1.2.1. Presenza dell'idea di sicurezza esteriore epicurea in Seneca

Nella *Lettera 73* la *securitas* viene presentata da Seneca come l'insieme di condizioni esteriori di pace e buon governo che permettono il ritiro dalla vita attiva:

Sen. *Ep.* 73, 1-10: Errare mihi uidentur qui existimant philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios, contemptores magistratum aut regum eorumque per quos publica administrantur. Ex contrario enim nulli aduersus illos gratiores sunt, nec immerito; nullis enim plus praestant quam quibus frui **tranquillo otio** licet. (2) Itaque ii quibus multum ad propositum bene uiuendi confert **securitas publica** necesse est auctorem huius boni ut parentem colant, multo quidem magis quam **illi inquieti** et in medio positi, qui multa principibus debent sed multa et imputant, quibus numquam tam plene occurrere ulla liberalitas potest ut **cupiditates illorum, quae crescunt** dum implentur, exsatiat. Quisquis autem de accipiendo cogitat oblitus accepti est, nec ullum habet malum cupiditas maius quam quod ingrata est. (3) Adice nunc quod **nemo eorum qui in re publica versantur** quot vincat, sed a quibus vincatur, aspicit; et illis **non tam iucundum est multos post se videre quam grave aliquem ante se**. Habet hoc uitium omnis ambitio: non respicit. Nec **ambitio** tantum **instabilis est**, uerum cupiditas omnis, quia incipit semper a fine. (4) At ille **uir sincerus ac purus**, qui **reliquit et curiam et forum et omnem administrationem rei publicae ut ad ampliora secederet**, diligit eos per quos hoc ei facere tuto licet solusque illis gratuitum testimonium reddit et magnam rem nescientibus debet. Quemadmodum praeceptores suos ueneratur ac suspicit quorum beneficio illis inuiis exit, sic et hos **sub** quorum **tutela positus exercet artes bonas**. [...] (9) Cogitat itaque per quem sibi horum

lettore un'immagine d'insieme del suo principato.

usus fructusque contingat, per quem non ad arma illum nec ad seruandas uigilias nec ad tuenda moenia et multiplex belli tributum publica necessitas uocet, agitque gubernatori suo gratias. [...] (10) Confitebitur ergo multum se debere ei cuius **administratione ac prouidentia contingit illi pingue otium et arbitrium sui temporis et imperturbata publicis occupationibus quies.**⁸⁰

L'analisi svolta da Seneca circa la situazione di coloro che sono coinvolti nella vita attiva è molto simile alle motivazioni che l'epicureismo offre per spiegare come il coinvolgimento nella vita attiva sia fonte di turbamento e origini da una profonda inquietudine. Coloro che si occupano di politica sono detti essere profondamente *inquieti*. E questa loro instabilità (*ambitio instabilis est*) deriva dal fatto che sono mossi da un'avidità incessante (*cupiditates illorum, quae crescunt dum implentur*). Di questa fame insaziabile che muove gli *inquieti*, essi non sono nemmeno consapevoli (*habet hoc uitium omnis ambitio: non respicit*). Lucrezio paragona la loro condizione psicologica a recipienti che perdono il loro contenuto: poiché sono incapaci di godere i vantaggi ricevuti, essi ne sono immediatamente anche dimentichi.⁸¹ Lo stesso concetto è ripreso anche in *Ep.* 15, 9 dove è riprodotta una sentenza epicurea (cfr. Fr. 491 Usener).

80 Per me è in errore chi pensa che i veri filosofi siano arroganti e ribelli, disprezzino i magistrati, i sovrani e tutti coloro che governano lo stato. Al contrario, nessuno è, più dei filosofi, ossequente verso le autorità, e con ragione: esse infatti a nessuno giovano di più che ai filosofi, ai quali permettono di godere di una vita serena e tranquilla. (2) Per necessaria conseguenza, quanti vedono il loro proposito di una vita virtuosa favorita dalla pace sociale, rispettano come un padre l'autore di questo bene. Certo lo rispettano molto più che non facciano quegli uomini turbolenti e infidi che, pur essendo debitori alle autorità di molti benefizi, attribuiscono ad essi molte colpe: infatti nessuna liberalità pubblica può essere tanto abbondante da saziare tutti i loro desideri, che aumentano man mano che vengono soddisfatti. Chiunque pensa di ottenere qualcosa dimentica quanto ha già ottenuto. Il peggiore male della cupidigia sta nella sua ingratitudine. (3) Aggiungi che nella vita pubblica nessuno guarda quanti stanno peggio, ma solo a quelli che stanno meglio; e non compiace molto di sapere che molti gli stanno dietro quanto si cruccia che qualcuno lo preceda. Ogni forma di ambizione ha questo difetto: non guarda dietro di sé. Del resto questa irrequietezza non è propria solo dell'ambizione, ma anche delle altre passioni, per le quali il punto di arrivo è anche il punto di partenza. (4) Invece l'uomo sincero e puro che ha abbandonato il senato e i tribunali e ogni attività politica per dedicarsi, nell'isolamento, a più nobili occupazioni, ama coloro grazie ai quali può attendere tranquillamente ai suoi studi. Egli è il solo che rende loro omaggio disinteressato, e si sente grandemente debitore senza che essi lo sappiano. Egli sente per le autorità, sotto la protezione delle quali può esercitarsi nella saggezza, quella venerazione e quella stima che sente per i suoi maestri, per merito dei quali è uscito fuori della palude dei vizi. [...] (9) Perciò il saggio rivolge il pensiero a chi gli permette il godimento e il frutto di questi beni, a colui per merito del quale non è costretto a prendere le armi, né a fare turni di guardia, né a difendere le mura, né a pagare gli innumerevoli tributi di guerra richiesti quando lo stato è in pericolo. [...] (10) Il saggio riconoscerà dunque di esser grandemente debitore a colui che col suo previdente governo gli assicura un fecondo riposo, la piena disponibilità del suo tempo e una pace non turbata da pubbliche preoccupazioni.

81 *Lucr.* III. 935-938: nam <si> grata fuit tibi vita ante acta priorque / et non omnia pertusum congesta quasi in vas / commoda perfluxere atque ingrata interiere; / cur non ut plenus vitae conviva recedis? Se infatti la vita trascorsa finora ti è stata gradita, / e se tutte le gioie, quasi accolte in un'urna incrinata / non fluirono via, né si persero ormai divenute sgradevoli / perché non ti allontani come commensale sazio dalla vita?

L'idea ritorna anche in *Ep.* 22, 17 e *Ep.* 99, 5: *Adquiescamus iis quae iam hausimus, si modo non perforato animo hauriebamus et transmittente quidquid acceperat*⁸². Questa condizione di insazieta costante rende gli *inquieti* ingrati e, di fatto, non atti a far parte di alcun tipo di comunita, nemmeno di quella di cui al momento fanno parte. Essi, infatti, sono descritti come esseri irrispettosi rispetto all'autoritA politica vigente, rappresentata dalla figura del *princeps*, alla quale non portano la dovuta considerazione. Essi sono pertanto visti come pericolosi in generale, non solo perchE non hanno alcun interesse per chi sta peggio di loro, ma anche perchE non sopportano nemmeno di avere qualcuno che si trova in una posizione superiore alla loro (*est videre grave aliquem ante se*). Similmente Lucrezio, all'inizio del III libro, scrive:

Lucr. III 75-76: macerat invidia ante oculos illum esse potentem,
illum aspectari, claro qui incedit honore⁸³

Per quanto riguarda il pericolo che gli *inquieti* rappresentano, in quanto non rispettano le leggi comuni, stabilite a causa della loro spinta a primeggiare e a raggiungere il potere assoluto, un'analogia si puo stabilire tra la descrizione senecana e il seguente passo lucreziano:

Lucr. III 59-63: Denique avarities et **honorum caeca cupido**
quae miseros homines cogunt **transcendere finis iuris**
[...] noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes⁸⁴

Questa inquietudine incessante dipende, anche secondo Seneca, dalla paura della morte. Nella *Lettera* 24 sono riportate tre sentenze epicuree:

Sen. *Ep.* 24, 22-23: Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt
quam eos qui timent, et ait: 'ridiculum est currere ad mortem taedio vitae, cum

82 Abituamoci a gustare le gioie che abbiamo sorbito, a meno che il nostro animo non sia come un vaso senza fondo, che lascia cio che vi e versato. Un esauriente studio del passo lucreziano in questione, delle sue varianti, della dinamica pieno – vuoto anche presso gli stoici, e circa l'importanza per Seneca dello svuotarsi dalle *occupationes*, si trova in F. R. Berno, *Seneca e la semantica della pienezza*, «Bollettino di studi latini», 38 (2008), pp. 549-566.

83 Li macera l'invidia che un altro sia potente alla vista di tutti, / e un altro sia rimirato al suo incedere tra splendidi onori.

84 Infine l'avidita e la cieca brama di onori, / che spingono i miseri uomini a varcare i confini della legge / [...] a cercare di giorno e di notte con tutte le forze di emergere / a somma potenza.

genere vitae ut currendum ad mortem esset effeceris'. Item alio loco dicit: 'quid tam ridiculum quam adpetere mortem, cum **vitam inquietam tibi feceris metu mortis**?' His adicias et illud eiusdem notae licet, tantam hominum imprudentiam esse, immo dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem. Quidquid horum tractaveris, confirmabis animum vel ad mortis vel ad vitae patientiam.⁸⁵

Il *genus vitae* che si è scelto porta alla morte. Optare per una *vita inquieta*, dove cioè vi è l'intemperanza delle passioni, significa temere la morte. Due massime sono espressamente citate. La terza non è proposta in forma di citazione, ma come se fosse un pensiero di Seneca che consegue alle prime due citazioni (*his adicias et illud eiusdem notae licet*). Quanto espresso nella terza formulazione di Seneca, dove si riporta come il timore della morte abbia come estrema conseguenza il desiderio della morte, è trattato da Epicuro nell'*Epistola a Meneceo* (124 – 127). Nella lettera di Epicuro viene mostrato come non si debba temere la morte e viene trattata la questione di chi desidera morire per sfuggire i mali della vita. La connessione del tema del suicidio con quello della smodatezza delle passioni, e quindi con la paura profonda della morte a suo fondamento, è rintracciabile nell'esempio fatto attorno all'alimentazione: si dice che chi teme di essere privato di carne nella sua dieta lo fa perché teme la morte (*Ep. Men. 126*). Il fatto che la terza formulazione non sia riportata in forma diretta, ma sia presentata come una riflessione dello stesso Seneca, è segno dell'effettiva integrazione della saggezza epicurea nel processo di pensiero attorno alla questione della morte. Senza contare l'evidente fatto che, se non fossero ritenute efficaci, tali massime non sarebbero state proposte a meditazione, quali strumenti concreti del progresso morale, non solo rispetto all'idea della morte, ma anche rispetto alla vita (*vel ad mortis vel ad vitae patientiam*). Il riferimento alla vita comporta la ponderazione di eventuali modifiche di condotta o di scelta dello stile di vita, tra le quali l'opzione del ritiro.

Anche nella Lettera 74 si trova una descrizione della turba ossessionata dalla paura della morte:

Sen. *Ep.* 74, 3-4: Illa vero maxima ex omni mortalium populo turba miserorum

85 Epicuro biasima quelli che bramano la morte non meno di quelli che la temono, e dice: «È ridicolo che tu corra incontro alla morte per disgusto della vita, quando è il tuo genere di vita che ti fa correre incontro alla morte». Similmente dice in un altro punto: «Che c'è di più ridicolo che desiderare la morte, quando ti sei reso la vita affannosa per timore della morte?». Possiamo aggiungere a questi un pensiero analogo: la sciocchezza anzi la follia umana, è così grande, che alcuni sono spinti alla morte proprio dal timore della morte. Medita su qualcuno di questi pensieri e il tuo animo sarà più forte nel tollerare sia la vita e la morte.

quam expectatio mortis exagitat undique inpendens; nihil enim est unde non subeat. Itaque, ut in hostili regione versantibus, huc et illuc circumspiciendum est et ad omnem strepitum circumagenda cervix; nisi hic timor e pectore eiectus est, palpitantibus praecordiis vivitur. (4) Occurrent acti in exilium et evoluti bonis; occurrent, quod genus egestatis gravissimum est, in divitis inopes; occurrent naufragi similiave naufragis passi, quos aut popularis ira aut invidia [...] disiecit [...] sic in his per aliquam vim accidentibus unum calamitas opprimit, ceteros metus, paremque passis tristitiam facit pati posse. Omnium animos mala aliena ac repentina sollicitant.⁸⁶

Si tratta del timore più diffuso in assoluto, che comporta uno stato d'ansia fisica (*palpitationes*), incontrollata⁸⁷, che li spinge a sospettare di ogni circostanza e a vedere la morte nelle disgrazie altrui. Proprio come gli stolti di Lucrezio, che associano erroneamente la povertà alle soglie della morte (Lucr. III 65-68), anche qui è all'opera un collegamento mentale erroneo. Nei versi lucreziani, ciò che muove il soggetto in

86 Ma la turba più numerosa degli infelici nel gruppo complessivo dei mortali è quella che è agitata dalla preoccupazione della morte, che incombe da ogni parte, poiché non c'è parte da cui non possa arrivare. Perciò come se si trovassero in un territorio nemico, volgono lo sguardo sospettoso ora qua ora là, e girano la testa ad ogni rumore: si vive in continua palpitazione se non si riesce ad espellere dall'animo questa paura. (4) Incontrerai uomini cacciati in esilio e spogliati di ogni avere; ne incontrerai altri poveri nella loro ricchezza, che è la più grave forma di povertà; incontrerai naufraghi o persone che hanno subito qualcosa di simile ad un naufragio, i quali l'invidia o l'ira popolare ha disperso [...] Così nelle disgrazie provocate da un atto di violenza se uno solo è colpito dalla sventura, tutti gli altri temono e la possibilità di soffrire dà loro la stessa angoscia di chi è stato colpito. Tutti sono scosso dai mali improvvisi altrui.

87 Rispetto agli stoici antichi Seneca amplia notevolmente la gamma degli impulsi involontari che impressionano il soggetto: brividi, vertigini, reazioni inevitabili a notizie negative, reazioni emotive suscitate dalla visione di uno spettacolo teatrale, dalla lettura di un libro, o anche la reazione di allerta che un soldato sente allo squillo di tromba (cfr. *De ira* II 2, 5-6). Questi impulsi involontari sono automatici nel senso che rispondono ad un impulso empatico: Seneca porta l'esempio dello sbadiglio, a cui è inevitabile rispondere (cfr. *De ira* II 4, 2). Tutti questi fenomeni sono detti essere *corporis pulsus* (*De ira* II 3, 2), cioè reazioni puramente corporali. Essi non appartengono alla categoria morale delle passioni, in quanto sono *primi moti non voluntarii*, cioè sono moti che non sono prodotti dalla ragione, e, in quanto non prodotti dalla ragione, non ne possono esser curati. È tuttavia a partire da essi che si generano le passioni: pur non essendo moti volontari, essi sono la preparazione alle passioni vere e proprie, che invece coinvolgono la ragione (*De ira* II 4, 1: *et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio*). Così il secondo movimento (*alter motus*) implica l'assentimento al primo moto, ed è la fase in cui è ancora possibile governare il primo moto, ormai tradotto in passione, mentre il *tertius motus* rappresenta la passione vera e propria, nel senso che il giudizio vi è sconfitto. Questa terza fase produce a sua volta delle reazioni corporee, dalle quali possiamo riconoscere la passione in atto. Il riferimento alla palpitazione fisica, che continuamente fa parte della vita di coloro che temono la morte, richiama alcuni effetti dell'ira così come descritta al suo manifestarsi. In entrambi i casi, il movimento del cuore provoca delle reazioni corporee. Il verbo *palpitare*, inteso come agitazione con riferimento al forte battere del cuore, si trova in Cic. *De nat. deor.* II 9, 24. Nel caso dell'ira il rossore del volto è causato dal sangue che il cuore fa ribollire (cfr. *De ira* I 1, 4: *multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine*). C'è insomma a livello psicologico con riferimento alla paura della morte una dimensione che passa dall'inconscio, nel senso di involontario, all'incontrollato che conduce a un giudizio erroneo sulle circostanze e quindi anche relativamente alla condotta di vita da tenere.

direzione dell'azione non è un ragionamento, un giudizio, ma un impulso immaginativo associato a emozioni forti quali *contemptus* (III 65), *formidine* (III 64), e *terrore* (III 68). Similmente accade ai protagonisti descritti nel passo senecano: quando è colpito uno, tutti quelli del suo *entourage* sono automaticamente contagiati dalla paura (*unum calamitas opprimit, ceteros metus*). È l'automaticità del contagio, espressa efficacemente anche attraverso la brevità della formula sentenziosa, a indicare l'inconsapevolezza dell'erronea associazione fatta tra il fatto che una determinata *calamitas*, che riguarda uno, debba colpire anche colui che gli è vicino, provocando in quest'ultimo il *metus*. Questo è un fenomeno che riguarda in particolar modo coloro che sono coinvolti nella vita politica. In generale, infatti, coloro che si sono dati alla conquista dei cosiddetti beni esteriori, lo hanno fatto ancora una volta per via di un inganno, di un errore di prospettiva, credendo di poter essere soddisfatti dalla prosperità. Nel passo seguente, infatti, relativo alla delusione che provano gli *homines inquieti* (*Ep.* 118, 5), quando si rendono conto di aver molto lavorato per cose da cui non traggono poi soddisfazione, sembra di risentire la voce di Torquato⁸⁸:

Sen. *Ep.* 118, 7: Tamquam ad bona feruntur decepti rumoribus, deinde mala esse aut **inania** aut **minora quam speraverint** adepti ac multa passi vident; maiorque pars miratur ex intervallo fallentia, et vulgo bona pro magnis sunt.⁸⁹

Condizione opposta a quella degli *inquieti*, la cui vita attiva è presentata, nella lettera 73, come il contesto in cui si moltiplicano i vizi, è la situazione di chi ha lasciato qualsiasi genere di impegno pubblico (*reliquit et curiam et forum et omnem administrationem rei publicae*) per ritirarsi e dedicarsi a questioni di più ampio genere (*ut ad ampliora secederet*). L'opposizione è espressa attraverso la denuncia dei

88 Cic. *De fin.* I 60: Accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalos semper impendit, tum superstitio, qua qui est imbutus quietus esse numquam potest. Praeterea bona praeterita non meminerunt, praesentibus non fruuntur, futura modo expectant, quae quia certa esse non possunt, conficiuntur et angore et metu maximeque cruciantur, cum sero sentiunt frustra se aut pecuniae studuisse aut imperiis aut opibus aut gloriae. Nullas enim consequuntur voluptates, quarum potiendi spe inflammati multos labores magnosque susceperant. / C'è poi la morte, che gli uomini vedono sempre incombere su di loro come fosse il macigno di Tantalos. Anche la superstizione, che non lascia mai tregua a chi ne è pregno. Essi non ricordano il piacere dei beni goduti in passato, non fruiscono di quelli presenti, e sono torturati dalla paura del futuro, la cui incertezza li angoscia. Quando si rendono conto che hanno lavorato inutilmente per acquisire ricchezze, potere, autorità e gloria e che tutti i beni di cui ambivano godere, ma che gli hanno valso tanta fatica, gli sfuggono senza ritorno, si lasciano andare alla disperazione.

89 Gli uomini, ingannati dall'opinione generale, corrono dietro ai cosiddetti beni; poi, quando li hanno conseguiti dopo tante fatiche, si accorgono che si trattava di mali, o di vanità, o di cose inferiori alle loro aspettative. La maggior parte degli uomini ammirano le cose da lontano, ne restano ingannati tengono in gran conto quelli che sono i beni della massa.

comportamenti antitetici adottati nei confronti del principe da parte di coloro che non sono coinvolti nella vita attiva e da parte di coloro che invece lo sono. I primi gli sono grati come al proprio genitore per la *securitas publica* di cui si fa garante, che permette loro di non mescolarsi alla dannosa turba degli *inquieti* (*itaque ii quibus multum ad propositum bene uiuendi confert securitas publica necesse est auctorem huius boni ut parentem colant, multo quidem magis quam illi inquieti et in medio positi, qui multa principibus debent sed multa et imputant*). E proprio per questo motivo essi sono anche estremamente osservanti dello *status quo*. I secondi, al contrario, sono ingrati nei confronti del principe, quando invece dovrebbero essere riconoscenti per i molti beni da lui elargiti, non ultime le *liberalitates* offerte ai fini del miglioramento della loro posizione politica e sociale (*numquam tam plene occurrere ulla liberalitas potest, ut cupiditates illorum ... exsatiat*). In più essi lo contestano. L'uomo ritirato inoltre, a differenza dell'uomo *inquietus*, poiché è libero dalla *stulta avaritia* (*Ep. 73, 7*), è connotato come *sincerus et purus*. Questa condizione di purezza, che caratterizza il ritirato, permette di stabilire una corrispondenza con la purezza (εἰλικρινεστάτη) di cui parla Epicuro nella massima 14:

Epic. RS XIV: Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῆ καὶ εὐπορία, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια.⁹⁰

L' *ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων*, la *securitas publica* di Seneca, è una condizione positiva, che permette il guadagno di una situazione favorevole che viene a consolidarsi nell'effettivo ritiro. La purezza di cui si parla qui è relativa ai beni che si possono guadagnare in virtù dell'*ἀσφάλεια ἐξ ἡσυχίας*, la condizione cioè che Seneca chiama, in *Ep. 73, 1* e *73, 10*, *tranquillo* e *pingue otium*. Si tratta, in buona sostanza, della situazione oggettiva per cui ci si può occupare di questioni sapienziali di ampio genere, che rendono il ritirato differente dall'*inquietus*: lo sviluppo di un'indipendenza interiore rispetto ai desideri e alle vane opinioni. Si tratta di realizzare lo stato d'animo che non si può conseguire nella vita attiva. Si può associare la gratitudine espressa da Seneca nei confronti del Principe per la *securitas publica* di cui è garante (condizione che Seneca sfrutta per praticare un ritiro fecondo) al «fino ad un certo punto» (μέχρι τινός) della positività della situazione di sicurezza esteriore epicurea, che si può avere quand'essa

⁹⁰ Il sostegno e l'agio offerti dalla sicurezza che fino a un certo punto s'è potuta conseguire tra / dagli gli uomini, purissima rendono la sicurezza che deriva da vita quieta e appartata dalla folla.

dipende dagli uomini: la sicurezza che dipende dagli uomini è positiva «fino ad un certo punto» nel senso che occorre pur sempre sviluppare una sicurezza interiore e l'indipendenza dai desideri.⁹¹ Essere coinvolti nella vita attiva significa inoltre esporsi maggiormente, statisticamente parlando, ai colpi della Fortuna. Di conseguenza il ritiro, l'*otium*, rappresenta un'opzione concreta per ridurre il più possibile i rischi. Chi è realmente capace di rinunciare alle aspirazioni di successo sociale, ha guadagnato uno spazio *securum ac liberum*:

Sen. *Ep.* 118, 3-4: Hoc est, mi Lucili, egregium, hoc **securum ac liberum**, nihil petere et tota **fortunae comitia transire**. Quam putas esse iucundum tribus vocatis, cum candidati in templis suis pendeant et alius nummos pronuntiet, alius per sequestrem agat, alius eorum manus osculis conterat quibus designatus contingendam manum negaturus est, omnes attoniti vocem praeconis expectent, **stare otiosum et spectare** illas nundinas nec eminentem quicquam nec vendentem? Quanto hic **maiore gaudio fruitur qui** non praetoria aut consularia comitia **securus**⁹² **intuetur**, sed magna illa in quibus alii honores anniversarios petunt, alii perpetuas potestates, alii bellorum eventus prosperos triumphosque, alii divitias, alii matrimonia ac liberos, alii salutem suam suorumque!⁹³

Seneca riconosce valore alla sicurezza esteriore che lo *status quo* rappresenta e, riportando i versi virgiliani in cui il pastore Titiro elogia la pace sociale riportata da Ottaviano, si dice ancora una volta pronto ad essere riconoscente al fautore di questa

91 Epic. RS XV: Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει.

La ricchezza naturale ha limite certo e possesso agevole. Quella che è ambita dalle vane opinioni non conosce limite né misura. Epic. *Gnom. Vat.* LXIV: Ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικούτον αὐταρκείας εὔρε θησαυρόν. Venuto al paragone rispetto alle necessità della vita, il saggio sa più elargire che ricevere, tanto tesoro d'intima sicurezza e indipendenza dai desideri possiede in sé.

92 L'aggettivo *securus*, in questo contesto, può anche essere tradotto con 'indifferente'. Il fatto di sentirsi sicuri, tuttavia, o di essere indifferenti rispetto a una situazione come quella descritta dal passo in questione, non implica un'incompatibilità concettuale. In questo caso, infatti, l'indifferenza, intesa come la capacità di rinunciare all'ambizione di acquisire poteri a vita, significa, al contempo, la messa in sicurezza di se stessi rispetto alla contropartita che tale aspirazione comporta in termini di rischi, compromessi e pericoli.

93 Chi nulla chiede e passa oltre i comizi della fortuna, caro Lucilio, è reso grande, sicuro e libero. Nel periodo elettorale, mentre i candidati si affannano nei loro templi e uno promette denaro, un altro sguinzaglia i suoi galoppini, un altro ancora consuma di baci le mani di coloro da cui una volta eletto, non si lascerà neppure toccare, mentre tutti sono in ansiosa attesa della voce del banditore, non è forse la cosa migliore starsene tranquilli a guardare quel mercato, senza né comprare né vendere? E quanto maggiormente gioirà chi guarda sicuro non i comizi per l'elezione dei pretori o dei consoli, ma quelli più importanti in cui si cercano le cariche annuali o i poteri a vita, i successi militari e i trionfi, le ricchezze o i matrimoni e i figli, o anche la salute propria o dei propri cari!

condizione. Lo spettacolo degli affanni di coloro che si espongono al commercio delle posizioni sociali con ipocrisia e malizia, e la conclusione cui Seneca giunge, ricordano la conclusione cui arriva anche Lucrezio quando, dopo aver descritto la catastrofe di violenza che l'uomo porta all'uomo e alla natura, il Poeta considera come sia meglio un tranquillo obbedire che l'ansia del governare (V 1127-1128). Così Seneca paragona l'*otium*, a cui corrisponde tale situazione di sicurezza, ad una condizione divina (*Ep.* 73, 11). Si tratta di un beneficio offerto dal *princeps* che risulta tanto più sentito quanto più se ne riesce a fare un buon uso (*Ep.* 73, 5). E il buon uso che Seneca mira a farne è appunto lo sviluppo di una libertà interiore, come appare chiaro dal passaggio in cui scrive che il saggio, che vede i beni esteriori toccare in sorte agli altri, considera questo fatto con lo stesso disprezzo e la stessa indifferenza con cui lo farebbe Giove, poiché, a differenza degli altri, è capace di esercitare la moderazione e vivere in modo frugale (*Ep.* 73, 14-15).

Come si è visto, una parte della sicurezza esterna in Epicuro si riferisce all'idea dei danni che possono derivarci dalla società per odio, invidia o disprezzo. In questo senso la cura delle rappresentazioni che di noi stessi possiamo inviare all'ambiente circostante è un dovere dell'epicureo, che Seneca adotta e raccomanda a Lucilio di seguire.

Nella lettera 14 viene spiegato come tra i mali più temibili, oltre alla malattia e alla miseria, vi sia la violenza dei potenti; Seneca consiglia quindi a Lucilio di ritirarsi dalla vita attiva per essere al sicuro. La condizione di sicurezza esterna viene qui espressa attraverso l'aggettivo *tutus*, oltre che col sostantivo *securitas*.⁹⁴ È significativo il fatto che questa lettera inizi trattando della cura che è necessario avere nei confronti del

94 Non c'è distinzione tra *tutus* e *securus* quando sono usati in senso materiale, con riferimento cioè ad una condizione di protezione esteriore. Così si trova l'uso di *securitas* nella lettera 91, 2 per descrivere un stato generale di calma politica e sociale (*ubique armis quiescentibus, cum toto orbe terrarum diffusa securitas sit*). Il termine è poi usato anche nel contesto delle calamità naturali, occasioni in cui tale condizione viene a mancare: così della Campania si dice, per esempio, che non è mai stata una regione al sicuro dal terremoto (*N.Q.* VI 1, 2: [*scil. terrae motus*] *qui Campaniam, numquam securam huius mali [...] magna strage uastavit*), male rispetto al quale è in generale difficile trovare un luogo che possa dirsi sicuro (*N.Q.* VI 1, 11: *in quo securius consistitis locum*). I due termini sono presentati come interscambiabili anche nella lettera 90, dove è descritta la condizione dei primi uomini. La primitiva sicurezza del genere umano dipendeva dall'assenza della proprietà privata, una circostanza che garantiva lo sfruttamento generalizzato delle risorse della natura: essa diveniva così l'unica e legittima protettrice di tutti (*Ep.* 90, 38: *in commune rerum natura fruebantur; sufficebat illa ut parens in tutelam omnium; haec erat publicarum opum securae possessio*). Essi risultavano inoltre meglio protetti anche rispetto a quei bisogni primari come la casa, pur vivendo in semplici capanne il cui crollo improvviso non avrebbe però causato loro i danni che si sarebbero potuti verificare vivendo in case fatte con materiali pregiati e pesanti (*Ep.* 90, 10: *Sub his tectis habitare [sed] securi*). E ancora al §16 si parla di *tutela corporis* che è più facile procurarsi quando si ricorre a cose semplici (*expedita*), cose a portata di mano (*Ep.* 90, 16: *Illi sapientes fuerunt, aut certe sapientibus similes, quibus expedita erat tutela corporis. Simplici cura constant necessaria: in delicias laboratur*). Non può non ricordare questo aspetto dei beni necessari anche la distinzione epicurea dei desideri per cui quelli che sono naturali e necessari sono facili da procurarsi.

corpo. Di tale attenzione si parla nei termini di una protezione (*Ep.* 14, 1: *tutela*) del corpo. Il criterio della condotta da adottare, quando ci si deve dedicare alla sua cura, è la consapevolezza del fatto che senza il corpo non si può vivere (*Ep.* 14, 2: *Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possumus sine corpore*⁹⁵). A patto di essere pronti a rinunciare alla vita, quando *ratio*, *fides* e *dignitas* lo richiedano, nei confronti del corpo occorre avere una *cura diligentissima* (*Ep.* 14, 2). Dopo questo discorso sull'importanza della cura e protezione del corpo, Seneca scrive che bisogna evitare i *pericula* e gli *incommoda*, e invita: *in tutum nos reducamus, excogitantes subinde quibus possint timenda depelli*⁹⁶ (*Ep.* 14, 3). Il verbo *ducere*, qui introdotto dal prefisso – *re*, indica un movimento a ritroso che è consigliabile attuare per allontanare ciò che è fonte di timore. Parimenti il fatto di pensare ai modi in cui allontanare ciò che è fonte di timore indica l'opportunità di attuare una situazione oggettiva concreta. Come Epicuro, nel caso della paura della morte di tipo 4 (cioè la paura della morte per mano di altri uomini), Seneca ritiene che il timore di un'aggressione alla vita non vada affrontato solamente attraverso un'argomentazione razionale, ma anche attraverso la messa in atto di una situazione. Seneca non sta qui consigliando di opporre semplicemente una forza interiore e un'etica intellettualistica ai fini della nostra *tutela* rispetto al male che può provenire dagli altri. Infatti egli ripartisce i *timenda* in tre specie e dichiara che il peggiore è quello che viene dagli altri uomini:

Sen. *Ep.* 14, 4: Quorum [*scil.* timendorum] tria, nisi fallor, genera sunt: timetur inopia, timentur morbi, timentur **quae per vim potentioris eveniunt**. Ex his omnibus nihil nos magis concutit quam quod **ex aliena potentia** inpendet.

A giudizio di Seneca, il male che proviene dagli altri è paragonabile, nella sostanza, alla fame, alla sete e alla malattia (*Ep.* 14, 5), ma, nei fatti, risulta più temibile, perché si presenta con mezzi esteriori, come ad esempio gli strumenti di tortura (*instrumenta doloris*), che ci sopraffanno al punto che cade vinto anche chi avrebbe potuto sopportare il dolore (*Ep.* 14, 6). Seneca dunque conclude: **demus itaque operam, absterneamus offensis**⁹⁷ (*Ep.* 14, 7). Quando non si è in grado di sopportare offese, quello che bisogna

⁹⁵ Dobbiamo comportarci così, non tanto come se dovessimo vivere per il corpo, quanto come se non potessimo vivere senza il corpo.

⁹⁶ Retrocediamo al sicuro, pensando al modo in cui possiamo allontanare ciò che provoca timore.

⁹⁷ Passiamo all'opera, asteniamoci dalle offese.

evitare è di farle, cioè bisogna evitare di esporsi in qualunque modo. Questa consapevolezza porta il saggio alla messa in atto di una situazione concreta (*demus [...] operam*). Lo stesso accade nel *De ira*, dove la proclamazione circa l'incapacità di resistere ai torti si fa precetto (*De ira* III 8, 1: *demus operam ne accipiamus iniuriam, quia ferre nescimus*⁹⁸) ed è seguita da una serie di indicazioni sulle misure da prendere per poter gestire al meglio la nostra situazione di vulnerabilità.

Gli agenti del male sono anch'essi suddivisi in tre tipologie, secondo una scala numericamente decrescente: il popolo, il senato e il principe. Tutti e tre vanno intesi come agenti politici, dal momento che viene sottolineato anche il paradosso per cui talvolta si deve temere il singolo, anziché i molti, cui sono pur stati i molti a dare il potere (*Ep.* 14, 7: *interdum singuli [scil. sunt quos timere debeamus] quibus potestas populi et in populum data est*). In primo luogo, poiché non è possibile essere amici con tutti costoro, la nostra protezione consisterà nel tentare di non averli nemici (*Ep.* 14,7). Seneca raccomanda perciò la *cautio*, e fa l'esempio del marinaio, illustrando l'atteggiamento attento che si deve avere nell'attraversare un mare in tempesta, o un mare che non si conosce, per rendere l'idea del pericolo e della prudenza necessaria quando si vogliono sciogliere i legami con il potere, e in particolare evitare l'ira dei potenti (*Ep.* 14,8). Quindi, a maggiore garanzia della sicurezza, egli invita Lucilio a non ritirarsi in maniera troppo improvvisa e diretta, e dice esattamente:

Sen. *Ep.* 14, 8: *Idem facit sapiens: nocituram potentiam uitat, hoc primum cauens, ne uitare uideatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat.*⁹⁹

Il guadagno della sicurezza è raggiungibile evitando di mettere in atto una dinamica della quale anche Epicuro rilevava una minacciosa biunivocità: chi incute timore è portato a temere (*Gnom cod. Par.*, 1168, f. 115 [= fr. 537 Usener]). Dinamica ben chiara anche a Seneca che, poco dopo aver spiegato che *pars [...] securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat*, avverte: *multis timendi attulit causas timeri posse*¹⁰⁰ (*Ep.* 14, 10). Occorre quindi non incutere timore nei potenti, destando sospetti in loro, dato che una fuga esplicita implica anche un'esplicita

98 Poiché non siamo in grado di sopportare un'offesa, facciamo in modo di non riceverla.

99 Il sapiente evita il potente che gli può nuocere, ma anzitutto si guarda bene dal manifestare questo suo desiderio di evitarlo. Una parte della sicurezza sta nel non cercarla apertamente, poiché, se uno mostra di fuggire una cosa, la condanna.

100 Molti, sono furono soggetti al timore perché a loro volta potevano far tremare gli altri.

disapprovazione dell'oggetto fuggito. Il concetto è ribadito nella lettera 22. Lucilio sembra ormai convinto del fatto che la vita politica procuri odi, inimicizie, gelosie e turbamenti; ha bisogno solo di qualche ulteriore esortazione, e qui Seneca lo prega di non offendersi se chiama a giustificazione della sua scelta ancora una volta Epicuro. Seneca offre qui un breve riassunto tratto dalla Lettera a Idomeneo. Il Romano ci lascia intendere che quest'ultimo, uomo di corte a Lampsaco, si trovava in una situazione simile a quella di Lucilio, avendo capito di doversi ritirare dagli affari pubblici e chiedendo indicazioni e consigli su come farlo nel modo più appropriato (*Ep. 22, 1: iam intellegis educendum esse te ex istis occupationibus speciosis et malis, sed quomodo id consequi possis quaeris*¹⁰¹). In tali circostanze Epicuro raccomandava anzitutto di allontanarsi dalla vita politica il prima possibile, finché ve ne fosse la possibilità, ma di farlo con grande lucidità e prudenza, scegliendo i modi e i tempi più opportuni (*Ep. 22, 5-6*). Si tratta di una cautela che riflette l'attenzione raccomandata da Epicuro nella massima 39, dove è detto di non chiudere definitivamente i rapporti con coloro che non ci sono affini, e di non affrontare apertamente coloro che invece si sono mostrati nocivi. Anche la massa indistinta può celare una minaccia di morte. Bisogna allora stare attenti a non provocare negli altri il desiderio di ciò che noi possediamo. Seneca consiglia, quindi, poiché *nemo ad humanum sanguinem propter ipsum venit*¹⁰² (*Ep. 14, 9*), di non portare con noi oggetti di valore. Inoltre, la sicurezza dal volgo (*a vulgo tuti esse possimus*) si guadagna astenendosi dal competere con loro per gli stessi beni (*Ep. 14, 9: nihil idem concupiscamus: rixa est inter competitores*¹⁰³). Seneca prosegue giustificando l'importanza di questo atteggiamento cauto, citando un antico precetto da lui non meglio specificato - che solitamente viene attribuito a Epicuro¹⁰⁴: *tria deinde ex praecepto veteri praestanda sunt ut vitentur: odium, invidia, contemptus*¹⁰⁵ (*Ep. 14, 10*).

Epicuro non ammetteva che il filosofo vivesse errando e mendicando come i cinici, voleva insomma che il filosofo avesse cura sia delle proprie sostanze, perché vi fosse sempre il necessario, sia della propria reputazione, per non essere oggetto del disprezzo altrui. Nel tentativo di mantenere un equilibrio nel suo rapporto con la società, Seneca, come Epicuro, oltre che in questa lettera 14, con riferimento al potere, anche nella 5, con riferimento al popolo, raccomanda a Lucilio di gestire le rappresentazioni esterne

101 Hai già capito che devi trarti fuori da queste occupazioni esteriori e dannose, ma domandi come tu possa riuscirci.

102 Nessuno uccide solo per uccidere.

103 Non bramiamo le stesse cose: c'è una guerra fra coloro che competono.

104 Cfr. Diog. Laert. X 119; Cic. *De fin.* I 10, 53.

105 Tre sono secondo l'antico precetto le cose da evitare: l'odio, l'invidia, il disprezzo.

che di sé rimanda all'ambiente circostante, e in particolare di non adottare un atteggiamento troppo lontano dai costumi della società, come può essere l'abito cinico. Scrive esattamente Seneca:

Sen. *Ep.* 5, 2-4: *Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conueniat. (3) Non splendeat toga, ne sordeat quidem; non habeamus argentum in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus ut meliorem uitam sequamur quam uulgus, non ut contrariam. [...] (4) Videamus ne ista per quae admirationem parare uolumus ridicula et odiosa sint.*¹⁰⁶

Il fatto che l'aspetto esteriore debba essere di gradimento alle persone richiama il conformismo epicureo, che mira a non istigare reazioni negative (*videamus, ne ista, per quae admirationem parare uolumus, ridicula et odiosa sint*). Seneca, infatti, fa una distinzione tra i pericoli accidentali e quelli intenzionali. Alcuni avvenimenti, come un incendio o un naufragio, sono contingenti, e per questo loro carattere contingente viene loro tolta la dimensione di pericolo. Gli uomini, invece, ci guardano con intenzione:

Sen. *Ep.* 103, 1-3: **ab homine homini cotidianum periculum**. *Adversus hoc te expedi, hoc intentis oculis intuere; nullum est malum frequentius, nullum pertinacius, nullum blandius. [...] (3) Tu tamen ita cogita quod ex homine periculum sit ut cogites quod sit hominis officium; alterum intuere ne laedaris, alterum ne laedas.*¹⁰⁷

Rispetto al pericolo che proviene dagli uomini, la sicurezza si costruisce fissando, a nostra volta, la nostra attenzione su di loro. Con il nostro sguardo possiamo riconoscere la nocività di cui l'altro è portatore. La possibilità di scorgere il pericolo di cui l'altro è portatore diventa la condizione necessaria dell'esistenza comune. L'occhio scruta, al contempo, per non essere danneggiato dall'altro e per non danneggiare. Viene qui posta

¹⁰⁶Nel nostro intimo tutto sia diverso dagli altri, ma nell'aspetto esteriore dobbiamo adattare ai gusti della gente. (3) Le vesti non siano splendenti, ma neppure sporche. Non cerchiamo vasi d'argento con cesellature d'oro massiccio, ma neppure dobbiamo considerare segno di frugalità la mancanza di ogni oggetto prezioso. Preoccupiamoci che la nostra vita sia, non contraria, ma migliore di quella del volgo. [...] Badiamo piuttosto che gli atteggiamenti attraverso i quali vogliamo ottenere ammirazione, non siano ridicoli o odiosi.

¹⁰⁷Il pericolo quotidiano viene all'uomo dall'uomo. Ecco il pericolo da cui tu devi premunirti e che non devi mai perdere d'occhio. Non c'è un male più frequente, più ostinato, più insidioso. [...] (3) Così il pensiero del pericolo che ti può derivare dall'uomo rimandi al pensiero del dovere verso l'uomo: osservare l'altro per non esserne feriti e per non ferirlo.

una regola di reciprocità, ma il senso dell'attuazione di questo atteggiamento propende molto più in direzione prettamente cautelativa, dato che, in ultima analisi, lo sguardo sull'altro ci salva dall'inganno, ma non dal danno (*Ep.* 103, 4: *sic vivendo quid consequaris? non te ne noceant, sed ne fallant*¹⁰⁸). Così l'ideale, ancora una volta, è il ritiro. La lettera prosegue consigliando il ritiro nella filosofia:

Sen. *Ep.* 104, 4: Quantum potes autem **in philosophiam recede: illa te** sinu suo **proteget**, in huius sacrario eris **aut tutus aut tutior**. Non arietant inter se nisi in eadem ambulantes via. Ipsam autem philosophiam **non debebis iactare**; multis fuit periculi causa insolenter tractata et contumaciter: tibi vitia detrahat, non aliis exprobrat. Non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat ut quidquid non facit damnare videatur. Licet sapere **sine pompa, sine invidia**.¹⁰⁹

Tale ritiro o è sicuro o è più sicuro (*aut tutus aut tutior*), e questo perché la filosofia non è un bene ambito da molti. Di conseguenza, ritirarsi per praticarla significa sottrarsi dalla competizione che provoca scontri fra tutti gli altri (*non arietant inter se nisi in eadem ambulantes via*). Ma, nell'optare per questa scelta di vita, non bisogna farsi notare. Molti, infatti, si sono troppo esposti e si sono resi invisibili agli altri (*multis fuit periculi causa*) per aver ostentato la loro scelta di vita (*Ipsam ... philosophiam ... iactare*) e per aver diretto verso il prossimo quanto dev'essere diretto verso se stessi (*tibi vitia detrahat, non aliis exprobrat*). Una fonte ulteriore di pericolo è inoltre mostrare di non accettare i costumi e le usanze, poiché si metterebbe così in atto una dinamica di disprezzo reciproca, simile a quella del sospetto reciproco già richiamata nella lettera 14, 8 (*non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat ut quidquid non facit damnare videatur*). In ultima analisi, stare nascosti permette di non provocare reazioni malsane negli altri (*sine pompa, sine invidia*). Inoltre, solamente nella vita ritirata si possono conoscere adeguatamente le persone che possiamo considerare amiche. E per avvertire Lucilio sull'importanza della diffidenza, soprattutto per quanto riguarda gli uomini *occupati*, cita ancora una volta una massima epicurea: *'ante' inquit 'circumspiciendum*

108 Vivendo così, quale vantaggio ne avrai? Sfuggirai agli inganni, se non alle offese.

109 Per quanto ti è possibile, rifugiati nella filosofia. Essa ti proteggerà accogliendoti al suo interno, dove sarai o sicuro o più sicuro. Non possono urtarsi se non quelli che percorrono la stessa strada. Ma non dovrai vantare troppo questa filosofia; per molti è stata causa di pericolo averla esercitata con insolenza e orgoglio: essa elimini i tuoi vizi, non li rimproveri agli altri. Non ti allontani dai costumi pubblici, né agisca come se tu stessi condannando tutto ciò che tu stesso non fai. Si può essere saggi senza mostrarlo e, quindi, senza invidia.

*est cum quibus edas et bibas quam quid edas et bibas'*¹¹⁰(*Ep.* 19, 10).

Come abbiamo visto, secondo Epicuro la sicurezza esterna è un bene primario che è facile da soddisfare, nella misura in cui si è capaci di gestire i propri desideri. Cibo e bevande, beni di primaria necessità e naturali, non sono difficili da reperire. Coloro che si accontentano infatti di nutrirsi con pane e acqua raramente si troveranno nella condizione in cui il loro desiderio è insoddisfatto. Così Seneca, riprendendo la *Sentenza Vaticana* 25¹¹¹, presenta la povertà come un bene da perseguire: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas*¹¹² (*Ep.* 4, 10). Per completare la citazione, e spiegare in che cosa consiste la legge di natura, Seneca riprende quanto si trova nella *Sentenza Vaticana* 33¹¹³, ove si dice che la natura prescrive di non soffrire la fame, la sete e di non avere freddo, ricercando beni la cui caratteristica principale è di essere facili da reperire (l'εὐπόριστόν¹¹⁴ epicureo è tradotto con le seguenti formulazioni: *parabile, ad positum, ad manum est*¹¹⁵). Afferma ancora Seneca che, alla nascita, non si possiede niente, eppure si vive una situazione di soddisfazione, ma che in seguito nulla sembra poter placare la sete di possesso (*Ep.* 20, 13: *nos regna non capiunt*¹¹⁶). Egli ritiene dunque necessario esercitarsi a scegliere la povertà, al fine di attivare la capacità di limitazione dei desideri. Questo esercizio consiste nel dedicare alcuni giorni in cui ci si priva dei *confort* di cui si dispone, per prepararsi a sopportare la povertà come fosse cosa facile. Quando si realizza la condizione in cui si riescono a limitare i desideri, e la si considera facile, si consegue la *securitas*:

Sen. *Ep.* 20, 12-13: Ceterum magnae indolis est ad ista [*i.e. ad paupertatem*] non properare tamquam meliora, sed praeparari tamquam ad facilia. Et sunt, Lucili, facilia; cum vero multum ante meditatus accesseris, iucunda quoque; inest enim illis, sine qua nihil est iucundum, securitas.¹¹⁷

110«Prima ancora di vedere che cosa stai mangiando o bevendo», egli dice, «devi esaminare attentamente con chi mangi e bevi».

111Epic. *Gnom. vat.* 25: Ἡ πενία μετρούμενη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὀριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία./ Povertà commisurata al fine naturale è ricchezza grande: ricchezza ove non sia misura è grande povertà.

112È una grande ricchezza una povertà ordinata secondo la legge di natura.

113Epic. *Gnom. vat.* 33: Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσεται. Grida la carne: non soffrir fame, non soffrir sete, non soffrir freddo. Questo chi ha e spera di avere anche con Giove può contendere in felicità.

114Cfr. Epic. *Ep. Men.* 130; *RS* 15; 21.

115Cfr. *Ep.* 4, 10.

116 Neppure un regno basta a saziare i nostri desideri.

117 È indizio di animo grande non affrettarsi ad abbracciare al povertà come fosse la condizione migliore, ma prepararsi a viverla come cosa facile a sopportarsi. E sarà non solo facile, caro Lucilio, ma anche dilettevole, se ci avviciniamo a lei dopo aver a lungo meditato, perché c'è in questa condizione di vita un senso di sicurezza senza il quale non ci può essere alcun diletto.

La sicurezza esteriore che Seneca raccomanda, quindi, e le modalità della sua attuazione, appaiono rispecchiare il motivo epicureo riassunto nella nota formula *λάθε βιώσας*. Tale dottrina mira al raggiungimento dell'atarassia, e sua condizione necessaria, ma non sufficiente, è la sicurezza esterna. In questo senso anche Seneca pone la *securitas publica* offerta dal Principe come condizione preliminare alla realizzazione di una condizione di sicurezza ulteriore, che si consegue non competendo nelle arene pubbliche per i beni ricercati dai più, ovvero moderando le proprie aspirazioni e controllando le proprie paure. Nelle relazioni con gli altri si mantiene un grado di precauzione che nega ogni forma di estremismo esteriore, dall'aspetto all'atteggiamento. Tuttavia, se il vivere nascosto epicureo andrebbe compreso entro i tre assunti generali propri alla morale del Giardino¹¹⁸, il ritiro senecano incontra certamente il primo assunto, mentre il secondo viene da lui concepito in termini stoici, come vedremo più avanti; il terzo, invece, non è contemplato.¹¹⁹

1.2.2. Giustificazione dell'integrazione della dottrina epicurea

1.2.2.1. L'azione su riserva e il rovesciamento

A ben guardare, pare proprio che Seneca abbia adottato, nelle prime lettere, il perfetto stile di vita epicureo. Si è ritirato dalla vita pubblica, limita lo sforzo intellettuale a ciò che è più salutare per una mente inquieta, coltiva le sue amicizie entro una piccola cerchia di appassionati della filosofia con cui si sente in affinità e comunica col mondo esterno scrivendo lettere.¹²⁰ Tuttavia, per quando riguarda la tematica di nostro interesse, la ricerca della sicurezza, è importante notare che questo stesso Seneca si preoccupa di aggiungere che le medesime idee che egli sta mutuando da Epicuro sono sostenute anche dagli stoici.

Nella lettera 14 – dove si sostiene l'importanza della *tutela corporis*, in associazione all'idea che la violenza proveniente dagli altri uomini è da considerarsi il male più

118 Esso avrebbe, infatti, un rilievo terapeutico; andrebbe connesso con la teoria della limitazione dei desideri, poggiante, a sua volta, sulla distinzione degli stessi in naturali e necessari, naturali, ma non necessari, né naturali, né necessari; e si fonderebbe, infine, sul principio del piacere, criterio che sta alla base di ogni scelta e di ogni avversione.

119 Come spero di dimostrare nella parte successiva, il terzo assunto ha alla base la concezione dell'*οικείωσις* epicurea; Seneca fa invece rientrare la sicurezza esteriore entro la dinamica dell'appropriazione stoica.

120 Cfr. J. Wildberger, *The Epicurus trope and the construction of a letter writer in Seneca's Epistulae Morales*, in *Seneca Philosophus*, ed. by J. Wildberger, M. Colish, Berlin-Boston, 2014, pp. 431-461, qui p. 442.

temibile, dopo la malattia e la miseria, per cui si raccomanda un cauto ritiro e di non competere per gli stessi beni con il volgo – la questione dell'opportunità per il saggio di prendere parte alla vita politica viene accennata e poi rimandata, come spesso accade in Seneca, ad una trattazione futura, di cui, però, non troveremo un'esposizione esplicita nel prosieguo delle *Lettere*. Negli ultimi paragrafi, dopo aver chiarito che è bene evitare l'odio, il disprezzo e l'invidia, Seneca esorta: *nos reducamus [...] ad philosophiam* (*Ep.* 14, 10-11). L'attività presentata come opposta a quella filosofica è la professione che Seneca ha esercitato per anni, l'eloquenza forense, che ci mette in condizione di essere troppo esposti, vuoi al disprezzo, vuoi all'eccessiva considerazione, che nuoce al pari del disprezzo (*Ep.* 14, 10-11). La retrocessione dall'attività pubblica verso la filosofia va fatta *tranquille modesteque* (*Ep.* 14, 11). E il senso di questi termini è decisamente quello del ritiro epicureo, un ritiro, cioè, dove non si prende una posizione politica e non ci si espone. Ciò si può dedurre dal fatto che, a questa osservazione, segue l'obiezione di Lucilio, che, parafrasata, suonerebbe più o meno così: «Oh Seneca! Che cosa mi stai raccontando? E allora che cosa ne facciamo di quel Catone che pur assunse un atteggiamento filosofico, ma per nulla moderato (*modeste philosophari*)?»¹²¹. A questa obiezione Seneca risponde minimizzando lo sforzo di Catone e sostenendo l'inutilità della sua azione: sia la vittoria di Pompeo che quella di Cesare avrebbero comunque portato ad una stessa forma di dominio, che non contempla l'intervento del *sapiens* nella vita politica. Tuttavia non si tratta di una denuncia del regime monarchico, poiché Seneca fa qui riferimento anche ad anni precedenti a quelli di Catone, in cui, egli afferma, per il saggio non era comunque possibile intervenire politicamente. Ed è a questo punto che si richiama agli stoici *qui a re publica exclusi secesserunt* (*Ep.* 14, 14). Essi diedero una funzione precisa a questo ritiro, quella di *humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa* (*Ep.* 14, 14), ovvero lo piegarono allo studio della natura umana e alla fissazione delle leggi attorno a tale natura, condizione e studi che li mettevano anche al riparo dalle offese dei potenti. Inoltre consigliarono, come Epicuro, di non turbare i costumi del popolo, né di cercare di attirarne l'attenzione con maniere di vita originali. Lo stesso ragionamento si ritrova anche nella Lettera 68, dove Lucilio ha ormai maturato la decisione del ritiro e Seneca esprime la propria approvazione al riguardo. A questo punto l'importante è che Lucilio si ritiri senza attirare l'attenzione (*Ep.* 68, 1: *absconde te in otio, sed et ipsum otium absconde*¹²²): il

121 Sen. *Ep.* 14, 12: 'Quid ergo?' inquis 'videtur tibi M. Cato modeste philosophari?'

122 Nasconditi nel ritiro, ma nascondi anche il ritiro stesso.

suo ritiro dev'essere tale da non provocare effetti sugli altri (*malo ignoscas otio meo quam invidias*¹²³). Questi dettami, ora stoici, permettono di guadagnare la sicurezza esteriore, o rappresentano almeno il tentativo di raggiungerla:

Sen. *Ep.* 14, 15: 'Quid ergo? **utique erit tutus qui hoc propositum sequetur?**'
Promittere **tibi hoc non magis possum** quam in homine temperanti bonam valetudinem, et tamen facit temperantia bonam valetudinem. Perit aliqua navis in portu: sed quid tu accidere in medio mari credis? **Quanto huic periculum paratius foret multa agenti molientique, cui ne otium quidem tutum est?**[...] **Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat.**¹²⁴

Similmente nella lettera 22, dove sono citati i consigli di Epicuro a Idomeneo quanto al ritirarsi secondo modi e tempi consoni, vengono chiamati a testimoniare anche gli stoici, secondo i quali non a tutti i costi si perseguirà la vita attiva:

Sen. *Ep.* 22, 8: Ne illud quidem quod existimas facturum eum faciet, ut ambitiosis rebus inplicitus semper aestus earum ferat; sed cum viderit **gravia** in quibus volutatur, **incerta, ancipitia, referet pedem, non vertet terga, sed sensim recedet in tutum.**¹²⁵

In entrambe le lettere, il ritiro viene presentato come un'opzione praticata anche dagli stoici. Caratteristica principale della scelta circa la modalità d'azione sono le circostanze. L'impegno di Catone è vano, perché il suo intervento nulla cambia nella sostanza dei fatti: quello che egli non ha compreso è che si trattava solamente di scegliere un padrone (*Ep.* 14, 13: *dominus eligatur*). Ugualmente il ritiro consigliato a Lucilio non è un precetto assoluto, ma dettato dal delinarsi di una situazione ambigua e potenzialmente pericolosa (*gravia, incerta, ancipitia*).

La sicurezza esteriore, tuttavia, nonostante tutte le precauzioni prese, non è qualcosa che può essere garantito, né la ricerca di questa garanzia è il fine ultimo. E questo appare

123 Preferisco tu abbia a perdonarmi il ritiro, piuttosto che a invidiarmelo.

124 «Dunque sarà tutto sicuro chi seguirà un tale sistema di vita?» Non posso garantirtelo in senso assoluto, come non garantisco la salute ad un uomo temperante, sebbene la temperanza contribuisca al benessere fisico. Una nave può affondare nel porto; pensa tu che cosa avverrà in alto mare. Se nemmeno la vita ritirata è del tutto sicura, quanto più grave sarebbe il pericolo, se uno fosse molto attivo e intraprendente? [...] Infine il saggio, in tutte le cose, guarda non al risultato, ma alla bontà della decisione presa.

125 Né tutto preso nelle ambizioni della vita pubblica, vorrà sopportarne sempre le tempeste, come tu pensi: ma quando si sarà accorto della situazione grave, incerta ed equivoca in cui si dibatte, comincerà ad indietreggiare e, senza volgere le spalle, a poco a poco si metterà al sicuro.

chiaramente dal sopra citato passo della lettera 14,15, dove Seneca spiega a Lucilio che, pur praticando i precetti della scuola epicurea, che sono simili a quelli della scuola stoica, non è certo che si otterrà la sicurezza esteriore, ma d'altronde non è il risultato ciò che conta, bensì l'aver messo in atto i mezzi necessari per ottenerlo, ovvero aver agito nella maniera più conforme alla sapienza (*Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat*). Il modo in cui Seneca sta cercando di comportarsi, e che sta suggerendo anche a Lucilio, rientra nell'ambito dei κατήκοντα: quelle azioni convenienti proprie dell'aspirante saggio che, perseguendo l'ideale di una vita conforme a natura, si muove nel dominio delle cose preferibili, cercando di fare le scelte più opportune, in questo caso optando per l'atteggiamento cauto e il ritiro, poiché stimati più convenienti alle circostanze. I preferibili fanno parte di quei valori che l'uomo tende a ricercare per natura, come l'integrità fisica, la salute, la forza. Una volta raggiunta la maturità morale, questi valori entrano a far parte della cerchia degli indifferenti. Per essi, tuttavia, si può ancora esprimere una certa preferenza, in quanto, da un lato, rimangono conformi a natura e, dall'altro, non sono ricercati come beni desiderabili di per sé stessi, ma in funzione delle circostanze. E soprattutto essi sono ricercati come conseguenza di una valutazione razionale che conferma o muove la tendenza naturale iniziale, ad esempio quella della preservazione fisica. Mentre il bene è ciò che si ricerca (αίρετόν, *expetendum*), il preferibile è ciò che si prende o si accetta (ληπτά, *sumenda*) in seguito ad un ragionamento giustificabile razionalmente (εὐλογος, *verisimile*):

SVF III 131 = Stob. Ecl., II, 7, 50, p. 75, 1 segg. Wachsmuth: Διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἰρετόν καὶ ληπτόν. Αἰρετόν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὀρμῆς αὐτοτελοῦς κινήτικόν, <ληπτόν δὲ ὃ εὐλογίστεως ἐκλεγόμεθα>.¹²⁶

L' ἐκλογή, il tipo di scelta che riguarda i preferibili, differente dal tipo di scelta che il saggio è in grado di operare (αἴρεσις), è in atto quando una serie di valutazioni sono state fatte. La dinamica relativa al modo di effettuare queste valutazioni si trova spiegata nel passo seguente:

SVF III 124 = Stob. Ecl., II, 7, 7f pp. 83-85 Wachsmuth: Πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν. Τὴν δὲ ἀξίαν λέγεσθαι τριχῶς, τὴν

¹²⁶Dicono ch'è differenza tra ciò ch'è da ricercare e ciò ch'è da prendere. Da ricercare è ciò che è capace di suscitare attrazione perfetta; <da accettarsi ciò che scegliamo in base a ragionamento>. Cfr. anche SVF III 132 = Cic. *De fin.* IV, 14, 39. Per il *verisimile*, cfr. Sen. *Ben.* IV 33, 1-4.

τε δόσιν καὶ τιμὴν καθ' αὐτὸ καὶ τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ· καὶ τὴν τρίτην, ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζῶην ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας. Κατὰ τὸ ἀνάλογον δὲ καὶ τὴν ἀπαξίαν τριχῶς φασὶ λέγεσθαι, ἀντιτιθεμένων τῶν σημαινομένων τοῖς ἐπὶ τῆς τριττῆς ἀξίας εἰρημένους. Τὴν δὲ δόσιν φησὶν ὁ Διογένης κρίσιν εἶναι, ἐφ' ὅσον κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ ἐφ' ὅσον χρεῖαν τῇ φύσει παρέχεται. Τὸ δὲ δοκιμαστόν, οὐχ ὡς λέγεται τὰ πράγματα δοκιμαστὰ παραλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς δοκιμαστὴν φαμεν εἶναι τὸν τὰ πράγματα δοκιμάζοντα· τῆς οὖν ἀμοιβῆς τὸν τοιοῦτόν φησι δοκιμαστὴν εἶναι.¹²⁷

Il valore (ἀξία) si riferisce qui alle cose che sono conformi a natura. Il valore in sé è definito per opposizione al valore relativo o di scambio. Viene inoltre introdotta la nozione del valore selettivo, o fondante una scelta (ἐκλεκτικὴ ἀξία), cioè quel valore in funzione del quale, date le circostanze, noi preferiamo una cosa piuttosto che un'altra. Questa valutazione non è creazione di valore, ma la capacità di riconoscere la sua conformità alle tendenze naturali del soggetto. Ciò appare evidente dal fatto che δόσις sembra qui significare un atto di pensiero procedente ad una valutazione, da intendersi non solamente come un giudizio, ma una scienza vera e propria¹²⁸. La valutazione fondante l'ἐκλογή procede da una conoscenza del soggetto, o meglio dal riconoscimento all'interno del soggetto delle sue tendenze naturali (come spiega Cicerone l'*aestimabile* non è tal che ha un peso proprio che gli valga l'*aestimatio*¹²⁹), ad esempio quella di proteggersi. La selezione dei preferibili dietro stima (τούτων ἐκλεκτικόν) è un'opzione prevista dall'ordine naturale, dalla divinità, affinché si possano effettuare le scelte migliori, cioè quelle secondo natura, quando si agisce sulla base di un'incertezza di fondo di tutto ciò che può capitare, a causa del fatto che non conosciamo l'ordine universale nel suo sviluppo d'insieme. Così scrive Epitteto:

127 Tutte le cose secondo natura hanno in sé un valore e tutte le cose che sono contro natura hanno in sé un disvalore. Il valore si può distinguere in tre tipi, la stima (δόσις) e il valore di per se stesso, il ricambio di una cosa pregiata, e una terza forma che Antipatro chiama «selettiva», cioè quella per cui, date certe cose, noi scegliamo fra di esse quelle che sembrano offrirci di più al confronto di altre, per esempio la salute anziché la malattia, la vita anziché la morte, la ricchezza anziché la povertà. Analogamente, in tre tipi si può suddividere il disvalore, nei significati opposti a quelli enunciati per il valore. Diogene dice che la stima equivale a un giudizio sulla misura in cui una cosa è secondo natura o offre una utilità secondo natura. Quanto all'espressione «pregiato» (δοκιμαστόν), non bisogna intenderlo nel senso che si sottopongano le cose a esame circa il loro pregio; intendiamo che colui che valuta una determinata cosa ne sia in certo modo esaminatore, in quanto un uomo siffatto sa valutare la portata dello scambio.

128Cfr. A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973, p. 69-70.

129Cfr. Cic. *De fin.* III 6, 20.

Epic. *Diss.* II 6, 9-10: διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρῦσιππος λέγει ὅτι ‘μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ἦ τὰ ἐξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφουεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ’ ὁ Θεὸς ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δέ γε ἦδεν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὄρμων ἂν ἐπ’ αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὄρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι’.¹³⁰

Se si applica tale dinamica, il ragionamento di Seneca ci appare essere il seguente: «se io sapessi per certo che Zeus ha previsto per me di morire sotto la spada di Nerone, il mio collo si protenderebbe da solo, fino a spingere la carne calda contra la punta fredda e affilata del ferro imperiale, ma poiché il futuro non mi è noto, e finché non è noto nemmeno a te, o lettore mio Lucilio, agisci seguendo la natura, sii prudente e cerca la tua stessa protezione, dato che le circostanze spingono a guardarsi le spalle con sospetto, tenendo sempre a mente che *consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat*». Questa scelta, per quanto conforme all'istinto di conservazione, per quanto ragionevole e zelantemente praticata, non garantisce che Zeus non voglia proprio la mia morte. Tuttavia, quando le circostanze sono tali per cui il risultato non è assicurato, la scelta dei preferibili che si effettua secondo il criterio di ragionevolezza, in seguito, cioè, alla valutazione razionale di ciò che è conforme a natura, rappresenta il modo di agire più giusto.

La ricerca di un bene esteriore come quello della sicurezza rientra inoltre nelle azioni che il saggio intraprende su riserva. Quindi, pur attuando il necessario per proteggersi da una situazione esteriore, egli non si mette in condizione di dipendere dall'esteriorità, cioè non rischia di incorrere nella frustrazione di aver perseguito ciò che non dipende da noi.

La riserva, o eccezione, è una nozione logico-etica, un espediente di cui fare uso nella gestione degli impulsi. Si tratta di una nozione che risale a Crisippo¹³¹, ma che è soprattutto presente presso gli autori di epoca imperiale. La parola greca in oggetto, ὑπεξαίρεσις, è resa in latino da Seneca con il termine *exceptio*. Tale resa ha il merito di ricalcare esattamente il senso del vocabolo greco, che andrebbe quindi inteso come l'atto di prendere qualcosa (αἰρεῖν, *capere*) per farne uscire un'altra (ἐξ, *ex*), cioè l'atto di

¹³⁰Per questo dice giustamente Crisippo: «finché non mi sia chiaro il futuro, mi attengo alle cose di miglior natura per poter raggiungere ciò che è secondo natura; la divinità stessa mi ha formato atto a scegliere queste cose. Se sapessi che è fissato dal destino che io abbia una malattia, sarei portato dall'impulso a cercarla. Anche il piede, se avesse facoltà di comprendere, sarebbe portato per impulso a infangarsi».

¹³¹Cfr. SVF III 564 = Stob. *Ecl.* II 115, 5 W.

sottrarre o fare un'eccezione.¹³² La nozione può essere considerata alcune volte come sottintesa (Sen. *De Ben.* IV 39, 4: *tacita exceptio*; IV 34, 4: *praesumit animo*), e può essere introdotta con periodi ipotetici negativi (*nisi*). Alla base dell'azione su riserva si trovano due assunti pratici: il fatto di non desiderare nulla che sia contrario alla volontà di Zeus e la consapevolezza dell'impossibilità di conoscere concretamente la volontà di Zeus. Di conseguenza, avere in mente questi due assunti permette, nella pratica della riserva, di prepararsi rispetto alle cose del mondo esteriore, cioè rispetto alle cose che non sono in nostro potere. Si tratta di evitare di produrre attaccamento rispetto alle aspettative che si hanno circa l'esito di un'azione, dal momento che non si è in grado di prevedere lo sviluppo della catena degli eventi che ci riguardano. L'impulso accompagnato da riserva si distingue perché l'assenso non viene dato ad una proposizione *hormetica* di forma semplice, ma a proposizioni di forma condizionale. In questo modo l'impulso del soggetto è trasformato dall'aspirazione di «essere al sicuro domani, cioè non aggredito» a quella di «esserlo, a meno che Zeus non voglia altrimenti». Di conseguenza a livello etico l'agente viene sempre messo al riparo da eventuali frustrazioni. Ciò che è del tutto coerente anche a livello logico, essendo gli stoici promotori di una logica di proposizioni condizionali.¹³³ Il saggio non si troverà mai impreparato rispetto all'incertezza degli avvenimenti, poiché, se assente a proposizioni condizionali, qualunque cosa accada, esse si rivelano sempre vere. Per dimostrare ciò, Brunschwig si serve del criterio di Filone, per cui una proposizione condizionale risulta falsa se, e solo se, il suo antecedente è vero e il suo conseguente falso. Pertanto la proposizione condizionale «se Zeus non vuole altrimenti, io sarò al sicuro domani, cioè non aggredito» risulterà vera se domani sarò effettivamente in

132 Cfr. J. Brunschwig, *Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la «reserve» au «renversement»*, in *Les stoïciens*, éd. par J. B. Gourinat, Paris 2005, pp. 357-380, qui p. 360. Brunschwig suggerisce inoltre, sulla base della coincidenza etimologica tra greco e latino, che una traduzione più pertinente della nozione nelle lingue moderne si avrebbe seguendo l'esempio di Seneca, e cioè rendendola in francese con il termine «exception», che spiega meglio l'idea di «à moins que» e di «unless» di cui la nozione si fa portatrice. La nozione di riserva è inoltre oggetto di uno studio approfondito da parte di B. Inwood, *Reason and human action in early stoicism*, Oxford 1985, pp. 119-126 e pp. 165-175; vi sono poi anche gli studi V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1977³, p. 87 e n. 3, p. 146, 157 e n. 5, p. 158; P. Hadot, *La citadelle intérieure*, Paris 1992, pp. 209-216, 220-224; A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973, p. 72; T. Brennan, *Reservation in Stoic Ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 82 (2000), pp.149-177. Seguo per lo più l'interpretazione di Brunschwig, che rappresenta, per lo meno a mia conoscenza, la pubblicazione più recente, nonché l'interpretazione cui mi sento più affine, dove per altro sono raccolti anche spunti critici relativi alle pubblicazioni precedenti. Quest'ultimo periodo andrebbe però sbrogliato, gerarchizzato, semplificato e riscritto Brunschwig fornisce inoltre il *corpus* completo dei testi riportanti la nozione; per quanto riguarda Seneca essi sono: *De Ben.* IV 34, 3-5; IV 39, 3-4; *De tranq. an.* 13, 2-3.

133 Cfr. J. Brunschwig, *Sur deux notions cit.*, p. 364.

buona salute, poiché il conseguente risulterà vero. Se invece domani non sarò al sicuro, se cioè sarò aggredito, la conclusiva si rivela falsa, ma la sua antecedente, dato che «Zeus ha voluto altrimenti», risulta vera, quindi la proposizione condizionale nel suo insieme risulta sempre vera. Insomma gli impulsi condizionali, il cui esito è fatto dipendere da un'ipotesi, risultano sempre soddisfatti.

All'atto pratico la riserva si applica anche nel caso in cui intervengano degli ostacoli. Colui che si serve della riserva, nel momento in cui incontra un impedimento rispetto ad un impulso iniziale, è logicamente condotto ad abbandonare tale impulso. Il testo di riferimento, che spiega questa dinamica – che secondo Brunschwig si riassume nell'adozione di un bi-condizionale, per cui la formula che la traduce è: «se, e solamente se, non si presenta un ostacolo qualunque, allora è conveniente che io compia una certa tale azione» – è il seguente:

Sen. *De ben.* IV 39, 3.4: Ad cenam, quia promisi, ibo, etiam si frigus erit; non quidem, si nives cadent. Surgam ad sponsalia, quia promisi, quamvis non concoxerim; sed non, si febricitavero. Sponsum descendam, quia promisi; sed non, si spondere me <in> incertum iubebis, si fisco obligabis. Subest, inquam, **tacita exceptio: si potero, si debebo, si haec ita erunt.**¹³⁴

Se le circostanze cambiano, ad esempio il sopraggiungere di una malattia o di condizioni meteorologiche avverse, il saggio, ostacolato rispetto alle proprie intenzioni iniziali, perde l'impulso a perseguirle.

Rispetto alla questione dell'effettivo guadagno della sicurezza esteriore, questo espediente mi pare messo in atto da Seneca allorché, pur avendo avviato una serie di precauzioni finalizzate a garantirgli la sicurezza – indicazioni fornite anche all'amico Lucilio – egli rimane nella consapevolezza che tale guadagno non dipende da lui (Sen. *Ep.* 14, 15: '*Quid ergo? utique erit tutus qui hoc propositum sequetur?*' *Promittere tibi hoc non magis possum [...] consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat*¹³⁵). Quindi il saggio avrà l'impulso di proteggersi, nella consapevolezza che l'esito delle azioni intraprese potrebbe non riuscire, o a meno che non sopraggiunga una qualche

134 Andrò ad un banchetto, dato che l'ho promesso, anche se farà freddo, ma non ci andrò se nevicata. Mi alzerò da tavola, anche se ancora non ho digerito, per andare ad uno spozializio, dato che l'ho promesso, non ci andrò se sarò febricitante. Mi porterò garante, dato che l'ho promesso, ma non verrò se vorrai farmi impegnare per una somma indeterminata o nei confronti del fisco. È sempre sottintesa, lo ripeto, una tacita riserva: se potrò, se avrò il dovere di farlo, se le circostanze sanno sempre quelle.

135 «Dunque sarà tutto sicuro chi seguirà un tale sistema di vita?» Non posso garantirtelo in senso assoluto [...] Il saggio in tutte le cose, guarda non al risultato, ma alla bontà della decisione presa.

circostanza che gli impedisca tale proposito. Un esempio dell'egemonico che dirige i propri impulsi verso un fine con riserva mi sembra si possa rintracciare nella lettera 14. Viene qui raccomandata la tutela del corpo soprattutto in relazione alla violenza che proviene dagli altri uomini, ma Seneca aggiunge che essa andrà perseguita a patto di essere in grado di rinunciare alla vita in determinate circostanze, cioè a meno che non si vada contro alla *ratio*, alla *fides* e alla *dignitas* (*Ep.* 14, 2).

La nozione mi sembra inoltre all'opera anche per quanto riguarda la scelta del ritiro. La sicurezza è ricercata nell'*otium*, il quale implica la rinuncia all'attività politica. La partecipazione alla vita politica è un'insegnamento stoico, raccomandato «a meno che» qualche ostacolo non intervenga a impedirla. Tra gli ostacoli individuati da Seneca vi è la poca autorità o la poca forza politica connessa con l'impossibilità costituzionale di una partecipazione e l'assenza della salute fisica. Un'eco del *si potero, si debebo, si haec ita erunt* della *tacita exceptio* del passo sopra richiamato, che esplica l'azione su riserva (*De ben.* IV 39, 3.4), mi sembra rintracciabile nella seguente affermazione circa le condizioni di partecipazione alla vita politica:

Sen. *Ep.* 68, 1: nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine¹³⁶

Complementare alla nozione di riserva è la nozione di rovesciamento (*περιτροπή*) che si trova introdotta esplicitamente accanto alla *ὑπεξαίρεσις* da Marco Aurelio:

Marco Aurelio V 20: Καθ' ἕτερον μὲν λόγον ἡμῖν ἐστὶν **οἰκειότατον ἄνθρωπος**, καθ' ὅσον εὖ ποιητέον αὐτοὺς καὶ ἀνεκτέον· καθ' ὅσον δὲ ἐνίστανταιί τινες εἰς τὰ οἰκεῖα ἔργα, ἔν τι τῶν **ἀδιαφόρων** μοι γίνεται ὁ ἄνθρωπος οὐχ ἥσσον ἢ ἡλίος ἢ ἄνεμος ἢ θηρίον. ὑπὸ τούτων δὲ ἐνέργεια μὲν τις ἐμποδισθεῖ ἄν, ὁρμῆς δὲ καὶ διαθέσεως οὐ γίνεται ἐμπόδια **διὰ τὴν ὑπεξαίρεσιν καὶ τὴν περιτροπήν**. περιτρέπει γὰρ καὶ μεθίστησι πᾶν τὸ τῆς ἐνεργείας κώλυμα ἢ διάνοια εἰς τὸ προηγούμενον καὶ πρὸ ἔργου γίνεται τὸ τοῦ ἔργου τούτου ἐφεκτικὸν καὶ πρὸ ὁδοῦ τὸ τῆς ὁδοῦ ταύτης ἐνστατικόν.¹³⁷

136 Non consigliamo di partecipare alla vita di qualsiasi Stato, né sempre, né senza un fine specifico.

137 L'uomo è per noi ciò che vi è di più prossimo. Noi dobbiamo far loro del bene e tollerarli. Ma in quanto un uomo ponga un ostacolo ai miei doveri personali, l'uomo diviene allora per me un indifferente al pari del sole, del vento, o di un animale qualunque. Anche gli indifferenti possono in alcuni casi impedire la mia attività, ma non si oppongono realmente all'impulso e alla disposizione, grazie alla riserva e al rovesciamento. In effetti il pensiero rovescia e trasforma nel suo fine proprio ogni ostacolo all'attività: ciò che sospende una tale azione di fatto la facilita; ciò che sbarrava la strada permette di percorrerla.

Gli ostacoli che possono presentarsi e impedire una qualche attività non per questo si presentano come opposti ai nostri impulsi e alle nostre disposizioni. Quindi, se il nostro impulso iniziale è quello di essere impegnati nell'attività politica, cioè di prenderci cura del prossimo, tale impulso non è suscettibile di scomparire, esso verrà piuttosto reindirizzato attraverso un'operazione di pensiero. La riserva agisce, in una prima fase, come segue: «Parteciperò alla vita politica, se qualche circostanza non lo impedisce. Qualche circostanza lo impedisce, dunque non parteciperò alla vita politica». Una volta spento l'impulso alla partecipazione politica, si presenta la seconda fase, quella del rovesciamento, cioè la trasformazione/sostituzione del primo impulso in un altro impulso. Il rovesciamento funge così da attivatore o stimolatore di un'altra attività. Se dunque la riserva prende atto dell'ostacolo, il rovesciamento si serve dell'arresto dell'impulso iniziale per opporvi un'altra virtù. Questa dinamica appare, nella sua applicazione, molto chiara se prendiamo in considerazione un passaggio di Epitteto:

Epict. *Diss.* III 20, 9-12: Ἔστιν οὖν ἀπὸ τούτων ὠφεληθῆναι; — Ἀπὸ πάντων. — Καὶ ἀπὸ τοῦ λοιδοροῦντος; — Τί δ' ὠφελεῖ τὸν ἀθλητὴν ὁ προσγυμναζόμενος; τὰ μέγιστα. καὶ οὗτος ἐμοῦ προγυμναστῆς γίνεται· τὸ ἀνεκτικόν μου γυμνάζει, τὸ ἀόργητον, τὸ πρᾶον.¹³⁸

In virtù di questa dinamica trasformativa delle circostanze ad opera della ragione, anche Seneca sosterrà nel *De providentia* che ciò che proviene dall'esterno e ci appare come un male, non è, in realtà, un male. Scrive a questo proposito Brunschwig: «nous sommes ici dans le registre de la réserve et de ce qu'elle permet d'obtenir: en interprétant comme une partie du dessein providentiel l'obstacle qui s'oppose à la satisfaction de ma tendance naturelle, je parviens à entendre en moi l'impulsion qui me porte à la satisfaire, sans pour autant que j'éprouve nécessairement une tendance positive dans le sens opposé»¹³⁹.

Da un lato, quindi, stando al modo di funzionare della riserva, la sicurezza esteriore è qualcosa che è da ricercare, ma la cui aspettativa di ottenimento, vincolata al *deo volente*, non sottopone l'individuo ad una insoddisfazione dell'impulso alla propria

¹³⁸È possibile beneficiare di tutte queste cose [*i.e.* la malattia, la morte, l'infermità]? – Sì, di tutte. – Anche dell'uomo che ci insulta? – Ma quale beneficio procurerà l'allenatore all'atleta? Il più grande. Così anche colui che mi insulta diventa il mio allenatore: mi allena alla pazienza, all'assenza di collera, alla dolcezza.

¹³⁹J. Brunschwig, *Sur deux notions* cit., p. 379.

protezione. Dall'altro, il rovesciamento permette di concepire il ritiro, entro cui è da ricercarsi la sicurezza, come una dimensione non costrittiva, ma costruttiva delle circostanze che ci troviamo a dover gestire.

1.2.2.2. *La funzionalizzazione della ricerca della sicurezza esterna: un momento dell' οἰκείωσις*

Secondo quanto sostenuto da Seneca, infatti, il ritiro dei suoi maestri stoici è anch'esso determinato da una circostanza particolare, l'esclusione, cioè, dalla *res publica*. Seguendo non solo il loro esempio, ma anche la loro dottrina¹⁴⁰, la partecipazione alla vita politica si presenta secondo carattere selettivo: *nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine*¹⁴¹ (Sen. *Ep.* 68, 1). Coerentemente con questo assunto, Seneca svolge un ragionamento parallelo nel *De otio*:

Sen. *De otio* III 2-4: *Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diuersa uia mittit. Epicurus ait: 'non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit'; Zenon ait: 'accedet ad rem publicam, nisi si quid impeditur.' Alter otium ex proposito petit, alter ex causa; causa autem illa late patet. Si res publica corruptior est quam <ut> adiuuari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in superuacuum nec se nihil profuturus impendit; si parum habebit auctoritatis aut uirium nec illum erit admissura res publica, si ualetudo illum impedit, quomodo nauem quassam non deduceret in mare, quomodo nomen in militiam non daret debilis, sic ad iter quod inhabile sciet non accedet. Potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ullas experiatur tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, uirtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt.*¹⁴²

140 Sen. *Tranq. an.* 1, 10: *Promptus [sim positus] sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit. Prontamente e con disciplina sequo Zenone, Cleante, Crisippo; dei quali tuttavia non ci fu nessuno che accedesse direttamente alla politica, ma nessuno che non mandasse a farlo i propri seguaci.*

141 Non consigliamo di partecipare alla vita di qualsiasi Stato, né sempre, né senza un fine specifico.

142 Le due scuole degli epicurei e degli stoici son in grandissimo dissenso anche su questo argomento, ma entrambe, per vie diverse, indirizzano alla vita appartata. Epicuro dice: «il saggio non prenderà parte alla vita dello Stato, a meno che non intervenga qualche novità straordinaria», Zenone dice: «prenderà parte alla vita dello Stato, a meno che qualche impedimento non glielo impedisca». L'uno cerca la vita ritirata di proposito, l'altro per un motivo particolare, ma quel motivo è molto ampio. Se lo Stato è troppo corrotto perché lo si possa soccorrere, se è nelle mani dei malvagi, il saggio non si adopererà invano, né si sacrificherà senza poter minimamente essere utile; se avrà poca autorità o scarse forze e lo Stato non sarà intenzionato ad accoglierlo, se la cattiva salute lo ostacolerà, come non calerebbe in mare una nave sconquassata, come non si arruolerebbe per il servizio militare essendo

Sono molti gli elementi che possono condizionare la partecipazione del saggio alla vita politica. Almeno due di questi possono spiegare per quale ragione l'intervento di Catone viene considerato vano: un grande dilagare della corruzione e del male, intesi anche come l'incrinarsi degli sviluppi politici in modo tale da determinare il fatto che la repubblica non sia pronta ad ammettere il saggio. Ci interessa rilevare che, fra gli altri, uno degli elementi presi in considerazione è proprio la valutazione delle circostanze che potrebbero eventualmente condurci in pericolo nel caso ottimale per il coinvolgimento politico (*antequam ullas experiatur tempestates*). E soprattutto la visione del ritiro epicureo così come presentato da Seneca, che è ricercato in principio (*'non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid interuenerit'*), mentre quello stoico è frutto di una scelta conseguente ad una valutazione (*'accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit'*).

In prima istanza, quindi, il ritiro è motivato da una valutazione delle circostanze e dalla conseguente volontà di esercitare una precauzione. Ma la necessità di gestire la propria messa in sicurezza viene rovesciata, ovvero riceve una funzione positiva: essa è fatta rientrare entro una dinamica della cura di sé, che implica a sua volta l'indirizzamento degli sforzi relativi alla propria tutela verso un bene comune. Come spiega Laurand, commentando il passo seguente del *De otio*, le circostanze possono obbligare ad una sorta di movimento a ritroso dell'*οἰκειῶσις*, per cui la spinta naturale che dalla cura di sé porta alla cura di coloro che ci sono prossimi viene invertita:

Sen. *De otio* III 5: Hoc nempe ab homine exigitur, ut **prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi**. Nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium. Quomodo qui se deteriorem facit non sibi tantummodo nocet sed etiam omnibus eis quibus melior factus prodesse potuisset, sic quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest quod illis profuturum parat.¹⁴³

invalido, così non intraprenderà una strada che saprà essere per lui impraticabile. Anche colui dunque cui tutto è impregiudicato, prima di sperimentare alcuna sciagura, può rimanere al sicuro e darsi subito alla virtù e trascorrere una vita completamente ritirata, coltivando le virtù che possono essere praticate pure da chi si tiene del tutto lontano dalla vita pubblica.

143 All'uomo si richiede appunto questo, che giovi agli altri uomini, se è possibile, a molti, se no, a pochi, se neanche questo può avvenire, giovi a chi gli è più vicino, se non è possibile a se stesso. Difatti quando si rende utile agli altri compie un'opera di interesse comune. Come chi diventa peggiore è dannoso solo a sé, ma anche a tutti coloro ai quali avrebbe potuto giovare, se fosse diventato migliore, così chiunque renda un buon servizio a sé, perciò stesso giova agli altri, poiché prepara un uomo che in futuro potrà essere loro utile.

Prosegue Laurand: «Le mouvement rétrograde de l'*oikeiosis* coïncide avec son extension, dans la mesure où s'élargit un moi qui découvre la coïncidence de son intérêt propre avec celui de les hommes et l'harmonie naturelle qui lie une âme à celles des autres hommes [...] En somme l'*otium* est par nature politique, dans une philosophie où la nature est pensée en des termes politiques: il ne s'agit pas d'une naturalisation de la politique mais d'une politisation de la nature.»¹⁴⁴ Un'analogia è riscontrabile tra questo passo, dove viene operato il restringimento dei cerchi concentrici dalla sfera più ampia (*multis*) a quella minima (*sibi*), e il passo sopra citato di Marco Aurelio (V 20) dove si dice che l'uomo è per noi ciò che vi è di più prossimo, che nei rapporti col prossimo noi dobbiamo far loro del bene, ma che qualora si verifichi un ostacolo rispetto a tale impulso dobbiamo affrontarlo con riserva e rovesciamento. Il rovesciamento operato da Seneca, che richiama qui la dinamica dell'*οικείωσις*, finisce per mantenere comunque il fine e il dovere che l'uomo si prefigge, cioè beneficiare il prossimo, poiché, come nota anche Voelke¹⁴⁵, i cerchi concentrici dell'appropriazione – dall'amore di sé all'amore degli altri – finiscono per coincidere, e di conseguenza, che li si faccia procedere per allargamento o restrizione, si arriva allo stesso risultato.

Il perseguimento dell'interesse proprio dell'individuo, in questo caso la ricerca della sicurezza, porta a percorrere la dinamica dell'*οικείωσις* a ritroso, ma è da essa stessa che prende avvio. La dinamica dell'*οικείωσις*¹⁴⁶ comporta lo spostamento d'accento tra la materia e la forma del comportamento intenzionale. Nelle prime tappe del suo sviluppo, questo comportamento è orientato e finalizzato da e verso ciò che può favorire la conservazione e lo sviluppo dell'individuo, ad esempio l'alimentazione o il riparo, e ciò che può nuocervi. Importa ottenere questi beni esteriori, la cui assenza rappresenterebbe una frustrazione per l'individuo. In questa fase si tratta di praticare un'attività selettiva, che privilegia il contenuto di ciò che è selezionato. Il primo attore di questa fase è un'impulso (*ὄρμη*, *impetus*) che dirige i movimenti del corpo. Ciò è ben descritto da Seneca, il quale mostra come ogni essere è capace di seguire questo impulso a mettersi

144V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris 2005, p.131.

145 Cfr. A. J. Voelke, *L'idée de volonté* cit., p. 113.

146 In quanto segue mi rifaccio agli studi di S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in *Problems in stoicism* ed. by A. A. Long, London 1971, pp. 114-149; A. J. Voelke, *L'idée de volonté* cit.; G. Striker, *The role of oikeiosis in stoic ethics*, «Oxford studies in ancient philosophy», 1 (1983), pp. 145-167; R. Radice, *Oikeiosis* cit.; J. Brunschwig, *Les stoïciens*, in AA. VV. *La philosophie grecque*, dir. par M. Canto-Sperber, Paris 1997, pp. 517-562; M. A. Zagdoun, *Problèmes concernant l'oikeiosis stoïcienne*, in *Les stoïciens*, éd. par J. B. Gourinat, Paris 2005, pp. 319-334; V. Laurand, *Stoïcisme et lien sociale. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris 2014.

in movimento, ad attivarsi, a rialzarsi quando cade. Nella lettera 121 Seneca descrive minuziosamente l'esattezza della percezione che gli animali hanno di se stessi e racconta in maniera estesa l'impulso innato alla difesa che è presente in loro (Sen. *Ep.* 121, 21-23 *quomodo omne animal pernicioso intellegere cogatur [...] [scil. Natura] nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit*). Il riferimento agli animali è trasponibile al mondo umano; ciò pare evidente dallo spostamento del soggetto della dinamica dell'appropriazione nel passo seguente, che prima è l'animale, poi l'uomo, più precisamente l'uomo Seneca stesso:

Sen. *Ep.* 121, 17-18: Primum sibi ipsum conciliatur **animal**; debet enim aliquid esse ad quod alia referantur. Voluptatem peto. Cui? mihi; ergo mei curam ago. **Dolorem refugio. Pro quo? pro me; ergo mei curam ago.** Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura. Haec animalibus inest cunctis, nec inseritur sed innascitur. Producit fetus suos natura, non abicit; et quia **tutela certissima ex proximo est, sibi quisque commissus est.**¹⁴⁷

Negli animali queste tendenze sono perfette (Sen. *Ep.* 124,18: *ad ea quae videntur secundum naturam magnos esse animalibus impetus*¹⁴⁸), tuttavia secondo la loro natura, che non è razionale al pari di quella umana. Invece l'accordo perfetto con la natura è proprio dell'essere ragionevole, al quale è dato sapere perché, entro quali limiti e in che modo bisogna agire (Sen. *Ep.* 124,20: *Haec enim rationalibus solis contingunt, quibus datum est scire quare, quatenus, quemadmodum*). Di conseguenza, anche l'innata tendenza alla difesa e alla cura di se stesso sarà realizzata dall'essere umano secondo la ragionevolezza che gli è propria. Nello sviluppo dell'individuo umano, quindi, nel suo passaggio all'età adulta, l'attività selettiva non è più guidata dal contenuto, ma dalla forma, cioè la coerenza razionale e la costanza con cui vengono effettuate le selezioni. L'impulso diventa un impulso ragionevole (o ragionato). Così la frustrazione che istintivamente si cerca di evitare nell'azione di cura di se stessi, non deriva, in questa fase, dal non aver raggiunto l'oggetto ricercato per la propria conservazione, ma semmai dal non aver perseguito la ricerca secondo la modalità propria della ricerca. Ciò che

147 Anzitutto l'animale si adatta a se stesso come individuo, perché bisogna che ci sia un oggetto a cui riferire le altre attività. Cerco il piacere? Per chi? Per me. Dunque prendo cura di me stesso. Fuggo il dolore: per chi? Per me. Dunque prendo cura di me stesso. Se faccio tutto per la cura che ho di me, è segno che antepongo al tutto la cura del mio essere. Questo istinto è in tutti gli animali non derivato, ma innato. La natura mette al mondo i suoi nati, ma non li getta allo sbaraglio, e poiché il guardiano più sicuro è quello che sta più vicino, ognuno è affidato alla tutela di se stesso.

148 Le bestie hanno potenti impulsi verso ciò che si presenta secondo natura.

L'individuo ricerca non è l'obiettivo della sua azione (σκοπός), ciò che cerca (il suo τέλος) è la perfezione propria con cui mira a tale obiettivo, anche se non dovesse raggiungerlo. Basta qui ricordare l'analogia che propone Cicerone (*Fin.* III 22) quando mette in relazione la descrizione del fine ultimo con l'attività dell'arciere. Colpire il bersaglio rappresenta l'attività da selezionare, ma non il fine ultimo da ricercare. Il fine ultimo da ricercare è la messa in atto di tutte le azioni possibili e necessarie per colpire il bersaglio. Si tenga ancora a mente il passo di *Ep.* 14, 15 citato sopra, dove, agendo in un modo determinato nel tentativo di raggiungere la sicurezza, se non si ha la certezza di ottenerla, si ha almeno la certezza di aver agito nel modo più corretto possibile.

Nella traiettoria dell'οικείωσις vi è un passaggio dalla fase conservativa della vita, comune a tutti i viventi, ad una fase interiore, psichica e razionale, propria degli esseri umani. La nozione di οικείωσις, corrispondendo a una spinta vitale innata verso la propria conservazione e all'idea del rapporto del soggetto con se stesso, permette di spiegare il ritiro come una presa di distanza dal mondo esteriore finalizzata alla cura di sé. Questo distacco iniziale, che si opera concretamente e si attiva in Seneca attraverso la messa in pratica di precetti epicurei, permette, in ultima analisi, di superare anche il bisogno iniziale di sicurezza esteriore. Seguendo la dinamica dell'οικείωσις, l'essere umano si rapporta agli oggetti assegnando loro un valore positivo o negativo a seconda che questi convengano o meno alla natura che gli è propria. L'assegnazione di un valore positivo al ritiro, nei termini della ricerca di sicurezza, è perciò momentaneo e finalizzato al rafforzamento di se stessi. È quanto si verifica lungo tutto il *De tranquillitate animi*, per cui a Sereno si raccomanda di ricercare se stesso lontano dalla folla e dall'attività pubblica, per poi agire correttamente quando è in pubblico. In questo ritiro momentaneo egli rafforzerà le propria dimensione interiore e sarà in grado di affrontare meglio gli eventi della fortuna., cioè tutte quelle circostanze esteriori che in un primo momento e a titolo di esercizio è consigliato evitare, ritirandosi dalla dimensione pubblica. Il ritiro è concepito come una fase di preparazione, in cui si esercita il graduale distacco rispetto alle opinioni comuni e a tutto ciò che rappresentano i beni esteriori, per arrivare progressivamente al disprezzo degli stessi ed essere così definitivamente e senza condizioni condotti *ad tuta* (Sen. *Ep.* 74, 6: *una haec via est ad tuta vadenti, externa despiciere et honesto esse contentum*¹⁴⁹).

149 Unica è la via per mettersi al sicuro. Trovare il proprio appagamento nell'onestà, disprezzando i beni esteriori.

1.3. La questione epicurea

1.3.1. L'opinione di Seneca su Epicuro

Se la sicurezza esteriore risulta sì da ricercare, ma, in ultima analisi, tale ricerca riceve una funzione particolare senza quindi essere desiderata di per sé, e se inoltre essa pare rientrare entro un assetto etico-pratico decisamente stoico, per quale ragione Seneca ha avuto bisogno di presentare il tema seguendo e raccomandando precetti epicurei¹⁵⁰?

Un passo della lettera 33 può in parte fornire alcune indicazioni al riguardo:

Sen. *Ep.* 33, 2: nolo illas Epicuri existimes esse: publicae sunt et maxime nostrae, sed <in> illo magis adnotantur quia rarae interim interveniunt, quia inexpectatae, quia mirum est fortiter aliquid dici ab homine mollitiam professo. Ita enim plerique iudicant: apud me Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit.¹⁵¹

Anzitutto, vi è un esaurirsi dell'insegnamento epicureo nel patrimonio generalizzato di saggezza che, al paragrafo precedente, è paragonato al sapere che si può trarre anche dalla poesia o dalla storia (*Ep.* 33, 1). In secondo luogo, viene ammesso che le massime di Epicuro hanno una capacità espressiva maggiore. Gli stoici, invece, non hanno trasmesso florilegi, ma solamente un sistema complesso (*Ep.* 33, 1: *non fuerunt circa flosculos occupati: totus contextus illorum virilis est*¹⁵²), coerente e impegnativo, che non è possibile rendere con la frammentarietà propria degli epicurei¹⁵³ (*Ep.* 33, 3: *continuum est apud nostros quidquid apud alios excerpitur*¹⁵⁴; *Ep.* 33, 5:

150Essi sono peraltro riportati con un'insistenza notevole nelle prime lettere, cfr. Sen. *Ep.* 2, 5; 4, 10; 6, 5-6; 7, 11-12; 8, 7-8; 9, 8; 9, 12; 9, 18-22; 11, 8-9; 12, 10-11; 13, 16-17; 14, 17-18; 15, 9; 16, 7-9; 17, 11-12; 18, 8-9; 18, 14-15; 19, 10-12; 20, 8-12; 21, 2-11; 22, 5; 22, 13-16; 23, 9-11; 24, 18; 24, 22-25; 25, 4-7; 26, 8-10; 27, 9; 28, 9-10; 29, 10-11; 30, 14. E ovviamente il fenomeno è molto più esteso di quanto non risulti considerando solo le massime esplicitamente menzionate, come spero di aver mostrato nella precedente parte di questa sezione relativa all'idea di sicurezza esterna. Basta poi dare un'occhiata all'*index fontium* di Usener per rendersi conto come le citazioni di Epicuro si ritrovino anche in quasi tutte le altre opere di Seneca, dalle *Naturales quaestiones*, al *De vita beata*, al *De tranquillitate animi*, al *De beneficiis*, al *De constantia sapientis*.

151Non devi attribuire a Epicuro quei pensieri che ti ho inviato: sono di dominio pubblico. e soprattutto della nostra scuola. Ma in lui si fanno notare di più, perché appaiano a lunghi intervalli e inaspettati; e fa meraviglia sentire un linguaggio virile da un uomo che fa professione di mollezza. Così, infatti, lo giudicano i più. Per me Epicuro sa essere forte anche se indossa abiti femminili.

152 Non fecero una raccolta di belle massime, ma un valido sistema filosofico.

153 Nella realtà dei fatti anche l'esposizione senecana dei precetti stoici risulta asistemica, per cui si è pensato che egli non avesse una conoscenza diretta degli antichi e che la sua dottrina provenisse per lo più da Posidonio, cfr. J. M. André, *La philosophie à Rome*, Paris 1977, p. 159; A. Setaioli, *Seneca e i greci*, Bologna 1989, pp. 258-365. Mentre Scarpat sostiene che Seneca avesse conoscenza diretta degli stoici e una preparazione dottrinale approfondita, cfr. G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1970², p. 159 e pp. 87-101.

154Presso i nostri stoici è espresso con continuità quel pensiero che presso gli altri filosofi è espresso in

<Continuando> *res geritur et per lineamenta sua ingenii opus nectitur ex quo nihil subduci sine ruina potest*¹⁵⁵). A tale frammentarietà, tuttavia, viene assegnata una funzione pedagogica. I precetti isolati, concisi, espressi in forma di verso, si imprimono più facilmente nell'animo, quando ancora non si è sviluppata la capacità di cogliere l'insieme più ampio della riflessione generale¹⁵⁶ (*Ep.* 33, 6-7). Vi è poi l'opinione di Seneca su Epicuro. Egli è riconosciuto essere un uomo solido, ma la cui dottrina non è, di fatto, solida¹⁵⁷. In virtù dell'opposizione sopra espressa tra la coerenza del sistema stoico e la frammentarietà di quello epicureo, possiamo leggere in questa opinione riferita ad Epicuro anche una sostanziale attribuzione di incoerenza al suo pensiero, ma, al contempo, anche un sincero riconoscimento alla sua persona.

Agli occhi di Seneca non vi sarebbe dunque una differenza tra la saggezza espressa da Epicuro e quella stoica, poiché le massime epicuree sono dette *publicae e nostrae*¹⁵⁸. Un'altra giustificazione consiste inoltre nella loro efficacia retorica. A questo va poi aggiunta la critica mossa agli epicurei che restano *semper interpretes, sub aliena umbra latentes* (*Ep.* 33, 8), essi non sono in grado, cioè, di esprimere un pensiero proprio. Il richiamo continuo al fondatore della Giardino sancisce la dipendenza dei seguaci, laddove la possibilità dell'indipendenza critica, che si auspica di acquisire con l'esercizio della filosofia, per essere in grado di agire correttamente a seconda delle varie circostanze, è qualcosa che è attribuito prettamente alla scuola stoica. Agli *intepretes* epicurei vengono opposti gli *auctores* stoici (*Ep.* 33, 8). L'appropriazione delle dottrine altrui, o meglio la loro espropriazione dall'appartenenza ad una scuola determinata, e la loro promozione a statuto di bene collettivo (*publicus*), appare essere un passaggio, se non necessario, più che legittimo per chi intende praticare la propria emancipazione critico-filosofica.

modo frammentario.

155Ogni suo aspetto ne richiama sempre un altro; ciascuna parte, connettendosi con l'altra, dà completezza all'opera dell'ingegno umano: niente può essere tolto senza rompere l'unità del pensiero.

156Similmente, in *Ep.* 94, 25, viene affermato come i precetti non insegnino, ma abbiano funzioni pratiche quali lo stimolo, l'avvertimento, il mantenimento della memoria; essi hanno inoltre una forza che permette di corroborare le convinzioni che derivano dagli insegnamenti generali, dai *decreta*, e di meglio illustrare questi ultimi, facendo una sorta di *zoom* sulle parti specifiche dell'insieme, cfr. *Ep.* 94, 21 e 30.

157La stima nei confronti di Epicuro può essere rintracciata anche nella polemica che Seneca apre nei confronti di coloro che interpretano male, cioè in senso volgarmente edonistico, il suo pensiero. Seneca si scaglia contro quelli che vogliono far passare per adesione all'epicureismo un atteggiamento vizioso e licenzioso, ignorando così quanto sia *sobria ac sicca* la *voluptas* epicurea, cfr. v.b. 12, 3. Più avanti, nello stesso dialogo, afferma che *in ea quidem ipse sententia sum [...] sancta Epicurum et recta praecipere*, cfr. v.b. 13, 1.

158Cfr. anche Sen. *Ep.* 21, 9.

1.3.2. La manipolazione delle sentenze epicuree

Seneca afferma che non le parole (*verba*) ma le idee (*res*) di Epicuro sono quanto vi è di importante nell'approcciarsi alle sue letture, tuttavia le idee epicuree vengono soggette a manipolazione. Uno studio sul modo in cui Seneca decontestualizza e ricontestualizza in ambito stoico le massime epicuree è stato svolto da Wildberger¹⁵⁹. Riportiamo qui un paio di esempi per mostrare il tipo di atteggiamento che Seneca mostra nei confronti dei testi provenienti dal Giardino¹⁶⁰. Un esempio fra i più eclatanti è la seguente formulazione senecana della *Sentenza Vaticana 9*:

Sen. *Ep.* 12, 10: malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.¹⁶¹

Epic. *Gnom. Vat.* 9: Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ' οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.¹⁶²

La sentenza epicurea proviene probabilmente da un contesto polemico nei confronti del determinismo, contesto entro cui potevano essere stati presi di mira gli stoici stessi. Tuttavia, Seneca trasforma il significato della sentenza e, sostituendo nel primo membro ἀνάγκη con *in necessitate vivere* se ne serve per trasmettere un messaggio differente: viene forzata l'idea per cui per nessuno è necessario vivere nella necessità, nel senso di optare per un sistema filosofico che prevede il determinismo, al fine di sostenere che non c'è bisogno di lamentarsi della necessità, (professata dal sistema stoico) dato che l'uomo può sempre sottrarvisi, commettendo il suicidio quando vuole. Che Seneca fosse invece ben consapevole della posizione epicurea, e che cioè manipolasse in maniera lucida e nel senso sopra descritto la *Sentenza Vaticana 9* sul determinismo, appare evidente da una citazione presente nel *De constantia sapientis*, dove scrive: 'Raro', *inquit*, 'sapienti fortuna intervenit'¹⁶³ (*Const. sap.* 15, 4) che corrisponde alla *Massima Capitale 16*: Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει¹⁶⁴.

Un'altro esempio di rielaborazione si trova nella quarta lettera:

159Cfr. J. Wildberger, *The Epicurus trope and the construction of a letter writer*, in *Seneca philosophus*, ed. by M. Colish, J. Wildberger, Berlin-Boston 2014, pp. 431-461.

160Cfr. J. Wildberger, *The Epicurus trope* cit., p. 440.

161È male vivere nella necessità, ma non c'è alcun bisogno di vivere nella necessità.

162Brutta cosa è la necessità, ma per nessuno è necessario essere sottoposto a necessità.

163'Raramente', dice, 'la fortuna ha a che fare col saggio'

164Raramente al saggio incombe la fortuna.

Sen. Ep. 4, 10: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas*¹⁶⁵

Epic. *Gnom. Vat.* 25: Ἡ πενία μετρομένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὀριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία.¹⁶⁶

In questo caso τῷ τῆς φύσεως τέλει viene sostituito con *lege naturae*. Epicuro sta parlando dell'aspetto fisiologico degli individui, che determina i desideri che devono essere soddisfatti per evitare il dolore fisico. Questi bisogni hanno un limite quantitativamente determinabile. Seneca, invece, sposta il τέλος naturale ad una regola più soggettiva ed empirica conforme a natura. Seneca parla della *lex naturae* quale principio etico generale riconducibile alla natura, cui il saggio si attiene nel compiere le proprie scelte di vita, ciò che è possibile poiché viene assunta l'esistenza di leggi fisiche costanti, certe e provvidenzialmente orientate.¹⁶⁷ L'espressione *lex naturalis* si trova attribuita a Zenone in Cicerone: *Zeno naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta, imperantem probibenteque contraria*¹⁶⁸(Cic. *nat. deor.* I. 14. 36). Il detto crisippeo κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὄλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν¹⁶⁹ (SVF III 12=Galen. *de H. et Plat. decr.* V 6 (168) p. 450 M) può essere ritrovato in due formule senecane: *ad illius legem exemplumque formari* e *rerum naturae adsentiri* (*v. beat.* 3, 3). Queste norme sono provvidenzialmente stabilite per la nostra salvezza dall'autore dell'universo (*Ep.* 119, 15: *id actum est ab illo mundi conditore, qui nobis vivendi iura descripsit, ut salui essemus, non ut delicati*¹⁷⁰). Esse hanno la funzione di un criterio che ci permette di distinguere tra i beni necessari e quelli indifferenti, tra il *necessarium* e il *supervacuum*¹⁷¹. Che la distorsione sia operata in modo consapevole anche in questo caso, appare evidente da quanto riporta Seneca stesso nella lettera 97, 15, dove si legge che Epicuro negava l'esistenza di una legge naturale e di una giustizia naturale. Quindi, conclude

165Grande ricchezza è una povertà regolata secondo legge di natura.

166Povertà commisurata al fine naturale è ricchezza grande: ricchezza ove non sia misura, è gran povertà.

167Un'analisi e una classificazione del concetto di «legge di natura» in Seneca si trova in B. Inwood, *Natural law in Seneca*, in *Reading Seneca*, Oxford 2005, pp. 224-248, qui p. 239.

168Zenone pensa che la legge di natura sia insieme divina e morale, vincolante per il bene e per il male.

169Vivere in conformità degli eventi naturali in senso generale, il che in fondo equivale a dire vivere coerentemente.

170L'autore dell'universo, tracciando le leggi dell'esistenza, ha avuto cura della nostra conservazione, non delle nostre raffinatezze.

171Dic quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles <leges> posuerit, quam iucunda sit vita, quam expedita illas sequentibus, quam acerba et implicita eorum qui opinioni plus quam naturae crediderunt. Di che cosa la natura ha creato di necessario, e che cosa di superfluo; quanto sono facili le <leggi> da lei fissate, quanto è gioiosa e lieve la vita per chi le osserva, quanto è aspra e difficile per coloro che credono più alle opinioni che alla natura.

Wildberger, mostrando bene quale sia l'effetto della mistura senecana: «in such a providential universe, quantitative wealth becomes a quality, a “settled poverty” characterized by the very adjective *compositus* which is used almost as a technical term in the *Epistulae morales* and denotes a mind that is both calm and well ordered because it has achieved internal and external agreement; it thus epitomize the combination of Epicurean tranquillity of mind with a stoic “structured self” which is so characteristic of the earlier part of the *Epistulae morales*».¹⁷² E ancora Wildberger osserva come l'inserimento dell'elemento epicureo nella prosa senecana non possa essere compreso come contrapposto al sistema stoico, ai fini di un confronto, o di un'integrazione, sulla base di selezioni razionali operate dal filosofo, come lo si potrebbe incontrare in un trattato. Il modo in cui l'elemento epicureo dovrebbe essere invece compreso è quello di un «intellectual drama», scritto da Lucio Anneo Seneca, che si sdoppia e diviene Seneca, il protagonista autore delle *Lettere a Lucilio*. Questo protagonista, nel procedere della sua scrittura, arriva a sviluppare un punto di vista via via più fortificato, e quindi anche più critico nei confronti dell'epicureismo, che però svolge una funzione importante nella prima fase del suo progresso morale.¹⁷³ La ricezione dei precetti epicurei risulta perciò inquadrata e compresa dall'autore delle *Lettere a Lucilio* entro il fondamentale quadro dei dogmi stoici, benché quest'ultimo sia suscettibile di una crescente corroborazione.

1.3.3. Il rapporto con la lettura e il testo scritto

Un ulteriore chiarimento su come pensare la questione della citazione e della selezione delle fonti, sul metodo di combinazione dei differenti apporti filosofici, e, quindi, circa il modo in cui Seneca svolge la propria riflessione, può essere cercato nella sua relazione alla lettura e alla produzione scritta.

Nel *De tranquillitate animi*, in un contesto polemico che denuncia la differenza tra apparenza e sostanza, Seneca distingue due modi di concepire i libri: essi possono essere oggetti estetici, simboli di affermazione politica e sociale, oppure strumenti di *studium* (Sen. *tranq. an.* 9, 5: *studiorum instrumenta, sed cenationum ornamenta*). Nelle

¹⁷²J. Wildberger, *The Epicurus trope* cit., pp. 440-441.

¹⁷³Cfr. *Ivi* p. 442. Wildberger chiarisce anche che «l'autore delle *Lettere*», il protagonista *alter ego* di Seneca, non dev'essere inteso come un doppio concreto, cioè fittizio; «l'autore delle *Lettere*» è piuttosto un aspetto dell'esternalizzazione del sé, che si produce attraverso la scrittura e la pubblicazione: non si può stabilire, cioè, una netta divisione tra l'uomo e il suo libro, cfr. *ivi* p. 432, n. 2.

Lettere 88 e 89 viene stabilita una gerarchia relativa alla tipologia di letture da privilegiare: si trova qui una sorta di competizione tra il filosofo, lo storico, il grammatico e il critico della letteratura, ma naturalmente la migliore opzione risulterà la lettura di testi filosofici. Nella *Lettera* 2, 2-4 si trova stabilito il modo in cui Lucilio dovrà selezionare le letture e gli autori a cui dedicarsi: occorre essere esigenti e scegliere sempre i *probatos*, cioè gli autori più autorevoli. Tuttavia non bisogna esagerare con la quantità dei libri scelti, né bisogna leggere troppo velocemente. Le metafore utilizzate per raccontare l'esperienza della lettura sono quelle del viaggio, dell'alimentazione e della cura medica. Tutte servono per mostrare come sia necessario effettuare scelte e selezioni e avere un programma di lettura preciso, dove la selezione si fa a livello quantitativo e qualitativo. Dalla *Lettera* 15, 6-8 si ricava come la lettura non debba essere troppo assidua: è invece necessario ricavare del tempo per assimilare i contenuti. Le circostanze in cui è opportuno leggere sono varie: si può leggere in carrozza, camminando e ci si può anche far leggere i libri. La lettura avviene a voce alta, pratica che implica un disciplinato esercizio della voce. Il tono della voce potrà variare da una modulazione dolce ad una più impetuosa, fino a che non si arriva ad una sorta di apice catartico, la cui funzione è quella di rimproverare i vizi, e che dev'essere piuttosto violento, dal momento che, al termine dell'esercizio, occorre arrestarsi e attendere il ritorno della voce. Alla lettura viene associata un'attività produttiva: nel momento in cui si legge, si può discutere il contenuto di quanto si è letto, oppure lo si può dettare. Inoltre la lettura non dev'essere frammentaria, ma integrale ed esaurire l'insieme del contesto entro cui inserisce (*Sen. Ep.* 33, 5).

Nella *Lettera* 46 l'attività di lettura ideale è descritta come un'interazione trasformativa con il testo, che si svolge in cinque tappe. La prima tappa consiste in un lento approccio, dove la curiosità del lettore è risvegliata gradualmente attraverso il gustare di piccoli pezzi volta per volta, fino al momento in cui l'attenzione del lettore viene completamente assorbita dal testo (*Ep.* 46, 1: *tamquam lecturus ex commodo adaperui ac tantum degustare uolui; deinde blanditus est ipse ut procederem longius*¹⁷⁴). Alla seconda tappa la motivazione del lettore è confermata, ma sussiste ancora qualche tentennamento rispetto alla lunghezza dell'opera, tuttavia il buon stile permette di percorrere facilmente una grande quantità di contenuti di grande interesse. Il piacere estetico gioca un ruolo nell'elevamento spirituale, passaggio che viene espresso

¹⁷⁴ Riservandomi di leggerlo in seguito con più comodo, l'ho aperto e l'ho guardato sommariamente; ma poi la lettura dei brani mi è riuscita così gradita che sono andato avanti.

attraverso la distinzione tra *delectatio* e *gaudium* (*Ep.* 46, 1: *leuis mihi uisus est, cum esset nec mei nec tui corporis, sed qui primo aspectu aut Titi Liuii aut Epicuri posset uideri. Tanta autem dulcedine me tenuit et traxit ut illum sine ulla dilatione perlegerim. Sol me inuitabat, fames admonebat, nubes minabantur; tamen exhausti totum. Non tantum delectatus sed gausus sum*¹⁷⁵). La terza tappa consiste in una risposta emotiva da parte del lettore allo stile dell'opera, nel quale sembra possibile riconoscere il carattere dell'autore (*Ep.* 46, 2: *Quid ingenii iste habuit quid animi! Dicerem quid impetus! [...] Grandis, erectus es: hoc te uolo tenere, sic ire. Fecit aliquid et materia; ideo eligenda est fertilis, quae capiat ingenium, quae incitet*¹⁷⁶). Alla quarta tappa la risposta emotiva è seguita da una valutazione critica (*iudicium*) del contenuto (*Ep.* 46, 3: *<De> libro plura scribam cum illum retractauero; nunc parum mihi sedet iudicium, tamquam audierim illa, non legerim. Sine me et inquirere. Non est quod uerearis: uerum audies*¹⁷⁷). Si tratta anche di un momento in cui ci si rende conto di come abbiamo assimilato il contenuto e si decide di intraprenderne una seconda lettura, finalizzata alla stesura di un'analisi critica scritta. La produzione di una futura analisi scritta può dunque essere considerata come la quinta tappa del processo di lettura. Infatti il libro di cui Seneca sta parlando nella Lettera 46, e che apprezza, è un libro scritto dal suo discepolo Lucilio. Gli apprezzamenti all'opera scritta possono pertanto anche essere letti come una serie di indicazioni da rispettare nel momento in cui si vuole comporre. Quindi la lettura tende ad elevarci dalla semplice curiosità nei confronti del testo e ci indirizza verso un pieno coinvolgimento con esso. C'è un passaggio da un livello estetico, necessario, ad una dimensione di esplorazione dialettica. Di conseguenza la lettura risulta sempre orientata verso un'attività dinamica e produttiva.¹⁷⁸ D'altronde non si ritrova traccia in Seneca di un ruolo assegnato alla semplice lettura intesa come attività passiva.

Questo appare evidente in modo particolare dall'associazione che Seneca stabilisce tra i libri e la memoria. La memoria è concepita come un vaso dove sono depositi i ricordi che vi figurano come sedimenti immobili. È piuttosto significativo che venga utilizzata

¹⁷⁵Mi è sembrato breve, sebbene sia tale che né io né tu possiamo agevolmente tenerlo in mano. Si crederebbe a prima vista un'opera di Tito Livio o di Epicuro. Ne ho preso tanto diletto, che l'ho letto tutto d'un fiato, da cima a fondo. Né il sole invitante, né le nubi minacciose, né gli stimoli della fame, mi hanno distolto da esso. Non ho provato solo diletto ma vero godimento.

¹⁷⁶Che autore d'ingegno, che spirito! Avrei detto che slancio! [...] Grande e nobile scrittore mantieni sempre questo indirizzo e questa via. Ha contribuito al successo anche l'argomento: bisogna sceglierlo fertile e tale che attragga a sé tutto l'ingegno e lo stimoli.

¹⁷⁷Scriverò più a lungo del libro quando ci sarò tornato sopra; ora ho scarsi elementi di giudizio, come se ne avessi solo sentito parlare e non lo avessi letto. Aspetta che lo esamini meglio e non temere: te ne darò un più ponderato giudizio.

¹⁷⁸Cfr. l'analisi della lettura e del suo risvolto pratico in attività di scrittura svolta da M. Graver, *Therapeutic reading and senecas moral epistles*, Ph.D. Diss., Brown University, Providence 1996.

la metafora greca già presente in Eschilo e in Platone, del libro per descrivere la memoria così concepita: *sed diu non retemptaui memoriam meam, itaque non facile me sequitur. Quod euenit libris situ cohaerentibus, hoc euenisse mihi sentio: explicandus est animus et quaecumque apud illum deposita sunt subinde excuti debent, ut parata sint quotiens usus exegerit*¹⁷⁹ (Ep. 72, 1). Dunque la memoria e i libri devono restituire senza modificazione i contenuti loro affidati. Successivamente l'attivazione dell'*animus* opererà la modificazione e la trasformazione dei contenuti della memoria/libro.

L'atteggiamento attivo nei confronti della lettura è esemplificato attraverso due metafore: quella della digestione e quella della produzione del miele da parte delle api (altra immagine tradizionale, di origine sofistica, ad es. Isocrate). Lo scopo della lettura è di tipo morale. Si tratta di procurarsi delle formule il cui possesso può proteggerci contro gli attacchi della *Fortuna*. Occorre avere a portata di mano un sapere che ci permetta di affrontare la morte, sia che essa giunga in modo naturale, e quindi l'idea stessa della morte, sia che essa sia una minaccia sentita proveniente da altri uomini. Tuttavia, per avere un solido possesso di questo sapere, non è sufficiente raccogliere degli *excerpta*, è necessario, invece, farne degli *auxilia* etici. Per poter divenire tali, essi devono essere oggetto di un processo di trasformazione, espresso tramite la metafora della digestione. La metafora della digestione (*Lettera* 13) esemplifica un metodo di assimilazione delle citazioni che partecipa della *meditatio* quotidiana e che si divide in tre tappe. Occorre anzitutto considerare la citazione, l'estratto che si è scelto di meditare. Questa attività è finalizzata a delucidare e a raccogliere il senso di quanto si medita. Successivamente occorre chiarire ulteriormente il senso, introducendo delle rappresentazioni concrete di quanto si legge, ovvero mettendo in scena l'idea letta attraverso l'uso dell'immaginazione. Questo processo viene finalizzato attraverso un'appropriazione, il cui segno è un giudizio di valore, e attraverso la produzione di un precetto in forma di sentenza. Questo schema mostra come il lavoro di interiorizzazione e assimilazione delle sentenze etiche sia concepito come un processo attraverso il quale un'idea, prestata a un'altra intelligenza (la maggior parte delle citazioni sono prese da Epicuro), divenga parte integrante della personalità di colui che la medita. Ciò avviene non solo grazie all'uso della ragione, ma anche dell'immaginazione, che permette di trasporre le sentenze in una dimensione di concretezza, verificandone così l'efficacia

¹⁷⁹Ma da molto tempo ho trascurato di richiamarla alla memoria, e perciò non mi è facile ricordarla. M'accorgo che mi è capitato quello che capita alle pagine dei libri che si attaccano fra loro. Dobbiamo scuotere via la polvere da tutte le nozioni che sono depositate nella nostra memoria, perché siano pronte ogni volta che bisogna farne uso.

prescrittiva. Attraverso gli strumenti retorici della *demonstratio* e dell'*evidentia* si arriva a chiarire maggiormente il senso di quanto si legge; a questo si aggiunge poi la conoscenza che proviene dalla propria esperienza. Ciò che ne esce è un messaggio rielaborato, talvolta conforme all'estetica sentenziosa che non perde né l'efficacia del senso, né l'intensità espressiva.¹⁸⁰ Un esempio di assimilazione eclettica delle letture, ai fini della loro efficacia pratica, è la figura di Catone, così come ci viene presentata nella *Lettera* 24, 6, dove vediamo come le letture stoiche gli hanno dato il coraggio di prendere la decisione del suicidio, ma sarà la lettura del *Fedro* di Platone a permettergli di sopportare gli ultimi momenti determinati da questa stessa decisione.

La lettura è un mezzo di confronto con l'alterità. Si tratta di una vera e propria frequentazione degli autori dei libri. Essa può assumere un significato profondo da un punto di vista esistenziale: nel *De brevitate vitae* Seneca ammette la possibilità di nascere a nostro volere, dimenticando i genitori naturali assegnatici dal caso e scegliendo di frequentare le opere dei filosofi del passato al fine di costituire una famiglia di elezione (*De brev.* 15, 3: *nobilissimorum ingeniorum familiae sunt: elige in quam adscisci velis*¹⁸¹). Fra gli autori che cita vi è una diversità impressionante: Socrate, Carneade, Epicuro, i Cinici (*De brev.* 14, 2), Zenone, Pitagora, Democrito, Aristotele, Teofrasto (*De brev.* 14, 5). Nella *Lettera* 64 Seneca racconta che dopo la cena, lui e i suoi invitati hanno letto un libro di Quinto Sestio, mettendosi in dialogo con il maestro del passato. Ciò è possibile se si concepisce la relazione al testo scritto, nel senso di redatto, come la riorganizzazione organica e personale del pensiero altrui, che dà luogo ad un prodotto nuovo e originale, nella misura in cui è frutto di un ripensamento vincolato anche all'esperienza soggettiva di colui che redige. Nella *Lettera* 84 Seneca si serve della metafora delle api per mostrare come si tratti di un processo che non solo è naturale, ma di cui ogni uomo è capace e che ha perciò anche il dovere di adottare. Ogni uomo possiede l'*ingenium*, una sorta di intelletto produttivo che si identifica con l'*animus*, la facoltà di raccogliere e trasformare la molteplicità degli elementi in un

¹⁸⁰L'analisi della metafora digestiva si trova in M. Armisen-Marchetti, *La digestion du philosophe. Le commentaire des citations finales dans le vingt-neuf premières Lettre à Lucilius*, «Athenaeum», 101, I (2013), pp. 221-242. Armisen-Marchetti legge la metafora come esplicitiva di una modalità letteraria latina, tuttavia vedere in questa immagine solamente un riferimento a un metodo letterario è troppo limitante poiché sappiamo che Seneca concepisce la propria opera come un contributo filosofico e non solamente letterario. Di conseguenza l'operazione letteraria deve necessariamente avere anche un risvolto e un peso specifico filosofico. Sull'importanza delle sentenze nell'opera di Seneca e il rapporto tra la produzione delle sentenze e il carattere morale del loro compositore, basato sulla critica letteraria antica (Aristotele e Quintiliano), per cui l'uso delle *sententiae* manifesta un estratto dell'esperienza dell'autore, cfr. M. T. Dinter, *Sententiae in Seneca*, in *Seneca philosophus*, ed. by M. Colish, J. Wildberger, Berlin-Boston 2014, pp. 319-341.

¹⁸¹Ci sono le famiglie degli ingegni più nobili: scegli in quale tu voglia essere adottato.

insieme coerente. Seneca spiega il criterio attraverso il quale si può giudicare il risultato come un prodotto unico. A questo proposito menziona la *ratio* e l'*adsidua intentio*: saranno quindi la ragione e uno sforzo intellettuale disciplinato a permettere di selezionare e modificare i materiali della lettura. Nella lettera non si trova un approfondimento ulteriore di questo processo di produzione, ma si può supporre un'associazione tra il richiamo alla ragione e allo sforzo di concentrazione e il metodo stoico della gestione delle impressioni - ovvero al principio secondo il quale l'ideale morale è uno stato epistemico, dove le credenze accumulate sono vere e mutualmente rinforzate attraverso una relazione logica. Come dire che è possibile filtrare le nostre letture attraverso lo stesso mezzo utilizzato per filtrare le nostre impressioni. Infatti, nelle sezioni 5-8 della *Lettera* 84, Seneca scrive che occorre fare delle distinzioni tra i discorsi, utilizzando l'*ingenium* e dando l'assenso. Per descrivere l'unità ordinata dei contenuti che si creano attraverso la propria produzione usa l'immagine del coro, dove le voci sono unificate in un insieme che è identificabile per la sua armonia. Allo stesso modo, nel nostro spirito si devono costituire delle relazioni coerenti tra i tipi di discorso (scientifico, precettivo, narrativo, etc.). Dunque, come nel caso del coro, esistono delle relazioni precise e logiche che rendono possibile il fatto di organizzare le nostre letture multiformi in un insieme armonioso. Un altro criterio di coerenza è la coscienza da parte dell'autore del futuro lettore. Seneca parla dell'importanza del *testis* quale osservatore interiore sempre presente, un osservatore che si rende sempre più concreto nel caso del genere epistolare.

La lettura, e quindi anche il rapporto con l'alterità filosofica, sfocia sempre in una composizione scritta, che dev'essere sviluppata in modo coerente, ma che riporta sempre delle reminiscenze di quanto è stato letto, sia in virtù del processo di meditazione e interiorizzazione della lettura, sia in virtù del fatto che alla lettura viene affidata una funzione prettamente morale. Mi sembra che in questo modo possiamo spiegare, da un lato, le manipolazioni delle citazioni epicuree, dall'altro, la presenza di idee epicuree non espresse in forma di sentenza, ma presenti qua e là nei testi che trattano del ritiro ai fini di una maggiore ricerca della sicurezza. Esse sono dunque il frutto di una pratica precisa, dedicata all'assimilazione della saggezza attraverso il rapporto col testo scritto. Alcuni precetti epicurei sono ritenuti ragionevolmente adottabili e integrati entro un orizzonte di pensiero cui il progrediente Seneca già aderisce. La riflessione attorno ad essi e la produzione scritta sono parte di un processo di fortificazione e di solidificazione della conoscenza che è già stato opportunamente descritto da Foucault.

Secondo il filosofo francese, raccogliere materiali differenti nell'ambito della scrittura fa parte di un processo di costruzione del sé descritto come segue: «une manière réfléchie de combiner l'autorité traditionnelle de la chose déjà dite, avec la singularité de la vérité qui s'y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l'usage [...] c'est sa propre âme qu'il faut constituer dans ce qu'on écrit»¹⁸². I precetti epicurei, quindi, ritenuti validi da Seneca, manipolati e interiorizzati attraverso la pratica scritta, servono sia all'atto pratico per orientare l'atteggiamento dell'aspirante saggio nei confronti del prossimo, sia ai fini della costituzione di un io scrivente, che risulta, per riprendere l'analisi di Wildberger e di Graver, governato e strutturato, ovvero, meglio equipaggiato, e che possa fungere da risorsa interiore ai fini della sicurezza anzitutto interiore ed eventualmente anche esteriore.

1.3.4. La questione dell'ecllettismo

Possiamo parlare di ecllettismo di fronte a un'idea della sicurezza che rientra entro una dinamica stoica della pratica etica – dove la *tutela sui* appare pienamente giustificata e rientrare entro il movimento naturale e razionale dell'appropriazione, e dove la possibilità di agire su riserva e la complementare pratica del rovesciamento permettono di ricercare la propria sicurezza senza che si cada nelle frustrazioni del suo eventuale non raggiungimento – ma che ricorre anche alla saggezza epicurea, ricontestualizzata e rifunzionalizzata secondo il quadro dottrinale di appartenenza?

Il termine ecllettismo menzionato in contesto filosofico provoca talvolta avversione e insofferenza. Effettivamente, la prima cosa cui si pensa nel menzionare la categoria di ecllettismo è il suo utilizzo nell'ambito della storia della filosofia quale categoria di tipo

182M. Foucault, *L'écriture de soi*, Paris 1983, p. 241. Affine a questa interpretazione mi sembra quella di Maso: «Permane inevitabilmente aperto uno spazio dove esigenze più radicali di tipo etico e teoretico si intrecciano, testimoniando meno l'aspirazione all'appartenenza di scuola che la volontà di rispondere a interrogativi esistenziali», S. Maso, *Lo sguardo della verità*, Padova 1999, p.83. L'interpretazione di Foucault è stata spesso oggetto di critiche, in quanto vi è sostenuta l'idea che Seneca contribuisca all'introduzione di un'innovazione ontologica relativa alla nozione di soggetto. Lo *status quaestionis* si trova in F. Citti, *Aspetti della cura sui*, in *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012, pp. 11-24. Ha recentemente preso posizione al riguardo M. Graver, che rintraccia sì nel processo di assimilazione e produzione letteraria di Seneca le tracce di un'innovazione ontologica dell'idea di soggetto, non relativa, però, alla presenza di un'innovazione della concezione psicologica, ma come la creazione di un *locus* di identità decentrato e fissato nella scrittura, che ne raccoglie quindi pensieri, ragionamenti e reazioni, rendendole disponibili anche per gli altri. Si tratta di una modalità con cui è anche possibile trascendere se stessi. Scrive Graver: «artistic achievement surpasses and ultimately replaces one's unstable and fleeting sentience within the body with an externalized self that is more consistent and more admirable as well as more stable», M. Graver, *Honeybee reading and self-scripting: Epistulae Morales 84*, in *Seneca philosophus*, ed. by M. Colish, J. Wildberger, Berlin-Boston 2014, pp. 267-293.

sintetico, quando si cerca di considerare questa stessa storia nell'insieme della sua unità e del suo sviluppo. Concepita in questo modo, essa è stata oggetto delle stesse critiche che hanno ricevuto l'hegelismo e il positivismo, ovvero «d'avoir vu seulement dans les sectes tantôt un produit arbitraire de la fantaisie, tantôt un moment nécessaire mais tout provisoire dans le développement de la pensée»¹⁸³. Secondo Bréhier, l'elettismo così pensato somiglia a un paio di occhiali, indossati per guardare alla storia della filosofia come a un insieme armonico, dove le differenze tra le sette sono in qualche modo cancellate, o dove almeno si cerca di restare al di sopra di ogni setta operando scelte e distinzioni. Ciò rinvierebbe ad una sorta di esigenza, o mania, di vedere riunita da qualche parte tutta intera la verità. C'è poi un utilizzo della categoria di tipo storiografico e, inutile specificarlo, peggiorativo. È quello di E. Zeller (*La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 6 voll., trad. it, Firenze 1950-1974) e di K. Praechter (*Die Philosophie des Altertums*, Graz 1953). Zeller, si fa erede dell'orientamento filosofico tedesco (si pensa a Kant, dopo il quale nessuno poté considerare in modo positivo una filosofia di tipo eclettico), associando questa categoria al periodo post-ellenistico, in cui si assiste alla fine dei grandi dibattiti che hanno mosso i fondatori dei differenti sistemi filosofici e, principalmente, il sistema stoico, epicureo e quello dell'accademia scettica. Si tratterebbe di un periodo che lo studioso tedesco ha giudicato di scarso valore scientifico, se non di vera e propria decadenza della teoria, dove non avveniva alcuna innovazione filosofica, ovvero un periodo dove si faceva della restaurazione filosofica. Praechter ha introdotto la distinzione tra ortodossia e eclettismo, quest'ultimo concepito sempre in modo negativo e opposto all'ortodossia. Secondo la sua interpretazione, Seneca è eclettico, allorché Epitteto è ortodosso. Un tentativo di riabilitazione della categoria è stato fatto da P. Donini¹⁸⁴, il quale fa un catalogo delle differenti utilizzazioni che si sono fatte della categoria di eclettismo e ne rigetta un impiego negativo, mostrando come, sebbene non molto numerosi, vi sono stati dei pensatori antichi che hanno esplicitamente parlato di eclettismo attribuendovi un valore epistemologico positivo (Potamone di Alessandria, Galeno, Clemente). Il punto debole dell'argomentazione di Donini sta nell'implicito fatto che, di conseguenza, solamente alcuni autori avrebbero fatto un utilizzo positivo della categoria, mentre di altri possiamo dire che sono eclettici in modo inconsapevole e maldestro. Più recentemente Albrecht ha parlato della categoria come ciò che permette di descrivere un

183 E. Bréhier, *Histoire de la philosophie. Tome première. L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris 1928, p. 28.

184 Cfr. P. Donini, *History of the concept of eclecticism*, in *The question of eclecticism*, ed. by J. Dillon e A. Long, London 1988, pp. 15-34.

miscuglio e una confusione di contenuti concettuali differenti e estranei gli uni agli altri e in cui non si tiene conto delle possibili contraddizioni tra i vari aspetti componenti questo miscuglio, dovuta a mancanza di originalità o incapacità di elaborazione del pensiero teorico¹⁸⁵. Si è dunque passati da una concezione della categoria di tipo sintetico ad una concezione di tipo analitico e peggiorativamente connotato, applicandola alla filosofia di epoca ellenistica e post-ellenistica per descrivere una tendenza filosofica che si oppone all'ortodossia di scuola e conseguentemente ha meno valore.

Sulla questione dell'elettismo in Seneca la più recente presa di posizione è quella di I. Hadot. La studiosa non ammette l'utilizzo della categoria di elettismo. In una sezione della sua recente pubblicazione, il cui titolo è già di per sé molto esplicativo, *Le soi-disant électisme*, la studiosa definisce ingiusta l'applicazione di questa categoria al pensiero senecano e allo stoicismo in generale, appoggiandosi appunto alla peggiore possibile definizione della categoria tratta dallo studio sopra citato di M. Albrecht¹⁸⁶. La ragione principale per cui questa categoria non è applicabile a Seneca risiede nel fatto che la studiosa considera la corrente stoica, dagli autori ellenici a quelli di epoca imperiale, come un blocco unico di pensatori entro cui non si danno innovazioni dottrinarie, ma si può trovare raramente qualche differente presa di posizione scaturente dalle differenti esperienze personali dei vari autori. La ragione principale per cui non si trovano grandi innovazioni dottrinali nello stoicismo imperiale risiede nel fatto che la produzione di epoca imperiale è di tipo parenetico, cioè un tipo di discorso che non permette l'esprimersi un'originalità di tipo dottrinale poiché esso si sviluppa proprio a partire dai principi generali ben definiti di una dottrina. Secondo Hadot l'originalità ha ben ragione di situarsi in seno a una tradizione determinata e nel contesto della modernizzazione di un argomento, in occasione di una polemica tra scuole o nel contesto della discussione di nuove interpretazioni di testi classici appartenenti alla scuola stessa.

L'illustre studiosa affronta la questione analizzando l'associazione fatta da Seneca tra la filosofia e i *medicamenta* nella *Lettera* 64. In questa lettera Seneca afferma come i rimedi dell'anima siano stati già tutti trovati e come a noi non resti che cercare come e quando applicarli (Sen. *Ep.* 64, 8). In altre parole, non si tratta di trovare nuovi sistemi filosofici o di modificare quelli esistenti – a rigore vi si potrebbe aggiungere al più

185Cfr. M. Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1994, p. 661.

186Cfr. I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014, p. 186.

qualcosa di originale – ma si tratta piuttosto, nell'ottica di sviluppare o praticare questi stessi sistemi, di scegliere dal complesso le soluzioni più appropriate (*eligere, relinquere*). I riferimenti alla dottrina epicurea del vivere nascosto andrebbero quindi compresi come l'applicazione dei *medicamenta* epicurei in un ben definito quadro stoico. La dottrina, infatti, non è assunta come principio da cui partire per *sviluppare* una morale alternativa, ma come mezzo per *praticare* l'etica stoica. Secondo la Hadot, non troveremo in Seneca dell'innovazione dottrinale: egli è uno stoico ortodosso quanto alle dottrine e alla metodologia a cui si appoggia, tra cui la pratica parentetica; potremo però trovare dell'innovazione metodologica quanto a quest'ultima.¹⁸⁷ Scrive dunque la Hadot: «l'originalité de Sénèque directeur d'âmes réside donc dans les aspect rhétoriques et formels de sa méthode, et la description de cette méthode reviendrait donc pour l'essentiel à faire des recherches sur la structure rhétorique de ses écrites en prose»¹⁸⁸. La stessa Hadot, tuttavia, precisa: «La règle générale – et la comparaison historique le montre bien – est que Sénèque n'a fait que suivre l'opinion de ses prédécesseurs pour ce qui est sa théorie de la direction spirituelle. Ce qui lui importe en revanche est de s'approprier réellement la doctrine que l'on emprunte à autrui, ou un choix effectuée au sein de cette doctrine, de l'utiliser sous sa propre responsabilité et de la reproduire avec se propres mots, sans pour autant se couvrir pour chaque phrase de l'ombre d'un grand nom [...] L'originalité de Sénèque [...] serait donc à rechercher [...] seulement dans leur sélection [*scil.* la sélection des doctrines philosophiques], dans leur composition et dans l'usage qui en est fait»¹⁸⁹.

Ora, stante la difesa della Hadot dell'ortodossia dottrinale di fondo in Seneca, e quindi l'esclusione di qualsiasi tipo di contraddizione concettuale dalla sua riflessione, ammessa inoltre l'appropriazione di elementi eterogenei e la loro libera riutilizzazione, e quindi un'originalità, se non teoretica, almeno parentetica (anche se, a mio parere, porre troppo l'accento sulla separazione tra pratica e teoria non è confacente al messaggio stoico di fondo, il legame tra pensiero e azione), risulta del tutto comprensibile il rigetto della categoria di eclettismo, così come definita da Albrecht, da parte della Hadot. Tuttavia, proprio in virtù del fatto che la pratica parentetica ammetta l'uso di elementi filosofici differenti e una loro inedita e innovativa combinazione, non potremmo piuttosto suggerire una ridefinizione della categoria di eclettismo, rovesciando il senso in cui ce la propone Albrecht? Non si potrebbe rivalutare il concetto di eclettismo nel

187Cfr. I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014, pp. 357-372.

188I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle cit.*, p. 365.

189Ivi p. 359-360.

senso di una categoria storiografica analitica, descrittiva e positiva, attraverso cui meglio isolare la specificità di alcuni pensatori di epoca imperiale? Non si tratta di concepirla come una categoria legata alla storia astratta delle idee e dei sistemi, separata dalle intenzioni degli autori e dall'atmosfera morale e sociale in cui il loro pensiero si sviluppa. Si tratta piuttosto di concepirla come una categoria spoglia dei pregiudizi storici ad essa legati, e attraverso la quale individuare l'originalità, la creatività e il rapporto differente degli autori di una determinata epoca con la tradizione filosofica, in termini di metodologia della pratica filosofica (appropriazione in chiave stoica di argomenti e ragionamenti provenienti di altre scuole filosofiche), dove la filosofia occupa uno spazio pratico e teorico differente rispetto all'epoca precedente, e in cui cambia anche l'identità stessa di coloro che praticano la filosofia. Nel suo contributo *The history of the concept of eclecticism*, Donini passa in rassegna le varie tipologie di eclettismo, rapportandole agli autori antichi in cui la pratica eclettica ha trovato espressione. Per quanto riguarda Seneca, lo studioso si trova a dover concludere che il suo rimane un eclettismo del tutto differente dagli altri: «In my judgment there is either no eclecticism in Seneca or there is a hint of further widening of the meaning of the term»¹⁹⁰. Ora, prendendo spunto dalla posizione volutamente aperta di Donini, e in virtù dell'esistenza di un'innovazione metodologica in ambito parenetico, che si basa sulla selezione di elementi filosofici eterogenei, non potremmo definire quello di Seneca un fecondo eclettismo parenetico?

190P. Donini, *The history of concept of eclecticism*, p. 33, in *The question of "Eclecticism"*, ed. by J.M. Dillon and A. A. Long, Los Angeles 1988, p. 33.

Capitolo secondo
La sicurezza interiore

2.1. La sicurezza interiore

2.1.1. L'influenza dell'ambiente circostante e il bisogno del distacco ai fini della stabilità interiore

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, il ritiro è guidato da un intento prudenziale. In questa scelta che Seneca non cessa di consigliare a Lucilio, possiamo, inoltre, anche vedere un riferimento alle vicissitudini personali del Filosofo, che nell'ultima parte della sua vita non ha nella cerchia politica entro cui la sua azione pubblica si svolge, alleati né sostenitori del prosieguo della sua attività alla corte di Nerone. Tuttavia, oltre a queste motivazioni, è possibile ritrovare attorno alla tematica del ritiro anche una riflessione più ampia e costante, cioè non vincolata a fatti biografici o prudenziali. Infatti, la priorità dell'*otium* non è rintracciabile solamente nell'epistolario, cioè dopo la chiusura dell'esperienza politica. Inoltre, anche nell'epistolario stesso, quando si parla del ritiro in termini della priorità che si accorda all'attività filosofica e contemplativa, emerge come esso possa essere praticato dai più giovani come dai più anziani. Senza contare che il *De otio* stesso ci risulta databile tra il 58 e il 62, e quindi scritto prima dell'effettivo ritiro, che si può datare attorno al 62¹⁹¹. In generale, non si riscontrano in Seneca mutamenti delle tematiche e delle posizioni che egli esprime nel corso degli anni. Il suo atteggiamento e le tesi di fondo appaiono invariate, mentre si possono riscontrare piuttosto mutamenti di tipo stilistico-formale. Da un lato, come abbiamo già visto, l'attribuzione di una funzione etico-politica al ritiro è frutto della strategia del rovesciamento. Dall'altro, la politicizzazione del ritiro che passa attraverso un momento etico-contemplativo di miglioramento individuale può essere compresa entro la questione della priorità accordata da Seneca allo sviluppo etico

¹⁹¹Cfr. P. Grimal, *Seneca*, trad. it., Milano 2001, pp. 297-307; M. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, p. 354; I. Dionigi, *De otio*, Brescia 1983, pp. 55-57. Un inquadramento generale sui problemi della datazione del *De Otio* si trova in R. Scott Smith, *De otio*, in *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, ed. by G. Damschen, A. Heil, Leiden 2014, pp. 147-152, qui p. 147-148.

individuale ai fini dell'assunzione di un corretto impegno sociale e civile. Nel passo già citato del *De otio* III 2-4 vengono affermati insieme i rischi dell'agire in generale e dell'agire fine a se stesso, e contestualmente, però, anche l'importanza dell'impegno ad agire. In *De otio* III 5, citato a pag. 76, viene approfondita quest'idea e viene spiegato come può anzitutto essere utile agli altri, cioè agire in modo appropriato, colui che ha buona cura di se stesso (*quomodo qui se deteriorem facit non sibi tantummodo nocet sed etiam omnibus eis quibus melior factus prodesse potuisset, sic quisque bene de se meretur hoc ipsi aliis prodest*¹⁹²). L'importanza accordata al proprio perfezionamento porta quindi a comprendere la necessità dell'*in tuto subsistere* anche come una fase imprescindibile dell'interiorità, indispensabile rispetto a qualsiasi genere di azione. Non si tratta insomma di una priorità di tipo esclusivamente strumentale, ma piuttosto sostanziale. Infatti quando Seneca sostiene che ci sono tre generi di vita (*ἀπολαυστικός, θεωρητικός, πρακτικός*):

Sen. *De otio*, VII 1-2: nec ille qui uoluptatem probat sine contemplatione est, nec ille qui contemplationi inseruit sine uoluptate est, nec ille cuius uita actionibus destinata est sine contemplatione est [...] tamen alterum sine altero non est: nec ille sine actione contemplatur, nec hic sine contemplatione agit, nec ille tertius, de quo male existimare consensimus, uoluptatem inertem probat sed eam quam ratione efficit firmam sibi.¹⁹³

egli li concepisce in una forma quasi sintetica dove il momento contemplativo funge da riferimento essenziale a tutti gli altri e soprattutto appare inscindibile dall'azione. Di conseguenza, mirando sempre e in ultima analisi all'azione e all'utilità presso il prossimo senza negare le relazioni sociali, il ritiro prudenziale è insieme ritiro ricostitutivo dell'agente morale. Il *De otio* si apre affermando il bisogno di *recedere* in vista di una protezione dalla *fluctuatio animi*. Questa oscillazione interiore è determinata dall'influenza che l'ambiente circostante può esercitare sull'individuo. In mezzo alla moltitudine la nostra indipendenza interiore è minacciata perché il criterio

192Come chi diventa peggiore è dannoso solo a sé, ma anche a tutti coloro ai quali avrebbe potuto giovare, se fosse diventato migliore, così chiunque renda un buon servizio a sé, perciò stesso giova agli altri.

193Né chi approva il piacere è privo di contemplazione, né chi si dedica alla contemplazione è senza piacere, né chi conduce un'avita destinata ad agire è senza contemplazione [...] l'uno non si dà senza l'altro: né quello si applica alla contemplazione senza agire, né questi opera senza contemplare, nel quel terzo, sul quale abbiamo espresso un giudizio negativo, apprezza un piacere inattivo, ma quel piacere che egli con la ragione rende a sé stabile.

dei nostri desideri non è dato dal valore delle cose, ma dal giudizio che la maggioranza delle persone dà delle cose. In questo caso l'insicurezza della nostra vita è dettata dalla frammentarietà dei propositi cui la affidiamo (*De otio* I, 2-3: *vita quam propositi diversissimi scindimus*). Il ritiro è quindi visto come un momento entro cui possiamo rendere più autarchica la nostra condizione psicologica che di fatto non è possibile realizzare in mezzo alla moltitudine:

Sen. *De otio* I 1: Quod <nisi> in otio non fit: tunc potest optineri quod semel placuit, ubi nemo interuenit qui **iudicium adhuc inbecillum** populo adiutore **deterqueat**¹⁹⁴.

Quando Seneca parla di *populus*, si riferisce in generale a tutte le persone che ci stanno attorno, egli intende la collettività, la somma di *multi*. In quanto tali, le persone che ci circondano sono identificabili con gli *stulti* e possono essere anche quelle a noi più care, come i genitori o i nostri stessi educatori. Sin da piccoli essi ci inducono a prendere in considerazione punti di riferimento valoriali che si rivelano essere falsi e che ci danneggiano nella misura in cui instillano in noi timori e aspirazioni che condizionano le nostre scelte di vita:

Sen. *Ep.* 94, 53-54: nocent qui optant, nocent qui execrantur. Nam et horum inprecatio falsos nobis metus inserit et illorum amor male docet bene optando; mittit enim nos ad longinqua bona et incerta et errantia, cum possimus felicitatem domo promere. Non licet, inquam, ire recta via; trahunt in pravum parentes, trahunt servi.¹⁹⁵

L'influenza dell'ambiente circostante, dai genitori alle nutrici e alle istituzioni pubbliche (ad esempio il teatro), è tale per cui l'individuo viene abituato a considerare come indispensabili una serie di beni che dovrebbero essere invece catalogati sotto la categoria degli indifferenti. Si tratta di una deviazione dalla natura tale per cui si considerano desiderabili gli onori, il potere e la gloria,¹⁹⁶ cioè tutte quelle cose che,

194Questo non avviene se non nella vita ritirata: allora si può mantenere ciò che una volta si è deciso, quando non interviene nessuno che con il concorso della moltitudine, svii il giudizio ancora debole.

195Ci nuoce chi ci fa un complimento, ci nuoce chi impreca contro di noi; come queste imprecazioni provocano in noi vani timori, con l'affetto di chi ci augura il bene ci vizia, poiché ci fa desiderare beni lontani, incerti e vaghi, mentre possiamo trovare in noi stessi il motivo per essere felici. Così non si può seguire la giusta via: ci traggono al male i genitori e gli schiavi. Cfr. anche *Ep.* 60, 1; 94, 95; 115, 11; SVF III 229 = Calc. *ad Timeum* cp 165; Epict. *Diss.* III 16, 1-4; III 167, 9-10; III 12, 12.

196Cfr. Cic. *Tusc.* III 1, 2; De leg. I 17, 47.

come abbiamo visto, fanno sì che ci esponiamo e corriamo dei rischi in attività che di fatto si rivelano essere vane.

Nel corso dello sviluppo dell'individuo vengono a costituirsi insomma due fronti che originano la nostra insicurezza: l'ambiente esterno dal quale apprendiamo una mentalità di fatto dannosa e condizionante e, di conseguenza, inevitabilmente, il nostro mondo interno la cui prima inevitabile configurazione è quella di una *mala mens* (Sen. *Ep.* 50, 7: *ad neminem ante bona mens venit quam mala*¹⁹⁷). Il fatto che gli individui siano irrimediabilmente infetti determina una tensione etica tra individuo e società. La dinamica di scambio dei vizi fa di questa tensione una sorgente inesauribile di male. In quanto singoli individui, siamo tutti portatori di male, in quanto somma di individui, diamo origine all'*ingens nequitia* (Sen. *Ep.* 94, 54), ad un male oggettivato e universalizzato, quasi una forza a sé stante generata dagli uomini, ma che sorpassa gli uomini, acquisendo un'autonomia che sfugge al loro controllo. Questa forza incontrollata deriva dal fatto che il criterio di scelta delle nostre azioni è l'abitudine e quest'ultima si basa su valori che non sono sottoposti a giudizio (Sen. *Ep.* 123, 6: *inter causas malorum nostrorum est quod vivimus ad exempla, nec ratione componimur sed consuetudine abducimur*¹⁹⁸). In questo modo ognuno si trova costantemente esposto al male che circola nell'ambiente in cui vive e tale esposizione può anche essere di natura passiva, i nostri sensi ci coinvolgono immediatamente (*exempla quae oculis atque auribus nobis ingerentur*¹⁹⁹). La διαστροφή stoica²⁰⁰ viene quindi compresa come la larga diffusione di un errore che viene perpetrato in virtù dell'assenso che la maggioranza delle persone concede all'errore stesso. In continuazione con quest'aspetto della perversione morale, vi è quello della seduzione delle cose: noi ci permettiamo, appunto perché i più lo fanno, di affezionarci a determinati oggetti, lasciandoci andare così all'instabile mondo della *Fortuna*. Questa seconda forma di pervertimento, logicamente connessa alla prima, e che ha a che fare anch'essa con la nostra relazione col mondo esteriore, si manifesta quando vengono attribuiti valori assoluti a quei moti che, nella dinamica delle attrazioni e repulsioni istintive, hanno invece un carattere funzionale. L'esempio fatto da Seneca è quello del piacere che è unito ad alcune azioni

197Nessuno perviene prima alla razionalità prima dell'a-razionalità.

198Una delle cause dei nostri mali è che viviamo secondo esempi, né ci regoliamo secondo ragione, ma siamo sviati dalla consuetudine.

199Esempi che vengono offerti ai nostri occhi e ai nostri orecchi.

200Cfr. SVF I 208 = Themistius de An. 90 b, Spengel II 197, 24; SVF III 476 = Galenus De Hipp. et Plat. decr., IV, 4, pp. 356-358 Müller; SVF III 479 = Galenus De Hipp. et Plat. decr., IV, 5, p. 366 Müller; SVF III 462 = Galenus De Hipp. et Plat. decr., IV, 4, p. 353 Müller; fr. inoltre A. Grilli, *Epicureismo, stoicismo, letteratura*, Brescia 1992, pp. 375-403.

indispensabili alla vita affinché fossero ricercate. Ma questo non ci autorizza a riconoscere autonomia al piacere, cioè ad elevarlo a valore assoluto quando il suo carattere originario è relativo ad un fine specifico (Sen. *Ep.* 116, 3). L'assolutizzazione valoriale delle cose esterne è l'espressione del male interiore degli uomini. Quando l'uomo si lega alle cose esterne egli permette il moltiplicarsi delle cause esterne di provocazione della propria instabilità poiché è automaticamente maggiormente soggetto a soffrire le passioni:

Sen. *Ep.* 85, 11: Maior erit timor, si plus quo exerceatur aut propius aspexerit, acrior cupiditas quo illam amplioris rei spes evocaverit [...] (scil. adfectus) cum causis suis crescent tantique erunt quanti fient.²⁰¹

Questa prossimità agli oggetti rende ancor più precaria la condiziona umana che è già di per sé soggetta ad un mutamento continuo che non risparmia amicizie, governi, alleanze, e naturalmente anche stati emotivi interiori per cui un piacere si trasforma in un dolore e via dicendo (Sen. *Ep.* 91, 4). Seneca, aderendo alla dottrina stoica della bontà naturalmente insita all'uomo, ritiene quindi possibile e necessario, attraverso un provvisorio ritiro, convertire la *mala mens* in una *buona mens* al fine di guadagnare una sicurezza questa volta interiore. La distruzione dei legami con il prossimo in vista di una più equilibrata ricostruzione degli stessi, attraverso, in primo luogo, la cura di sé, è, d'altra parte già presente quale strategia etica di progresso morale in Musonio e in Epitteto²⁰² e va compresa entro la dinamica antidotica dell'ἐπιστροφή, del ritorno a sé che risulta dalla liberazione delle invasioni provenienti dal mondo esterno.²⁰³

2.1.2. *La securitas come disposizione interiore*

Il ritiro può essere quindi compreso come una forma di esercizio entro cui si realizza un'autentica coincidenza tra dottrina/pensiero e azione. Vale la pena a questo proposito riportare un passaggio della Lettera 16:

Sen. *Ep.* 16, 3-6: Non est **philosophia** popolare artificium nec ostentationi

201La paura aumenterà se più a lungo e più da vicino si guarderà l'oggetto che la suscita; la cupidigia diventerà più pungente, quanto più bello sarà l'oggetto che la eccita [...] le passioni cresceranno con le cause che le produssero e acquisteranno quella forza che riceveranno dalle cause stesse.

202Cfr. Mus. XX 113, 16; 114, 19; XI 10-63, 4; Epict. Diss. III 16, 10-13. Cfr. l'analisi di V. Laurand, *Stoïcisme et lien sociale. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris 2014, pp. 49-58.

203Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituelles et philosophie antique*, Paris 1993², pp. 202-203.

paratum; **non in verbis sed in rebus est**. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia: **animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum**. Sine hac **nemo intrepide potest vivere, nemo secure [...]** **philosophia nos tueri debet**. [...] illo nunc revertor, ut te moneam et exhorter ne patiaris impetum animi tui delabi et refrigescere. Contine illum et constitue, ut **habitus animi fiat quod est impetus**.²⁰⁴

Questa pratica in cui parole/pensiero e azioni coincidono è la pratica della filosofia, pratica che si identifica con una condizione dell'animo stabile, un *habitus* che in quanto tale permette di essere *intrepidi e securi*.

Alla filosofia è assegnata la nostra difesa esteriore (*tuere*), ma coincidendo essa con un *habitus*, la difesa esteriore risulta coincidere con una condizione interiore (*intrepide ac secure*). Quando è concretamente attuata (*in rebus*), la filosofia assume un ruolo centrale nella nostra vita, ci forma, ci informa, ci dirige, mostra il criterio di scelta, ci conduce attraverso i pericoli. La serie di espressioni e verbi direttivi qui usati (*format, disponit, regit, demonstrat, sedet ad gubernaculum*) indica che Seneca si sta riferendo all'ἡγεμονικόν, ovvero, ad una certa buona disposizione di quest'ultimo. Infatti, possiamo vedere nei due passi seguenti come alla filosofia sia attribuita la missione di renderci sicuri e felici

Sen. *Ep.* 37, 3: Fit uia! et hanc tibi uiam dabit **philosophia**. Ad hanc te confer si uis saluus esse, si **securus**, si **beatus**, denique si uis esse, quod est maximum, **liber**; hoc contingere **aliter non potest**.²⁰⁵

e come questa condizione di sicurezza sia legata all'uso della *ratio*:

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

²⁰⁴La filosofia non è un'are popolare né che serve all'ostentazione: non consiste nelle parole, ma nelle azioni. Né vi ricorriamo per passare la giornata con qualche diletto, o sottrarci alla noi prodotta dall'ozio. La filosofia forma e plasma l'animo, dà ordine alla vita, dirige le azioni, mostra le cose che si debbono e quelle che non si debbono fare, siede al timone e regola la rotta attraverso i pericoli di un mare in tempesta. Senza di lei nessuno può vivere intrepido e sicuro [...]La filosofia deve difenderci [...]Torno ad esortarti e ad ammonirti di non lasciare cadere e raffreddarsi lo slancio dell'animo tuo. Sappilo regolare e rin vigorire, affinché quello che ora è solo un nobile impulso divenga una costante disposizione d'animo.

²⁰⁵Ci si fa strada. Sarà la filosofia a indicare la via. Rivolgiti a lei, se vuoi essere salvo, sicuro di te, felice; infine se vuoi conseguire il massimo bene: essere libero. Non c'è altro modo per raggiungere ciò.

perducit.²⁰⁶

Seneca giudica una cosa vergognosa che gli uomini adulti consapevoli delle proprie potenzialità etiche, siano incapaci di disporre della *ratio* e quindi in definitiva di se stessi, nei riguardi di una delle paure peggiori che condizionano la condotta umana, quando persino coloro in cui la *ratio* non è di fatto utilizzabile, cioè i bambini e i folli, non la temono e pervengono, paradossalmente, a questa positiva condizione di spirito. La *securitas* si presenta quindi come una certa disposizione psicologica individuale cui perveniamo attraverso l'uso della ragione, cioè praticando la filosofia. Infatti, gli esseri umani a differenza degli altri esseri viventi, possiedono un potere di controllo che è la ragione che permette la determinazione della propria disposizione nei confronti delle rappresentazioni e degli impulsi. Seneca presenta la *scala naturae* in *Ep.* 76, 8-11 e spiega come all'essere umano spetta il livello più alto, poiché caratteristica principale dell'uomo è appunto il possesso della *ratio* e della possibilità di perfezionarla. La *ratio perfecta*, cioè l'*animus* disposto in certo modo, per cui i suoi *impetus* divengono *habitus*, coincide con la virtù e con l'*honestum* (*Ep.* 75, 11). Nell'uomo il *logos* è caratterizzato dalla presenza del *pneuma* divino nella sua forma più elevata ed eccelsa. Il *pneuma* è un principio autonomo in grado di mantenere la propria unità. A differenza della materia la cui unità è mantenuta da un principio che non è la materia stessa, ma bensì il *pneuma*, quest'ultimo agisce all'infuori di sé e su se stesso. Secondo gli stoici infatti nulla può essere mosso da altra cosa se non la cosa stessa caratterizzata da una sua propria capacità movente intrinseca (*N. Q.* II 8, 1: *non posse quicquam ab alio moveri, nisi aliquid fuerit mobile ex semet ipso*). Questo movimento del *pneuma* è chiamato tensione (*N. Q.* II 6, 6: *quis est [...] motus, nisi intensio?*). Questa tensione ha una direzione duplice, quando si propaga verso l'esterno produce l'unità dell'essere, quando si muove in senso contrario ne produce le qualità. Il *tonos* è responsabile dell'individualità e dell'unità degli esseri. Così il *pneuma* di natura ignea costituisce l'anima corporea dell'uomo. In virtù di un'analogia con il corpo, funzionale alla descrizione della tensione, capiamo in che modo opera questa forza interiore e come possa trasformarsi in *eutonia*, generando una buona disposizione interiore: la tensione del corpo si definisce *eutonica* o *atonica* sulla base della capacità o incapacità di eseguire determinati atti cui essa presiede, lo stesso si può dire con riferimento all'anima (SVF 471 = Gal. *Hipp. et*

206 Né i neonati, né i bambini, né i dementi temono la morte ed è cosa veramente vergognosa che la ragione non sia capace di darci quella sicurezza a cui porta la stoltezza.

Plat. V 2 (160) p. 420 M.; SVF 473 = Gal. *Hipp. et Plat.* IV 6 (147) p. 367 M.). Le determinazioni che l'anima è capace di produrre e che non sono determinate da un agente esteriore, ma da essa stessa, consistono nella modificazione del grado di tensione. La tensione del pneuma è la forza che sorregge e fa procedere ogni tipo di attività. Presso l'uomo questa forza tensiva si manifesta sia nell'esercizio delle funzioni cognitive che nell'esercizio delle funzioni etiche-pratiche (*Ep.* 66, 6: *animus cogitationibus actionibus intentus*). Il *pneuma* realizza tra anima e corpo un legame integrale a livello dell'essere dell'uomo determinando una *constitutio* (σύστασις) unica di cui l'uomo ha percezione nel suo mutare, dall'infanzia all'età adulta e senile, ciò implica un mutare dell'atteggiamento etico nelle diverse età della vita, secondo una progressione che va dall'animalità alla razionalità sempre più matura (*Ep.* 121, 15: *unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia adulescenti, alia seni: omnes ei constitututioni conciliantur in qua sunt*²⁰⁷). La *constitutio*, disposizione naturale specifica che riflette nell'antropologia la fisica stoica, si identifica con il modo in cui l'anima è disposta, cioè la facoltà dominante, nel suo ruolo rispetto al corpo e quindi anche rispetto al resto delle funzioni vitali che provengono dall'insieme unitario di anima e corpo (*Ep.* 121, 10: *'Constitutio' inquit 'est, ut uos dicitis, principale animi quodammodo se habens erga corpus*²⁰⁸), poiché, infatti, le parti dell'anima, intese come funzioni determinate dell'ἡγεμονικόν (tra cui l'ἡγεμονικόν stesso, i cinque sensi, la facoltà del linguaggio e della procreazione) sono legate a parti del corpo (SVF II 836 = Aetius *Plac.* IV 21; Sen. *Ep.* 113, 23).

L'uomo è dunque un essere in continua evoluzione in cui la natura razionale si sviluppa in maniera progressiva. Il passaggio dall'evoluzione biologica a quella razionale comporta una dimensione via via più riflessiva entro cui l'uomo è portato a prendere una sempre maggiore consapevolezza di se stesso e delle sue possibilità di autogoverno. Il passo sopra citato, *Ep.* 121, 15, testimonia della presenza di un *telos* che si dispiega secondo differenti livelli: nella fase del bambino il fine morale è attuato secondo il *πρῶτον οἰκεῖον*; la fase dell'adulto è governata dai *Καθήκοντα*; per quanto riguarda il *sapiens*, essa coincide con l'attuazione piena del *logos*. Quindi la natura umana passa attraverso diverse fasi, controllate dalla natura universale e tale progressione è destinata a culminare in una natura umana che è in totale accordo con la natura universale.

²⁰⁷Ogni età ha la propria disposizione naturale costitutiva specifica: ce l'ha il neonato, come il fanciullo, come il giovane, come il vecchio; e ciascuno si adatta alla natura in cui si trova.

²⁰⁸La disposizione naturale specifica, dici, è una certa disposizione dominante dell'anima nei riguardi del corpo.

L'uomo è quell'essere che vive secondo natura nel senso che vive secondo l'ordine universale e per fare ciò deve perfezionare la propria *ratio*:

Sen. *Ep.* 124, 12- 14: hominis bonum non est in homine nisi cum illi ratio perfecta est [...]Hoc enim demum perfectum est quod secundum universam naturam perfectum, universa autem natura rationalis est.²⁰⁹

Nell'insegnamento della natura entro cui è contemplato il progresso razionale umano è compresa la difesa di se stessi e la capacità di provvedervi:

Sen. *Ep.* 121, 24: Incertum est et inaequabile quidquid ars tradit: ex aequo venit quod **natura distribuit**. Haec nihil magis quam **tutelam sui** et eius peritiam tradidit.²¹⁰

In virtù del fatto che a ogni età questa missione affidata dalla natura all'uomo varia secondo lo sviluppo razionale, variano anche gli strumenti per provvedervi. L'uomo cui si rivolge Seneca è l'uomo che ha una certa consapevolezza della propria capacità razionale, come abbiamo visto sopra, è distinto dai bambini e dai folli, e ha la volontà di liberarsi dall'influenza ambientale. La sua tutela, la sua *securitas*, consisterà quindi nell'attuazione della parte migliore di sé, della ragione appunto, e quindi nella consapevole realizzazione dell'*eutonia* psichica.

2.1.3. La gestione delle rappresentazioni

La specificità della ragione è la capacità di fare buon uso delle rappresentazioni, o impressioni, giudicandone l'opportunità secondo le circostanze. L'ἡγεμονικόν in quanto facoltà della ragione è direttivo nel senso che osserva tutto ciò che lo riguarda, le cose relative al mondo esteriore e se stesso; grazie ad una disposizione della natura esso si percepisce come un sé unico e unitario e persistente nel rapporto con le rappresentazioni entro cui si manifesta il sé e il mondo esteriore (Sen. *Ep.* 121, 16: *ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio*

²⁰⁹L'uomo non acquista il possesso del bene se non che è proprio dell'uomo se non quando la ragione è in lui perfetta [...] è veramente perfetto ciò che è tale secondo l'ordine naturale universale delle cose, cioè secondo l'ordine razionale.

²¹⁰Incerto e ineguale è ciò che l'arte trasmette; di uniforme vi è solo ciò che la natura ripartisce. Cioè niente di più che la difesa di se stessi e l'abilità a provvedervi.

*sit, conciliatio constitutionis suae eadem est*²¹¹). La possibilità di operare uno sdoppiamento tra la percezione di se stessi e la percezione del mondo attraverso le rappresentazioni è uno degli aspetti più importanti dello stoicismo in quanto permette di effettuare un distanziamento tra l'io e gli oggetti che lo circondano, dando a questi ultimi un valore relativo alle circostanze. Come abbiamo visto sopra, citando *Ep.* 85, 11, quando l'uomo si lega alle cose esterne egli permette il moltiplicarsi delle cause esterne di provocazione della propria instabilità poiché è automaticamente più soggetto a soffrire le passioni. Introducendo il concetto di rappresentazione o impressione (φαντασία, *vana species vel imago*), questa corrente filosofica offre la possibilità di mettere ordine all'interno della vita psicologia in quanto stabilisce la condizione di una relazione modulabile tra quello che è il percepire se stessi e il percepire il resto in relazione a se stessi. L'impressione (φαντασία) è una affezione che si verifica nell'anima, che in se stessa indica anche ciò che la produce (SVF II 54 = Aetius *Plac.* IV 12, 1 Dox. Gr. p. 401). Attraverso i sensi la realtà circostante viene impressa nella parte centrale dell'anima. In quanto fenomeno psichico l'impressione riunisce in sé diversi aspetti della percezione. L'ἡγεμονικόν è in grado di sintetizzare le impressioni e questa è una caratteristica prettamente umana:

Sen. *De ira* I 3, 7: Tota illorum [scil animalium] ut extra ita intra forma humanae dissimilis est; **regium est illud et principale** aliter ductum. Vt uox est quidem, sed non explanabilis et perturbata et uerborum inefficax, ut lingua, sed deuincta nec in motus uarios soluta, ita **ipsum principale** parum subtile, parum exactum. Capit ergo **uisus speciesque** rerum quibus ad **impetus** euocetur, sed **turbidas et confusas**.²¹²

Gli animali non concettualizzano le impressioni. Non vi è una mediazione tra l'oggetto ricevuto e l'impulso all'azione. Per questa ragione essi non sono capaci di provare passioni quali ira e paura o ansia, essi provano qualcosa di simile (Sen. *De ira* I 3, 8: *his quaedam similia*) e per questa ragione le loro agitazioni sono impetuose, ma mutano rapidamente nelle affezioni opposte. La differente natura delle loro impressioni e

211Io sono quello stesso che fui infante, fanciullo, giovane. Per la disposizione naturale costitutiva specifica muti di volta in volta, l'adattamento ad essa è sempre uguale.

212L'insieme dell'aspetto degli animali, sia quello esteriore che interiore, è diverso da quello dell'uomo: la loro intelligenza e la funzione egemonica ha tutt'altra origine. Come hanno la voce, ma non distintamente articolata, anzi confusa e non in grado di esprimere parole, come hanno la lingua, ma impacciata e non libera nei movimenti, così la stessa funzione primaria è poco sottile, poco preciso. Colgono quindi l'impressione che gli dà lo stimolo e l'impulso, ma in modo torbido e confuso.

impulsi è direttamente connessa con la differente natura della loro facoltà direttrice. La dissimile natura dell'ἡγεμονικόν può essere inferita dalle differenti capacità linguistiche degli animali. L'inabilità linguistica degli animali condiziona la qualità delle impressioni rendendole confuse e inesatte. Di conseguenza proprietà specifica delle impressioni che ricevono gli uomini è che esse sono più chiare poiché possono essere articolate linguisticamente dal soggetto ricevente. Esse guadagnano quindi uno statuto proposizionale (SVF II 187 = Sextus *Adv. math.* VIII 70: λογικὰ φαντασίαι, Sen. *Ep.* 117, 13: *enuntiatum*) grazie al quale l'oggetto dell'impressione può essere espresso attraverso la mediazione di un concetto. L'impressione presenta quindi una sorta di duplicità non inerente all'impressione stessa, ma relativa piuttosto alla relazione specifica che intrattiene con l'ἡγεμονικόν: essa è condizionata dalla natura dell'oggetto che ne è causa e al tempo stesso dal soggetto ricevente l'impressione. In questo modo il soggetto può costruire una distanza tra il contenuto dell'impressione e se stesso, lasciandosi il tempo di valutare l'impressione, di rigettarla o di assentirvi. L'assenso permette l'appropriazione di un'impressione trasformandola in opinione, convinzione, aspirazione, passione, azione. L'assenso è quella fondamentale parte delle operazioni mentali che permette all'uomo di differenziarsi dagli animali poiché attraverso di esso si attua una dinamica per cui le impressioni non ci fanno fluttuare tra affezioni opposte come succede nelle caso delle bestie, ma possono essere gestite in modo tale che i nostri sentimenti e comportamenti non si conformino all'impressione, bensì alla razionalità propria dell'uomo che coincide con quella del tutto. Non si troverà in Seneca una definizione del concetto espressa nei termini della testimonianza di Aezio riportata sopra a pag. 104, ma la sua approfondita conoscenza della questione, anche relativamente all'aspetto epistemologico, è attestata dal fatto che si trova da lui riportato il classico esempio di come un oggetto perfettamente diritto possa apparire curvo o spezzato se immerso nell'acqua (Sen. *Ep.* 71, 24). Tuttavia il suo interesse, anche a partire da questo esempio, è orientato in direzione della dimensione pratica per mostrare come occorre saper adottare la corretta prospettiva nel modo in cui ci rapportiamo alle cose e agli eventi:

Sen. *Ep.* 71, 24: *non tantum quid videas sed quaemadmodum refert: animus noster ad vera perspicenda caligat [...] quid est in tormentis, quid est in aliis quae adversa appellamus mali?*²¹³

213Non importa tanto quello che vediamo, ma in che modo: il nostro animo oscura la verità da conoscere

Viene qui sottolineato come, in effetti, non sono gli oggetti ad avere il potere di condizionarci, ma che è in noi la fonte di una percezione distorta delle cose. Le impressioni provocano in noi degli impulsi. Questo perché dopo aver ricevuto un'impressione proveniente dai sensi, la mente produce un pensiero in forma proposizionale al fine di produrre un'azione (un'azione dell'anima come un sentimento e ugualmente un'azione corporea come alzarsi). In questa dinamica l'impulso trattenuto è soggetto al nostro giudizio, all'assenso:

Sen. *Ep.* 113, 18: Omne rationale animal nihil agit nisi **primum specie** alicuius rei irritatum est, **deinde impetum cepit, deinde adsensio** confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam.²¹⁴

Sostenendo che alcuna azione si produce a meno che venga operato un atto d'assenso, gli stoici postulano che determinati eventi che si manifestano nell'anima determinano l'azione, il sentimento e quindi la condizione psichica generale dell'individuo, rendendone perciò l'uomo completamente responsabile. Ad ogni azione corrisponde quindi la formazione di un enunciato *hormetico* e il conseguente assenso ad esso, il che significa che ogni individuo ha la possibilità di rendere a se stesso esplicito il contenuto di una rappresentazione prima di assentirvi. Tuttavia l'agente non è sempre consapevole di questo processo.²¹⁵ Per questa ragione la fonte dell'inquietudine, cioè l'assenza della *securitas* interiore, è determinata dall'incapacità di esplicitare a se stessi il contenuto delle rappresentazioni:

Sen. *Tranq. an.* 12, 5: Non industria **inquietos** sed insanos **falsae rerum imagines agitant**; nam ne illi quidem sine aliqua spe mouentur: proritat illos alicuius rei species, **cuius uanitatem capta mens non coarguit**.²¹⁶

[...]. I tormenti e le altre cosiddette avversità sono davvero mali?

214L'animale razionale non agisce se non è prima stimolato da qualche impressione, poi si appropria dell'impulso, poi conferma tale impulso con l'assenso. Ecco che cos'è l'assenso. Mi conviene camminare. Io cammino quando ho detto ciò a me stesso e quando ho approvato questo mio giudizio.

215Cfr. B. Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford 1985, pp. 82-83.

216Non è l'operosità che li agita rendendoli inquieti, ma sono le false immagini delle cose che li agitano come pazzi; infatti nemmeno i pazzi si muovono senza una qualche speranza, li attrae l'aspetto di una cosa la cui inconsistenza la mente, presa nel suo delirio, non è riuscita a cogliere.

La mente degli *inquieti* non è in grado di cogliere la vanità delle rappresentazioni da cui si fanno agitare, cioè non è in grado di attribuire un valore effettivo alle cose del mondo circostante. Si noti come non è una condizione oggettiva, l'operosità o la vita attiva, ad essere resa causa di questa incapacità, ma in primo luogo la debolezza della *mens*.

Il lavoro di esplicitazione, verifica e chiarificazione delle proprie rappresentazioni fa parte della dinamica del progresso morale. Parte di tale dinamica consiste nel portare alla propria consapevolezza gli enunciati coinvolti nel processo di attecchimento delle affezioni e dell'azione. Come abbiamo visto, la non elaborazione degli stimoli provenienti dall'esterno è tipica delle bestie, ma l'uomo è sempre capace di portare a galla l'esatto contenuto delle impressioni e di elaborarle in modo tale da placare la propria inquietudine. Le impressioni ci pervengono attraverso i sensi e ci rendono estremamente sensibili, al punto di trasalire anche al minimo rumore, il tintinnio di una moneta, il cigolio di una porta, l'urlo di uno schiavo (*De ira* III 35, 4), occorre perciò allenarli e portarli alla fermezza attraverso l'esercizio della *ratio* sul proprio animo (*De ira* III 36 1: *omnes sensus producendi sunt ad firmitatem*). Naturalmente però, poiché le impressioni sono anche proposizionali, non ci troviamo a trasalire solamente per ciò che, proveniente dall'esterno, è strettamente connesso con i cinque sensi senza mediazione concettuale, ma anche per quel genere di contenuti che ci sono trasmessi in forma di notizia o opinione. La *Lettera* 13 costituisce un esauriente esempio della dinamica che ruota attorno alla *securitas* interiore. Questa Lettera mira a fornire uno strumento pratico di distinzione tra ciò che direttamente è suscettibile di farci male e ciò che giudichiamo come tale e che ci induce quindi in uno stato d'ansia, più specificamente caratterizzato dal timore (§4: *plura sunt quae nos terrent quam quae premunt*). Al paragrafo 5 Seneca introduce la questione affermando che occorre vedere se i mali sono tali per loro natura o a causa della nostra debolezza (*imbecillitas nostra*). Quando siamo tentati di giudicare i mali come avessero una loro consistenza propria in primo luogo ciò accade per la presenza di altri attorno a noi. Coloro che ci circondando esprimono un proprio giudizio attorno a fatti ed eventi che possono riguardarci e ci trasmettono tale giudizio in forma di conclusione, attribuendoci la condizione di infelici (§6: *tibi te miserum esse persuadeant*), ma non solo: coloro che ci circondando sono, a causa delle loro conclusioni, essi stessi sofferenti, essi trepidano e temono il contagio della disgrazia (*ibid.*: *quasi transilire calamitas possit*), coinvolgendoci nel loro stato d'animo. Si può qui intravedere un riferimento biografico alle vicende personali di Seneca, in particolare al vociferare circa un'imminente condanna a morte che Nerone

avrebbe intenzione di pronunciare. In tali circostanze, la prima cosa da fare è prendere le distanze dal giudizio altrui, esaminando le ragioni della loro ansia, sottoponendo a esame le loro conclusioni e opponendo al loro sentimento generale il proprio (*ibid.*: *non quid audias sed quid sentias cogites*). Questa interrogazione serve a portare in superficie in termini esatti quanto ci viene trasmesso e a prendere consapevolezza della natura fallacie di ciò che ci turba:

Sen. *Ep.* 13, 8-9: '**Quomodo**' inquis **'intellegam, vana sint an vera quibus angor?'**
[...] **Primum dispice** an certa argumenta sint venturi mali [...] **cito accedimus opinioni; non coarguimus** illa quae nos in metum adducunt **nec excutimus, sed trepidamus** et sic vertimus terga quemadmodum illi quos pulvis motus fuga pecorum exiit castris aut quos aliqua fabula sine auctore sparsa conterruit.²¹⁷

Seneca afferma che occorre risalire alla vera fonte del turbamento, esaminando quanto ci viene trasmesso. Il momento di analisi può essere compreso come il momento di appropriazione dell'*impetus*. Come abbiamo visto a partire dalla testimonianza di *Ep.* 118, 13, si tratta di un momento fondamentale che precede l'assenso o il rifiuto all'impressione. Quello che Seneca rimprovera qui, infatti, è il fatto di assentire troppo velocemente (*cito accedimus opinioni*), inducendo in se stessi un sentimento di inquietudine (*trepidamus*) senza essersi dati il tempo di esaminare e prendere consapevolezza della vanità del messaggio trasmesso. Questo è tanto più grave quanto più le rappresentazioni vuote, quelle che si traducono in sospetti, sono considerate le peggiori (§9: *magis vana perturbant*), poiché inducono l'animo a crearsi mali immaginari (§12: *animus sibi falsas imagines fingit*). Si entra in una sorta di circuito vizioso in cui non solo si interpretano male le cose di cui il significato è già dubbio, ma si tende a distorcere tale significato verso il suo senso peggiore (*ibid.*: *verbum aliquod dubiae significationis detorquet in peius*), per cui si sovradimensiona un'offesa ricevuta, ci si spinge immediatamente a progettare la vendetta e non si è in grado di porre un limite al timore (*ibid.*). È a questo punto che occorre esercitare la *ratio*, opporre il *robor animi*, attuando tre strategie. La prima consiste nel sostituire un difetto con un altro (§12: *vitio vitium repelle*), in questo caso il timore con la speranza. Seneca ritiene che

217 'Come' dici 'capirò se ciò che mi angustia è vero o vuoto di significato?' [...] Anzitutto considera se ci sono certi indizi del male futuro [...] accettiamo per vere le opinioni troppo velocemente e non confutiamo ciò che ci induce al timore né lo allontaniamo, ma trepidiamo e vi voltiamo le spalle come chi fugge dal campo solo per aver visto la polvere sollevata da un branco di pecore o come chi si spaventa al racconto di cose legendarie e irreali di cui non si conosce l'autore.

alcune passioni possono in effetti essere contrastate solamente attraverso l'opposizione ad esse di passioni contrarie. Secondo quanto scrive nel *De ira* alcune passioni possono essere di aiuto alla ragione nel rimuoverne altre:

Sen. *De ira* I 10, 1: Ideo numquam **adsumet ratio in adiutorium inprouidos et uiolentos impetus** apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam comprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut **irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem**.²¹⁸

Quindi una serie di emozioni violente possono essere curate solamente attraverso le loro contrarie. Tuttavia, anche attuando questo tipo di strategia non necessariamente si arriva al risultato sperato, cioè l'abbandono della credenza assunta per vera causante la passione, ma essa può funzionare come rimedio temporaneo (Sen. *Helv.* 17, 2: *omnia ista ad exiguum momentum prosunt nec remedia doloris sed impedimenta sunt*²¹⁹). Siccome alcune passioni violente sfuggono completamente al controllo della ragione (Sen. *Ep.* 85, 8: *deinde nihil interest quam magnus sit adfectus: quantuscumque est, parere nescit, consilium non accipit*²²⁰) e non risultano perciò curabili attraverso la classica terapia stoica secondo cui occorre modificare la credenza attorno all'oggetto causa di un'emozione - né conviene anche Crisippo²²¹ -, questa rimane una strada percorribile in particolare quando la passione da placare è di intensità maggiore della passione con cui la si vuole placare, cioè quando presumibilmente avrebbe conseguenze peggiori della sua contraria (nel caso della *Lettera* 13, 9 il timore panico è denunciato come una delle affezioni peggiori: *nulli itaque tam perniciosi, tam inreuocabiles quam lymphatici metus sunt; ceteri enim sine ratione, hi sine mente sunt*²²²). Secondo Kauffman l'adozione di questo tipo di strategia rappresenta un'interpretazione stoica della metodologia epicurea della cura delle passioni violente dalle potenziali conseguenze importanti attraverso le loro contrarie.²²³

218La ragione non farà ricorso all'aiuto di impulsi violenti e ciechi, sui quali essa stessa non abbia autorità, che non possa soffocare a meno di non usarli per contrapporre a essi istinti uguali e simili, come la paura all'ira, l'ira all'inerzia, la cupidigia al timore.

219Tutte queste cose sono benefiche per una durata esigua di tempo, non sono rimedi ma ostacoli dell'afflizione.

220Non ha importanza quanto grande una passione è: quale che sia la sua espansione, non è in grado di obbedire, o accetta consiglio.

221Cfr. SVF III 474 = Orig. *Cels.* 8, 51.

222Niente porta conseguenze più danno se e irreparabili, come il timor panico: se le altre forme di paura sono irragionevoli, questa è dissennata.

223Cfr. D. H. Kauffman, *Seneca on the analysis and therapy of occurrent emotions*, in *Seneca Philosophus*, ed. by J. Wildberger, M. Colish, Berlin-Boston, 2014, pp. 111-133, qui pp. 127-131. Cfr. anche J. Wildberger, *Seneca. De ira - Über die wut: Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 2007, pp. 313-

La seconda strategia consiste nell'aver fiducia nel migliore esito dell'evolversi delle situazioni quando si è in una condizione di incertezza, per cui occorre non solo individuare la vanità di determinate rappresentazioni, ma riuscire anche a resistere al dubbio orientando il proprio sentimento verso un'opzione favorevole (§13: *crede quod mavis*). Noi diremmo oggi "pensare positivo".

La terza strategia è poi quella per cui, si è avuto il coraggio di confessare alla propria anima che un male potrà colpirci, ma che se tale male ci colpisce occorre non vederlo come male, ma come un bene che permette di realizzare la virtù (*honestabit*):

Sen. *Ep.* 13, 14: *Alius dicat 'fortasse non veniet': tu dic 'quid porro, si veniet? videbimus uter vincat; fortasse pro me venit, et mors ista vitam honestabit'*.²²⁴

Seneca spiega quindi come possiamo progressivamente appropriarci di una rappresentazione e trasformala in una disposizione psichica che si può definire *ratio perfecta*, cioè l'*animus* disposto in certo modo. Gli *impetus* orientati in certo modo coincidono con l'*honestum* (*Ep.* 75, 11). L'*honestum* è il bene supremo e la virtù (Cic. *Tusc.* II 19; *De fin.* V 23). In quanto deriva da *honos*, *honor* significante bello esso indica anche il τὸ καλόν platonico, esprime l'idea del bello identica all'idea del bene e della virtù ed è in questo senso in uso anche presso gli stoici (Diog. Laert. VII 100; 101). La definitiva conversione che l'animo riesce a operare sulle rappresentazioni è sancita quando riusciamo ad operare una mediazione tra le nostre inclinazioni facendole coincidere con il corso degli eventi producentisi nel mondo e voluti da Zeus. In quest'ultima strategia proposta da Seneca l'appropriazione dell'impulso viene utilizzata per essere convertita in impulso con riserva, trasformando così l'impulso alla paura di un evento imminente in un'occasione di adeguamento morale alla razionalità del tutto. Trasformando il valore di determinate circostanze esterne, temporeggiando e indulgiando prima di offrire il proprio assenso, è possibile convogliare il primo impulso che non era su riserva verso un impulso su riserva, «non morirò a meno che in definitiva Zeus non voglia». Successivamente poi si rovescia l'eventualità giudicata come male in un bene, considerando la circostanza morte, attraverso l'adeguamento della propria volontà a quella divina, come un'occasione per esprimere la propria sicurezza interiore e bellezza morale. Il passo seguente testimonia la complementarietà dei due concetti:

316.

224Qualcuno dice: 'forse non accadrà', tu di' 'E che sarà se anche accadrà? vedremo come vinca, forse accade in mio favore e la morte renderà virtuosa'.

Sen. *Ep.* 66, 16-17-50-52: Non potest honestum esse quod non est liberum; nam quod timet seruit. **Honestum omne securum est** [...] si recusat aliquid, si complorat, si malum iudicat, perturbationem recepit et in magna discordia uolutatur [...] Eadem **ratione** fit, scio, ut aliquis felicitatem bene et ut **calamitatem fortiter ferat** [...] Itaque haec magis laudaverim bona exercitata et fortia et cum **fortuna** rixata [...] 'Quid ergo?' inquis 'hoc bonum tibi optabis?' Quidni? hoc enim nisi qui potest et **optare**, non potest facere.²²⁵

In ultima analisi il buon uso della ratio e il governo delle rappresentazioni consiste nell'adeguamento alla volontà divina. Così la sicurezza viene a risiedere nella coincidenza tra la volontà umana e divina, tra la razionalità umana e quella universale. L'assenso definitivo è l'assenso che dobbiamo dare alle avversità (Sen. *De prov.* 5, 6: *nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere*²²⁶), che rappresentano così un rapporto privilegiato con il divino e permettono di fare esperienza del fatto che l'unico male è il male morale:

Sen. *De prov.* 6, 1: 'Quare tamen bonis uiris patitur aliquid mali deus fieri?' [...] ipsos **tuetur** ac iudicat: numquid hoc quoque aliquis a deo exigit, ut bonorum uirorum etiam sarcinas seruet? Remittunt ipsi hanc deo curam: **externa contemnunt**.²²⁷

Dio non consente che accada il male agli uomini, anzi egli li protegge (*tuetor*) insegnando loro che affrontando le avversità si acquisisce la capacità di allontanare da noi le vere cause del male, cioè il valore che assegnamo alle cose esteriori rispetto alle quali non dovremmo sviluppare alcun attaccamento (*externa contemnut*). La felicità si ottiene quando nei confronti di quelli che normalmente possono essere considerati mali

225 Non può essere onesto ciò che non è libero: il timore è segno di schiavitù. Chi è onesto è sicuro [...] Se egli protesta se giudica una cosa come male, vuol dire che è turbato e agitato da discordanti sentimenti [...] È sempre la ragione che ci permette di accettare con saggezza la prosperità e con coraggio le disgrazie [...] Perciò io sono propenso a lodare maggiormente i beni che richiedono sforzi e coraggio nella lotta contro la fortuna [...] 'Dunque?' dirai 'ti augurerai di avere un tale bene?' E perché no? Non può averlo se non chi l'ha desiderato.

226 Niente mi costringe, niente subisco, né servo dio ma gli acconsento, tanto più che so come tutto fluisce secondo una legge immutabile ed enunciata per l'eternità.

227 Perché dio permette che agli uomini accada qualcosa di male? [...] dio protegge e difende. O si esige da dio che custodisca i bagagli degli uomini buoni? Sono loro che destituiscono dio da questo riguardo: disprezzano le cose esteriori.

si agisce eliminando le false opinioni concernenti la loro esistenza e si mantiene un disposizione d'animo stabile rispetto a questa presa di posizione:

Sen. *Ep.* 76, 33-34: *beatum voca si cum illi denuntiata sunt corporis tormenta et quae casu venient et quae potentioris iniuria, si uincola et exilia et uanas humanarum formidines mentium securus audit.*²²⁸

Si tratta di non esitare nel giudizio che abbiamo rispetto al male che ci proviene dall'esterno e nel mantenere fermo il giudizio rispetto alle *formidines*, timori indeterminati misti a superstizione che paralizzano²²⁹, considerandole come vane e incapaci di determinare sofferenza.

2.1.4. *Il progresso morale: la distinzione tra securitas e tranquillitas*

Gli Stoici mantennero l'antitesi saggio-stolto e la connessa teoria dell'uguaglianza degli errori, nonché la contrapposizione di vizio e virtù e l'istantaneità del mutamento di stato tra vizio e virtù (SVF III 536 = Diog. Laert. VII 227). Al fine di sostenere tale dottrina si servivano di due immagini particolarmente efficaci in grado però di conciliare a questa dottrina l'idea del progresso morale. La prima di queste ci descrive il progrediente come un nuotatore che cerca di approdare ad un porto sicuro, Canopo, situato sulla costa occidentale del Nilo (SVF III 527 = Diog. Laert. VII 120). L'approdo a questo porto risultava estremamente difficile a causa di banchi di sabbia che si scorgevano all'improvviso e solo all'ultimo momento, cosicché il navigatore che pensava di essere oramai in salvo, rischiava invece il naufragio proprio all'ultimo momento. La seconda immagine è quella del cucciolo di cane che nasce necessariamente cieco e altrettanto necessariamente acquista la vista col tempo (SVF III 530 = Cic. *De fin.* III 14, 48). Il parallelo cecità-stoltezza e vista-sapienza integra perfettamente sia l'idea che tutti per natura tendono al bene, sia che tra vizio e virtù vi sia una contrapposizione netta, ma anche il fatto che il passaggio sia possibile, tuttavia tale passaggio pare avvenire secondo istantaneità piuttosto che gradualità. Insomma sembra non esistere uno spazio

²²⁸Consideralo beato se quando gli viene annunciato qualunque tormento derivante dal caos o dalla violenza dei potenti, di fronte alla condanna al carcere o all'esilio, di fronte a tutti quei fantasmi inconsistenti che atterriscono le menti umane, rimane sicuro e dichiara: "O vergine, nessuna forma di travaglio mi giunge nuova e impreveduta; tutto ho presagito; tutto ho ponderato. I mali che oggi mi annunzi a me stesso; sono pronto a tutti gli eventi connessi con la mia condizione di uomo". Il colpo di un male previsto giunge attutito.

²²⁹Cfr. A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998, p. 72.

medio e non sembra nemmeno esserci uno spazio logico per la gradualità, sebbene l'esistenza della tensione verso la virtù-meta ponga le condizioni per l'esistenza e la possibilità del progresso morale. La difesa dell'opposizione radicale vizio-virtù e bene-male colloca il *προκοπτόν* tra i malvagi (SVF III 532 = Cic. *De fin.* IV 21). Tuttavia Crisippo parla di colui che è giunto al culmine del progresso, per ciò è possibile pensare che vi fosse un'elaborazione antica della teoria (SVF 510 = Stob. *Flor.* 103, 22). Oltre ad immaginare che lo sviluppo della teoria fosse presente presso gli stoici antichi per ragioni pedagogiche, potremmo ravvisarne le radici teoriche nella concezione della φύσις. Cleante, per esempio, per spiegare l'idea del protendersi verso qualcosa in campo etico, si serve dell'originale terminologia biologica e fisica del τόπος secondo cui il movimento corporeo si produce per espansione e contrazione.²³⁰ Seneca, pur mantenendo la differenza tra lo stolto e il saggio,²³¹ propone una reinterpretazione dell'immagine dell'acquisizione della vista e ammette la gradualità. Funzionale a questo proposito diventa la giustificazione dell'importanza della precettistica in polemica contro Aristone. Seneca immagina che l'assenza della vista sia una malattia da curare, somministrando rimedi che liberino via via la pupilla da ciò che le impedisce la vista. La guarigione però non è immediata e eliminare gli *impedimenta* richiede tempo. La componente logica del passaggio al vedere è caratterizzata dall'estensione temporale, ed è quindi graduale. Entro questa gradualità è ammesso anche il variare dell'intensità della facoltà visiva per cui è necessario dosare con precauzione l'esposizione alla luce fino all'acquisto completo della facoltà visiva (Sen. *Ep.* 94, 20). Tali malattie sono le passioni. Affezioni quali paura, rabbia, afflizione e piacere consistono, come d'altra parte anche tutte le azioni, nell'assenso dato a rappresentazioni *hormetiche*. Sebbene non ne offra una classificazione sistematica, mostrando per ciascuna il suo funzionamento e le conseguenze, Seneca ci dà *en passant* due definizioni della collera e della tristezza. Quando sono in atto entrambe producono degli effetti negativi per noi stessi e per gli altri. La tristezza non ci permette di avere una visione chiara delle cose e di effettuare scelte opportune, esponendoci quindi ai pericoli (De clem. II 5, 5: *tristitia inhabilis est ad dispiciendas res, utilia excogitanda, periculosa uitanda, aequa aestimanda*). L'ira è invece descritta non solamente per gli effetti che ha sull'animo di chi la prova, ma come uno sconvolgimento che in quanto tale è immediatamente atto di male (De ira I 2, 3: *ira*

230Cfr. F. Decleva-Caizzi, M. S. Funghi, *Un testo sul concetto stoico di progresso morale*, in AA. VV., *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, a cura di A. Brancacci, Firenze 1998, pp. 85-124, qui p. 100.

231 Cfr. Sen. *De ben.* II 18, 4; *Ep.* 92, 29; 72, 6.

est incitatio animi ad nocendum), cioè che significa che non solo quando proviamo questa passione non siamo pericolosi per gli altri, ma lo siamo anche per noi stessi visto che una delle direttive da seguire per avere la sicurezza è quella di non fare del male (*Ep.* 103, 1-3: *alterum intueri ne laedaris, alterum ne laedas*). Ne consegue il suo interesse per il funzionamento e la cura delle passioni a livello psicologico in modo che i progredienti possano meglio orientare il proprio animo e allontanarlo dai vizi. Questo allontanamento consiste in diverse tappe.

Apprendiamo dalla *Lettera 75*, che il cammino verso la sapienza si divide in tre tappe scandite da *magna intervalla et discrimina*. La terza categoria di progredienti, che però non è affatto da disprezzare, è quella in cui alcuni vizi sono eliminati, ma non tutti, ed è quella in cui la resistenza alle impressioni risulta debole. Gli appartenenti a questa categoria si sono liberati dall'avarizia, ma non dall'ira, sono capaci di controllare i propri desideri, ma alcune volte non riescono a mantenere la stabilità (*firmus*) dell'assenso quanto a quelle rappresentazioni che provocano paura (*Ep.* 75, 14: *non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit*), ragione per cui non temono più la morte, ma il dolore ancora sì. Alla seconda categoria appartengono coloro che si sono liberati da un maggiore numero di vizi e inclinazioni negative, ma rischiano di ricadervi:

Sen. *Ep.* 75, 13: *Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi.*²³²

La superiorità di questo grado rispetto alla terza categoria sembra consistere nel fatto che le ragioni del suo eventuale vacillare non risiedano nell'incapacità di non dare il proprio assenso a determinate impressioni, infatti la grandissima parte delle passioni sembra di fatto eliminata, ma piuttosto nel non aver sufficientemente messo alla prova la propria stabilità, cioè di non averne una chiara percezione, al punto da potersi rendere conto di potersi affidare. La seconda categoria appare quindi già in possesso della *securitas*, ma non ne è pienamente consapevole, il che potrebbe anche equivalere a non esserne in certa misura in possesso dato il rischio latente delle ricadute. Infatti la prima categoria, quella di coloro che sono *perfecto proximi*, non rischia retrocessioni (*Ep.* 75,

²³²La seconda categoria è di quelli che hanno deposto la maggior parte dei mali dell'anima e delle cattive inclinazioni, ma non in modo tale che sia certa del possesso della propria stabilità: quindi possono vi possono ancora ricadere.

9: *ibi sunt unde non est retro lapsus*). Questi si sono liberati dalle malattie dell'animo, tra le quali l'ambizione e l'avarizia, che Seneca descrive come inveterate e incallite (*Ep. 75, 11: morbi sunt inveterata vitia et dura*) perché dipendenti dalla facoltà del giudizio ormai abituata con ostinazione a propendere verso il male (*Ep. 75, 11: morbus est iudicium pravo pertinax*). Infatti in *Ep. 92, 3*, invece, la *securitas* è riferita alla *constantia bene iudicati tenax*, cioè alla continuità con cui siamo capaci di assentire in direzione del bene. Di conseguenza si può supporre che, essendo liberi dai *morbi*, che sono assensi dati a rappresentazioni negative con ostinazione, gli appartenenti al primo grado del progresso morale, quello più avanzato, siano coloro che effettivamente sono in possesso della *securitas* perché hanno irrobustito la facoltà del giudizio nel suo rapporto con le rappresentazioni. A conferma di questo ragionamento, per cui coloro che si trovano al gradino più del progresso morale sono coloro che posseggono la *securitas* interiore, possiamo richiamare un passo di Epiteto dove la sicurezza interiore (ἀσφάλεια) è riferita alla terza categoria dei progredienti e alla loro capacità costante di esaminare le rappresentazioni:

Epict. *Diatr.* III 2, 5: **Τρίτος** ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς **προκόπτουσιν** ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων **ἀσφάλειαν**, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα **φαντασία** μὴδ' ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος.²³³

Questo passaggio ci permette inoltre di prendere posizione relativamente al corrispondente greco del termine *securitas*. Pohlenz lo riteneva un calco dell'ἀταραξία sulla base della morfologia latina *sine-cura* e Hadot lo ha seguito salvo correggere questa interpretazione nella sua più recente pubblicazione al riguardo.²³⁴ Qui la studiosa sostiene che il corrispondente greco dell'aggettivo *securus* sia ἀκίνδυνος, sulla base di una testimonianza tratta dal *Commento al manuale di Epitteto* di Simplicio (IX, 22-24), dove l'Autore descrive il meccanismo della *praemeditatio malorum*, e sulla base di una testimonianza di Plutarco (SVF III 759 = Plut. *De comm. not.* 11, 1063 D), dove si descrivono le qualità del saggio che è ἀσφαλὲς e ἀκίνδυνος. Hadot sostiene che nei contesti su indicati il termine non andrebbe inteso letteralmente con il senso di assenza di pericolo, ma piuttosto con il senso di assenza di timore o assenza di dolore e che,

²³³Il terzo ambito spetta a quelli che stanno già facendo dei progressi: esso concerne la sicurezza dei primi due ambiti, affinché nessuna rappresentazione inesaminata venga ad infiltrarsi in loro, nemmeno quando dormono, quando sono ubriachi o nei momenti di malinconia.

²³⁴Cfr. I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014, pp. 224-226.

inteso in questo modo, il termine farebbe parte del linguaggio etico stoico. Ne propone quindi tre traduzioni: «sans crainte», «sans chagrin», «sans trouble» e arriva infine a suggerire che la traduzione francese dovrebbe essere «sans souci». Sulla base delle due testimonianze suindicate il termine ἀκίνδυνος appare sufficientemente opportuno a rendere *securus*, tuttavia sia Simplicio che Plutarco sono commentatori e soprattutto non sono stoici per cui le due testimonianze non sembrano sufficienti per affermare che «l'adjectif *akindunos* a dû prendre assez tôt, dans le vocabulaire stoïcien, le sens de «sans crainte», «sans chagrin»...»²³⁵. Infatti, presso Epitteto, per esempio, il termine occorre una sola volta in un contesto in cui lo stoico romano difende l'idea dell'indipendenza assoluta della προαίρεσις, ma il termine è qui usato nell'ambito di una metafora che attinge all'ambito giuridico, cioè non in senso tecnico. Il passo è il seguente: ὁ κριτῆς ἀκίνδυνός ἐστιν; οὐ· ἀλλὰ κακείνῳ τὰ ἴσα κινδυνεύεται²³⁶ (Epict. *Diatr.* III, 18, 7). L'immagine che Epitteto propone è un'immagine comune alla diatriba cinico-stoica, quella dell'ambito processuale. Il termine è da lui usato secondo un tecnicismo che riflette il linguaggio giuridico comune negli oratori e dove il verbo κινδυνεύω ha il significato di processare o condannare. Si veda, ad esempio, la testimonianza di Lisia 7, 15: νῦν δ' οὐ περὶ αἰσχόνης ἀλλὰ τῆς μεγίστης ζημίας ἐκινδύνευον²³⁷. Ciò suggerisce che l'uso del termine da parte di Epiteto nell'ambito di un discorso attorno alla προαίρεσις era determinato dal fatto che si servisse di un esempio proveniente dall'ambito giuridico, il che non implica che il termine avesse assunto presso lo stoico romano un senso tecnico a livello di vocabolario etico. Il termine ἀσφάλεια mi pare pertanto più opportuna per essere inteso come il termine greco corrispondente alla *securitas*, sia perché è usato da Epiteto nel contesto della capacità di possedere la fermezza del giudizio sia perché è usato nell'ambito del progresso morale. Senza contare che l'idea della sicurezza legata all'accezione dell'irrovesciabilità di cui il termine ἀσφάλεια è portatore, risulta perfettamente coerente con l'idea dell'essere esenti dalla possibilità di ricadute, caratteristica principale del progrediente senecano che più sale lungo la scala delle tre categorie del progresso morale meno è soggetto a ricadere nelle passioni, cioè a cedere la stabilità del proprio giudizio dinanzi alle rappresentazioni. Inoltre è utile prendere in considerazione anche quanto segue. Il passo di Plutarco citato da Hadot fa il paio con un altro passo del medesimo autore in cui compare il termine ἀκίνδυνος:

235I. Hatod, *Sénèque* cit., p. 224.

236Il giudice è senza processo? No, anzi anche per lui esiste un identico processo.

237 Il processo verteva attorno al mio rischio, non di disgrazia, ma della condanna capitale.

SVF III, 704 = Plut. *De Stoic. rep.* 20, 1043b: τὰ δ' ὅμοια σχεδὸν ἐν τῷ περὶ τῶν Δι' αὐτὰ αἰρετῶν εἴρηκε ταύταις ταῖς λέξεσι· 'τῷ γὰρ ὄντι φαίνεται ὁ κατὰ τὴν ἡσυχίαν βίος ἀκίνδυνόν τι καὶ ἀσφαλὲς ἔχειν, οὐ πάνυ τῶν πολλῶν δυναμένων τοῦτο συνιδεῖν.²³⁸

In questo passo l'associazione di ἀκίνδυνος a ἀσφαλὲς appare come un esempio di dittologia sinonimica per cui i due termini, quello più noto e quindi in questo caso ἀσφαλὲς, è accostato a un altro in funzione di spiegazione. La chiosa sinonimica di questo tipo è comunissima nella retorica greca a partire da Omero. Di conseguenza si può in questo caso fare l'ipotesi che ἀκίνδυνος, proprio in quanto non tecnicamente connotato, venga chiarito nel suo senso da ἀσφαλὲς che è invece di uso più comune e filosoficamente connotato come lo dimostra il fatto che presso Epiteto occorra frequentemente²³⁹ e per giunta nel contesto della trattazione di questioni filosofiche specifiche (tra cui l'εὐδαιμονία in generale, il progresso morale, la suddivisione e l'ordine delle parti della filosofia). Ciò che emerge dal passo in questione è che, secondo Crisippo, la vita ritirata fa sì che si possa essere ἀσφαλὲς, cioè permette la pratica di una dimensione di fermezza interiore. Questa testimonianza ci appare inoltre in linea con quanto emerso finora dall'analisi del bisogno del ritiro nella riflessione senecana, cioè che esso si rende utile affinché il progrediente, una volta allontanato dal contagio del vizio che può derivargli dal vincolo psicosociale che si contrae per forza dal momento della nascita, possa conseguire la *securitas*/ἀσφάλεια della propria capacità di gestione delle rappresentazioni. Di conseguenza l'aggettivo ἀκίνδυνος che ritroviamo in questa testimonianza potrebbe essere inteso sia in senso psicologico, sia in senso concreto con riferimento all'assenza di pericoli e rischi che evitiamo se rafforziamo l'ἀσφάλεια interiore. Se le cose stanno così, il senso del passo citato da Hadot²⁴⁰ è il seguente: il saggio stoico è glorificato, felice, pienamente felice, sicuro ovvero esente dalla possibilità di ricadute (ἀσφαλῆς) e perciò esente da rischio preoccupante (ἀκίνδυνος). Da questo ragionamento consegue che in greco possa esservi il bisogno di questi due termini per esprimere le due facce di un solo concetto per il quale Seneca invece si serve

²³⁸Cose press'a poco come queste dice anche nell'opera (Crisippo). Delle cose che sono da scegliersi di per sé, con queste espressioni: «In realtà la vita condotta in tranquillità sembra avere in sé qualcosa di sicuro ed esente da pericoli anche se molti non arrivano assolutamente a comprendere ciò».

²³⁹Cfr. Epict. *Diatr.* I, 3, 4; I, 28, 10; 19-20; II, 13, 21; II, 15, 1-2 e 7-8; III, 2, 5; III, 2, 1 -2; III, 16, 9; III, 26, 13-15; IV, 5, 25-26; IV, 10, 3, 12-13, 27.

²⁴⁰SVF III 759 = Plut. *De comm. not.* 11, 1063d: Καίτοι ὁ μὲν σοφὸς ὄλβιος μακάριος πανευδαίμων ἀσφαλῆς ἀκίνδυνος.

tendenzialmente²⁴¹ di un solo termine, *securitas* (nelle sue due forme aggettivata e sostantivata), cioè la sicurezza interiore grazie alla quali ci procuriamo anche la sicurezza rispetto al mondo esteriore. Altri due passi in cui occorre il termine ἀσφάλεια permettono di determinarne il valore tecnico di questa parola nel contesto del vocabolario etico-gnoseologico stoico:

SVF III 213 = Plut. *De comm. not. cp.* 7 p. 1061: καίτοι πᾶσα κατάληψις ἐν τῷ σοφῷ καὶ μνήμη τὸ ἀσφαλές ἔχουσα καὶ βέβαιον εὐθύς ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ ἀγαθὸν μέγα καὶ μέγιστον.²⁴²

SVF I 54 = Stobaeus *Ecl.* II, 17, 1: Μηδὲν δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως, διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν [...] οὐδὲ μετανοεῖν δ' ὑπολαμβάνουσι τὸν νοῦν ἔχοντα [...] Οὐδὲ μεταβάλλεσθαι δὲ κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ μετατίθεσθαι, οὐδὲ σφάλλεσθαι.²⁴³

In entrambi i passi appare occorrere la medesima figura retorica per cui ἀσφαλές associato a βέβαιος permette di meglio esemplificare come la sicurezza interiore consista nell'avere saldezza e coerenza nella gestione delle rappresentazioni tale per cui non si cade mai nell'errore, ovvero si raggiunge la condizione epistemologica perfetta propria del saggio.

Occorre inoltre prendere posizione anche rispetto all'interpretazione del termine *securitas* per spiegarne meglio il senso nella riflessione senecana seguendone la morfologia *sine-cura*. Come sottolinea anche Hadot, già Cicerone voleva dare alla *securitas* un senso differente rispetto al senso comune. Possiamo percepirlo dall'uso che l'Arpinate fa dell'«ora» nel corso della sua traduzione: *securitatem autem nunc appello uacuitatem aegritudinis*²⁴⁴ (Cic. *Tusc. disp.* V 42). Tuttavia la spiegazione della *securitas* in questo contesto tramite il ricorso ad una perifrasi che esprime la privazione di qualche cosa, l'assenza di afflizione, richiama in fondo il senso letterale del *sine-cura*. Per quanto riguarda Seneca, invece, cercare di comprendere *securitas* nel suo senso letterale come *sine-cura* non sembra sufficientemente soddisfacente perché *cura*

241Mi riferisco al fatto che talune volte Seneca assume *securus* e *tutus* come termini interscambiabili.

242Eppure ogni atto di comprensione e ogni forma di ricordo, dotate di sicurezza e immutabilità, nel sapiente diventano immediatamente scienza, e un bene grande, anzi grandissimo.

243Il sapiente non deve sopporre niente con scarsa fermezza, ma soltanto con sicurezza e saldezza; non deve quindi mai avere pure opinioni [...] Chi ha senno, essi dicono, non deve mai pentirsi [...] non deve mai in alcun modo passare ad altra opinione, né mutar posizione, né ricadere nell'errore.

244Ora però chiamo l'assenza di afflizione stabilità.

fa parte del lessico morale con valore positivo. *Cura* esprime infatti l'idea di un impegno che si attua, attraverso lo studio della filosofia, nei confronti di se stessi, nei confronti del proprio corpo e dell'efficienza fisica, nei confronti dei figli, degli ammalati o nella restituzione di un beneficio, parimenti la *cura* del re consiste nella tutela dei sudditi e, inoltre, in questo impegno etico-sociale l'individuo è accomunato alla divinità che ha a cuore il genere umano.²⁴⁵ Di conseguenza *securitas* non potrà essere inteso in prima istanza con il senso di assenza di preoccupazioni, dato che il termine *cura* non è inteso da Seneca come un termine che si riferisce all'inquietudine. *Securitas* si riferirà piuttosto alla stabilità del giudizio esercitata in modo costante, cioè con la minor probabilità di cedimenti possibile focalizzata secondo coerenza in un'unica direzione (Sen. *Ep.* 20, 5: *semper idem velle atque idem nolle*²⁴⁶), ma con una attenzione particolare soprattutto nei confronti delle rappresentazioni che scatenano *timor*, *sollicitudo* e *ira*. Potremmo inoltre aggiungere, facendo riferimento anche a quanto vedremo nel capitolo terzo, che è anzi la *securitas* interiore quella che permette di attuare le *curae* nei confronti di se stessi e del prossimo. Se eliminiamo l'ipotesi dell'interpretazione di questo termine secondo la sua morfologia *sine-cura*, possiamo anche escludere che esso ricalchi la greca ἀταραξία, come avrebbe sostenuto Pohlenz.

Vediamo ora in che rapporto stia la *securitas* con la *tranquillitas*. Seneca sostiene che anche coloro che sono i più vicini alla sapienza sono su un terreno scivoloso poiché, come ricorda la metafora di Canopo, finché non si attracca al porto della virtù assoluta i rischi di ricaduta ci sono sempre (*Ep.* 75, 10: *nemo sit extra periculum malitiae nisi qui totam eam excussit; nemo autem illam excussit nisi qui pro illa sapientiam adsumpsit*²⁴⁷). La ragione per cui essi rischiano di scivolare sta nel fatto che pur essendosi liberati dalle passioni essi sono suscettibili ai primi moti involontari dell'animo (*Ep.* 75, 10: *effugisse morbos animi, adfectus nondum*). Questi moti, agitazioni improvvise e disordinate, quando non sono tenuti sotto controllo si trasformano in passioni (*Ep.* 75, 12: *adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum*). Una vasta serie di moti sono detti involontari e in quanto tali non possono essere sottoposti al controllo della ragione, tra cui vertigini, brividi, inevitabili reazioni a cattive notizie, le emozioni che si provano fruendo del teatro, della letteratura, della musica e persino la reazione immediata del

245Cfr. A. Borgo, A. Borgo, *Lessico* cit., pp. 47-50.

246Sempre lo stesso abbi a volere e a non volere.

247Nessuno è fuori dal pericolo del male se non chi lo ha tutto estirpato; nessuno lo ha tutto eliminato se non chi si è appropriato della saggezza.

soldato allo squillo di tromba. Si tratta di reazioni corporee che non richiedono l'assenso (*De ira* II 3, 1-3). Questi moti non possono essere gestiti dalla nostra facoltà direttrice, ma ciò che consegue da essi ed è esprimibile in proposizioni sì:

Sen. *De ira* II 3, 5-4, 1: Ergo **prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est** quam ipsa iniuriae species; **ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobavit, ira est**, concitatio animi ad ultionem uoluntate et iudicio pergentis. Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum; uide ergo an putes aliquid sine adsensu mentis aut peti posse aut caueri.²⁴⁸

Sebbene coloro che posseggono la *securitas* sono allenati a non acconsentire alla rappresentazione dell'offesa (*species iniuriae*), provano anch'essi questa prima *agitatio animi* che è inevitabile e che può trascinarli fino alla passione esplosa che porta all'azione nociva (*De ira* II 4, 1: *primus motus non uoluntarius quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio*). Seneca insiste sulla differenza fra questi primi moti e le passioni (*Ep.* 75, 11: *quid inter morbos animi et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo*²⁴⁹), e sulle tre fasi entro cui si manifesta la definitiva trasformazione del primo nella seconda, perché solamente le seconde, grazie all'aiuto del controllo della mente, sono quelle su cui si può intervenire in vista dell'uscita dalla *stultitia*. Una volta che si è acconsentito, invece, e si è definitivamente coinvolti nella passione, essa sfugge completamente al nostro controllo e non c'è alcuna altra facoltà mentale addizionale in grado di fermarla:

Sen. *De ira* I 7, 4: Quarundam **rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos ui sua rapiunt nec regressum relinquunt. Vt in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est** nec resistere morariue deiecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam **inreuocabilis praecipitatio**²⁵⁰ abscidit et non licet eo non

248Pertanto il primo disordine interiore provocato dall'impressione di un'offesa non è ira, come non lo è l'impressione dell'offesa; è ira quell'impulso successivo che non solo ha ricevuto l'impressione dell'offesa, ma l'ha approvata, quella contrazione dell'animo protesa volontariamente e consapevolmente alla vendetta. Non c'è dubbio che la paura induca a fuggire e l'ira a questo impulso; vedi quindi che non si può attaccare o fuggire senza l'assenso della mente.

249Ho già detto che differenza c'è tra le passioni e le pre-passioni, ora comunque te la ripeterò.

250In *Ep.* 40, 7 Seneca ricorre all'immagine di chi correndo in discesa non può fermarsi di colpo, ma è trascinato dall'inerzia del suo corpo. Si tratta di un'analogia che occorre anche in Crisippo e che può essere associata all'immagine sempre crisippea del cilindro che Seneca usa in *Ep.* 112, 4 per spiegare la cattiva volontà che si insedia nell'uomo e che non gli permette di attuare invece una buona volontà e quindi anche di evitare di ignorare la ragione. Le conseguenze della debolezza dell'assenso sulla vita

peruenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere impetum; rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et uitiorum natura procliuis.²⁵¹

Perciò Seneca confuta qui i peripatetici che sostengono che talune passioni potrebbero essere utili e dovrebbero esse moderate e non evitate, in particolare la teoria aristotelica dell'ira come formatrice di coraggio. Per lo stesso motivo, cioè il fatto che il coinvolgimento nella passione ce ne impedisce ogni possibilità di controllo, Seneca propone come strategia di rimedio la cura *vitio-vitium*, come già visto poco sopra, cioè la cura delle passioni violente attraverso le loro contrarie, specificando che si tratta di un espediente temporaneo con cui non necessariamente si arriva al risultato sperato, cioè l'abbandono della credenza assunta per vera e causante la passione. L'impossibilità di un'ulteriore azione da parte della ragione e quindi dell'importanza dell'intervento nell'ambito delle tre fasi entro cui la passione si sviluppa è confermata anche dall'affermazione per cui la mente stessa viene convertita in passione:

Sen. *De ira* I 8, 2-3: **Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus**, ut illos non patiatul ultra quam oportet procedere, sed in adfectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam uim et salutarem proditam iam infirmatamque reuocare. Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed **adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.**²⁵²

Quindi la responsabilità di qualsiasi passione viene definitivamente assegnata al modo di operare, cioè pensare e quindi agire, della mente. Aldilà della facoltà egemonica responsabile dell'assenso non vi sono altre forze o parti dell'anima che possano falsare il suo operato.²⁵³ Di conseguenza un agente morale la cui razionalità è perfezionata agirà

interiore saranno approfondite successivamente in questo capitolo in relazione alla questione del male.

251Mentre certi eventi al loro inizio sono in nostro potere, procedendo oltre ci trascinano con la forza e non ci lasciano tornare indietro. I corpi che cadono nel vuoto non hanno alcun controllo di sé e non possono, una volta lasciati cadere, fermarsi o indugiare, ma una caduta che non consente ritorno tronca ogni proposito e impedisce il ravvedimento e non è possibile non arrivare a quella meta dove sarebbe stato possibile non andare; allo stesso modo l'animo, se si abbandona all'ira, all'amore e ad altre passioni non ha la facoltà di arrestare lo slancio; lo trascina e lo porta verso il fondo il suo peso e la natura disposta ai vizi.

252L'animo infatti non è separato e non osserva dal di fuori le passioni, si da non permettere che esse avanzino più del dovuto, ma si muta nella passione stessa. Perciò non riesce a richiamare a sé la forza utile e salutare dopo che è stato indebolito e tradito. Come ho detto, esso non ha una sede sua separata e dislocata, invece passione e ragione sono il mutamento dell'animo in meglio o in peggio.

253La questione della ragione mutata in passione ricorda una testimonianza di Crisippo riportata da Plutarco (SVF III 459 = Plut. *Virt mor.* 441c). La questione del monismo o dualismo psicologico in Seneca è stata spesso dibattuta. Una convincente analisi con riferimento alle dinamiche della psiche espressa nel *De ira* e che mostra l'orientamento ortodosso di Seneca al riguardo è quella di B. Inwood,

in modo appropriato in ogni occasione, poiché la virtù, il sapere e la capacità di sapere giudicare delle proprie impressioni sono una cosa sola:

Sen. *Ep.* 71, 32: ipsam virtutem in parte nostri meliore, id est rationali, positam.

Quid erit virtus? **iudicium verum et inmotum**; ab hoc enim impetus venient mentis, ab hoc omnis species **quae impetum movet redigetur ad liquidum**.²⁵⁴

Questa perfetta chiarezza delle impressioni che portano all'azione, e quindi alla perfetta azione è propria del saggio (Sen. *Clem.* II 6: *Adice, quod sapiens et providet et in expedito consilium habet; numquam autem liquidum sincerumque ex turbido venit*) le cui impressioni sono catalettiche²⁵⁵ e per il quale non esiste possibilità di errore nei giudizi né nel comportamento. La *securitas* rappresenta quindi la stabilità dei giudizi rispetto alle rappresentazioni esterne e interne, ciò che è assolutamente necessario nel progresso verso la saggezza - con la quale si identifica nella misura in cui vi è indispensabile - ma non ne rappresenta in maniera esclusiva l'acquisizione essendo una disposizione che caratterizza il terzo grado del progresso e in qualche misura anche il secondo. Quando si definitivamente attraccati a Canopo, uscendo quindi da ogni compromesso col vizio, si è attualizzata quella condizione di fiducia che manca al progrediente (*Ep.* 75, 9: *illis adhuc inexperta fiducia est*) e si è acquisita la consapevolezza di non poter retrocedere. Una volta adempiuto questo passaggio si apre la dimensione del progresso perfezionato che è descritta in questo modo da Seneca:

Sen. *Ep.* 75, 18: Expectant nos, <si> ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, **tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas**.

Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere **maximam potestatem**: inestimabile bonum est **suum fieri**.²⁵⁶

Seneca and psychological dualism, in *Reading Seneca*, Oxford 2005, pp. 23-64.

254La virtù stessa è posta nella nostra parte migliore, ovvero quella razionale. Cosa sarà la virtù? un giudizio vero e fermo, dal quale provengono gli impulsi della mente e per cui ogni impressione che stimola gli impulsi è resa limpida.

255Seneca non usa *comprehensio* o *comprehendere* nel senso della κατάληψις, cfr. J. Wildberger, *Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks*. in *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, ed. by K. Volk, G.D. Williams, Leiden 2006, pp. 75-102, qui p. 78.

256A noi spettano, una volta che evadiamo la feccia per il sublime e l'eccelso, la tranquillità dell'anima e, dall'espulsione degli errori, la libertà assoluta. Vuoi sapere cos'è questa? Non temere gli uomini, né gli dèi, non volere la disonestà né gli eccessi, avere in se stessi la massima padronanza: bene inestimabile è appropriarsi di sé.

Se quindi la *securitas* può essere riferita a diversi gradi di appropriazione di se stessi, la *tranquillitas* sembra sancirne il grado definitivo, quello dell'autarchia totale, quando l'animo ha il pieno possesso di se stesso perché sa dirigere la propria volontà, non commette alcun errore e si fida di se stesso. La *tranquillitas* sembra quindi poggiare sulla *securitas* quale capacità di non lasciarsi sopraffare dalle rappresentazioni che provengono dall'esterno, ma comporta in più la capacità di realizzare un maggiore e più intimo contatto con il proprio interno. Gli errori che sono stati espulsi in questo stadio non sono solo gli errori di giudizio delle rappresentazioni, ma anche quelli che si riferiscono al modo in cui giudichiamo le nostre capacità di resistenza²⁵⁷, cioè si evita di non sapere di sapere, errore che invece compiono gli appartenenti alla terza categoria (*Ep.* 75, 9: *scire se nesciunt*). Nel *De tranquillitate animi* troviamo una descrizione della *tranquillitas* riferita al rapporto dell'animo con se stesso:

Sen. *De tranq. an.* 2, 4: 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.²⁵⁸

A questo proposito Hadot scrive: «Sénèque fond le contenu notionnel de la *securitas* surtout sur la fermeté et la capacité de résister aux passion, dont les causes sont à rechercher dans les perturbations qui nous viennent du dehors, tandis que la *tranquillitas* se réfère aux mouvements de l'âme, qui prennent leur élan à partir de son intérieur même, et à leur état harmonieux»²⁵⁹. Come già riscontrato, alla terza categoria manca per esempio la *fiducia* che risulta fondamentale nel processo di consolidamento del bene che va dall'*impetus* alla *bona mens*²⁶⁰ e indica la condizione psicologica di chi, già formato e convinto del bene, trova in sé, nella propria interiorità, l'energia necessaria per passare da un atteggiamento di passività alla vera e propria attività nel bene. La *tranquillitas* traduce l'εὐθυμία democritea, che viene qui presentata come una

²⁵⁷Error è soprattutto spirituale. Va inteso non solamente come incapacità di valutare una situazione, ma anche la fermezza dell'animo, cfr. A. Borgo, *Il lessico* cit., pp. 67-68.

²⁵⁸Indaghiamo in che modo l'animo può seguire un corso sempre uguale, essere propizio a se stesso e osservarsi con soddisfazione, senza interrompere questa contentezza, restando in questo stato calmo senza mai esaltarsi né deprimersi: questa sarà la tranquillità.

²⁵⁹Cfr. I. Hadot, *Sénèque* cit., p. 236.

²⁶⁰Sen. *Ep.* 16, 1. Una delle strategie del consolidamento della fiducia interiore consiste infatti nel corroborare la volontà e renderla stabile in direzione del bene. Occorre consolidare i principi buoni entro i quali si orienta il comportamento del progrediente attraverso la creazione dell'abitudine, insistendo quotidianamente nello sforzo d'attuazione del bene. L'*inconcussa fiducia* è una forza interiore (*Ep.* 44, 7) che si realizza quando si vince la pigrizia e le esitazioni (*V. b.*: 8, 6).

condizione morale che è auspicabile raggiungere:

Sen. *De tranq. an.* 2, 3: stabilem animi sedem Graeci euthymian uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem uoco.²⁶¹

Come riconosciuto da molti commentatori, la fonte di Seneca è Panezio²⁶² e il fatto che Seneca non nomini in questo contesto la sua fonte, che altrove invece cita esplicitamente²⁶³, ci porta a notare come Democrito fosse percepito sul tema in oggetto dal Nostro come un'*auctoritas*. Come nota Setaioli, Seneca non è il primo a stabilire tale equivalenza che è invece un merito di Cicerone il quale descrive però lo stato di equilibrio interiore relativo alle passioni con i due termini *tranquillitas* e *securitas*, utilizzando quest'ultimo in senso tecnico e assegnando un valore metaforico alla *tranquillitas*:

Cic. *De Fin.* V, 8, 23: democriti securitas, quae est animi tamquam tranquillitas, quam [scil. Graeci] appellavit εὐθυμίαν.²⁶⁴

«In Cicerone *tranquillitas* andrà infatti inteso come una metafora presupponente l'immagine della calma dei venti (cf. Diog. Laert. 9, 45 γαληνῶς), descrivente quindi una condizione oggettiva, mentre l'aspetto soggettivo è reso da *securitas*. In Seneca, evidentemente, il valore metaforico di *tranquillitas* è ormai del tutto attenuato».²⁶⁵ Per Seneca infatti è esattamente il contrario: la *tranquillitas* assume un valore tecnico. Alla sua traduzione egli fa seguire immediatamente una giustificazione della stessa, affermando che i concetti non devono essere tradotti come un calco, ma secondo la loro miglior efficacia:

Sen. *Tranq.* 2, 3: nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est; res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis graecae uim debet habere, non faciem.²⁶⁶

261Questo stabile sede dell'anima che i greci chiamano *euthymia*, sulla quale c'è il volume egregio di Democrito, io la chiamo tranquillità.

262Cfr. A. Setaioli, *Seneca e i greci*, Bologna 1988, p. 99, n. 387.

263Sen. *Ep.* 116, 5-6; *Nat. Quaest.* VII 30.

264La sicurezza di Democrito, che non è altro che la tranquillità dell'animo, che i greci chiamano εὐθυμίαν.

265Cfr. A. Setaioli, *Seneca* cit., p. 105, n. 417.

266Né è necessario copiare le parole greche, né riprodurne la forma: lo stesso oggetto di cui si tratta dev'essere contrassegnato da un nome che esprima l'efficacia del greco e non l'aspetto.

Occorre cercare insomma quella parola che funzioni concretamente da significante del concetto. Nella lettera 100, dove Seneca loda lo stile del suo maestro Fabiano, egli spiega come la lingua filosofica debba conservare la sua efficacia servendosi di un linguaggio ordinario²⁶⁷. Infatti, nella maggior parte dei casi, *tranquillitas* veniva precedentemente associato alla natura, e più precisamente utilizzato per descrivere la calma dei mari²⁶⁸, o come sinonimo di *otium*²⁶⁹. La scelta di rendere εὐθυμία con *tranquillitas* si configurerebbe perciò come una scelta lessicale specifica. Con ciò si spiegherebbe perché Seneca non riconosca qui il proprio debito a Cicerone che aveva già trattato della questione, rivendicando la paternità del concetto in lingua latina, ovvero per insoddisfazione della traduzione di quest'ultimo. Ciò vorrebbe inoltre significare che alla *securitas* Seneca intende assegnare un significato più particolare e determinato. Infatti nel *De Tranquillitate animi securitas* compare una sola volta in forma sostantivata, e per giunta con riferimento a Diogene di Sinope²⁷⁰, e altre quattro volte in forma di aggettivo²⁷¹, mentre *tranquillitas* si conta otto volte in forma sostantivata e due volte in forma di aggettivo, definendo una condizione psichica di contentezza dell'anima rispetto a se stessa. Sebbene sia possibile individuare una specificità propria alle condizioni di *securitas* e di *tranquillitas*, sostenere una loro radicale distinzione non è del tutto confacente con le priorità di Seneca. La *securitas* ha bisogno della *fiducia*, dell'animo che crede nella propria armonia e viceversa l'armonia dell'anima con se stessa non può fare a meno di trovare risorse nella sua capacità di gestione delle rappresentazioni. Ecco perché Seneca può affermare che dalla fermezza del giudizio consegua direttamente la *tranquillitas* (Ep. 30, 12: *ex iudicio certo tranquillitas est*), ed ecco perché alcune volte i due termini possono essere usati quasi come sinonimi per descrivere l'idea di felicità (Ep. 92, 3: *quid est beata uita? securitas et perpetua tranquillitas*). Questa coimplicazione e contemporanea consequenzialità che fanno sì che la *tranquillitas* risulti comunque più completa, si trovano anche in Epiteto:

Epict. *Diatr.* III, 26, 13-15: οὐδέποτε δ' εὐσταθείας ὠρέχθης, ἀταραξίας, ἀπαθείας· οὐδένα τούτου ἔνεκα ἐθεράπευσας, συλλογισμῶν δ' ἔνεκα πολλούς·

267Cfr. Sen. *Ep.* 100, 5

268Cfr. Plin. *Hist. Nat.* 10, 56 (153); Liv. 31, 23. Petr. *Sat.* 102, 11; 118, 1.

269Cfr. Cic. *Rep.* I, 1, 1; I, 4, 7; *Leg. agr.* I, 8, 24; II, 37, 102; *Pro Arch.* 11; *Pis.* 4; *De Or.* I, 1, 2; III, 15, 56.

270Cfr. Sen. *Tranq.* 8, 3-9.

271Cfr. Sen. *Tranq.* 11, 6; 17, 1-2. Nel primo caso l'uso del aggettivo assume il significato negativo letterale del *sine cura*; nel secondo caso, come vedremo anche più in seguito, è connesso con le passioni opposte alla *vita securo*: *sollicitudo* e *metus*.

οὐδέποτε τούτων τινὰ τῶν φαντασιῶν διεβασάνισας αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ δύναμαι φέρειν ἢ οὐ δύναμαι; τί μοι τὸ λοιπὸν ἐστίν;, ἀλλ' ὡς πάντων ἐχόντων σοι καλῶς καὶ ἀσφαλῶς περὶ τὸν τελευταῖον κατεγίνου τόπον, τὸν τῆς ἀμεταπτωσίας, ἵν' ἀμετάπτωτα σχῆς τίνα; τὴν δειλίαν, τὴν ἀγέννειαν, τὸν θαυμασμὸν τῶν πλουσίων, τὴν ἀτελεῖ ὄρεξιν, τὴν † ἀποτευκτικὴν ἔκκλισιν· περὶ τῆς τούτων ἀσφαλείας ἐφρόντιζες. Οὐκ ἔδει προσκτῆσασθαι πρῶτον ἐκ τοῦ λόγου, εἶτα τούτῳ περιποιεῖν τὴν ἀσφάλειαν; καὶ τίνα πάποτ' εἶδες τριγχὸν περιοικοδομοῦντα μηδενὶ † τειχίον περιβαλλόμενον αὐτὸ αὐτοῦ; ποῖος δὲ θυρωρὸς καθίσταται ἐπὶ οὐδεμιᾷ θύρᾳ²⁷².

La nozione della sicurezza si riferisce secondo Epiteto all'ambito del sapere immutabile, cioè della logica, e al contempo alla stabilità dei giudizi morali dinanzi alle rappresentazioni. In questo passo, egli stabilisce la priorità dei secondi rispetto alla prima. Dalla stabilità dei giudizi derivano l'ἀταραξία, l'ἀπάθεια e l'ευσταθεια. Solo una volta che si è stabilita questa fermezza interiore si può procedere ulteriormente nell'ambito del sapere filosofico.²⁷³ Una conclusione simile sembra possibile, anche prendendo in considerazione una testimonianza di Plutarco da cui si evince come la stabilità del giudizio sia necessaria al sommo e perfetto bene:

SVF III 542 = Plut. *de comm. not.* cp. 8 p. 1061f: ἔτι παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστὶν ἀγαθῶν μὲν εἶναι μέγιστον τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον, μὴ δεῖσθαι δὲ τούτου τὸν ἐπ' ἄκρον **προκόπτοντα** μηδὲ φροντίζειν παραγενομένου· πολλάκις δὲ μηδὲ τὸν δάκτυλον προτεῖναι

272Tu non hai mai desiderato la costanza, l'imperturbabilità, e l'impassibilità; mai nessuno hai circondato di attenzioni a questo scopo, molti invece per via dei sillogismi. Tu non hai mai saggiato a fondo, in te stesso, qualcuna di queste rappresentazioni: "Sono in grado di sopportarla o no? Che mi resta da fare?". Ma come se la tua condizione fosse tutta buona e sicura, ti sei subito occupato dell'ambito filosofico che concerne l'immutabilità, per rendere immutabile che cosa? La tua viltà, la tua ignobiltà, la tua ammirazione per i ricchi, i tuoi desideri insoddisfatti e le tue avversioni contrariate; di rendere sicuro tutto questo ti preoccupavi! Non dovevi, innanzitutto, acquisire qualche conoscenza filosofica e poi, darle sicurezza? E chi hai mai visto costruire un fregio tutt'attorno ad un muro non ancora edificato? Quale portinaio si può porre a custodia di una porta che non esiste?

273Una posizione simile esprime Seneca quando afferma che *quae philosophia fuit facta philologia est* (*Ep.* 108, 24), avendo in mente le scuole platoniche del suo tempo che attraverso una filosofia filologica, cioè erudita, si occupavano di organizzare il pensiero di Platone in un sistema perfetto. L'approccio esegetico attorno a problemi determinati, come ad esempio quello dell'eternità o generazione dell'universo a partire dal Timeo, dal punto di vista di Seneca non ha interesse filosofico se noi vi applichiamo la logica per fare la ricostruzione dei vari argomenti attorno ad una tematica che egli giudica rimarrà comunque irrisolta. Il rifiuto di questo approccio è netto anche quando si tratta di fare un approfondimento attorno al tema della virtù, tema caro a Seneca al punto tale da essere identificato con la filosofia stessa. Così quando Lucilio gli chiede di fornirgli un compendio su tutti gli argomenti degli stoici e degli avversari per dimostrare che la sola virtù basta per essere felici, Seneca respinge la richiesta e scrive in *Ep.* 85, 1: *Illud totiens testor, hoc me argumentorum genere non delectari; pudet in aciem descendere pro dis hominibusque susceptam subula armatum.* /Ti ho più volte detto francamente che non mi piace questo modo di ragionare: mi vergogno di scendere in campo, per trattare questioni riguardanti gli dei e gli uomini, armato solo di una lesina.

ταύτης γ' ἔνεκα τῆς ἀσφαλείας καὶ βεβαιότητος, ἣν τέλειον ἀγαθὸν καὶ μέγα νομίζουσιν.²⁷⁴

Il grado di absolutezza della *tranquillitas animi*/εὐθυμία può portare ad assimilarla all'*ἀπάθεια*. Infatti i due concetti appaiono sovrapponibili se seguiamo la testimonianza di Diogene Laerzio in cui si dice che il fine ultimo in Democrito è l'εὐθυμία, che non è identificabile con il piacere, come alcuni l'hanno erroneamente interpretata, ma uno stato in cui l'anima vive in modo calmo (γαληνῶς) e fermo (εὐσταθῶς), senza essere turbata da alcun timore, superstizione o passione (Diog. Laërt. IX, 45). Anche i concetti epicurei di ἀπονία e ἀταραξία sono ugualmente visti da Seneca come valori di completezza e compiutezza assoluta. Essi sono solitamente espressi tramite perifrasi e resi con termini quali *dolor (sine)*, *quies*, *pace*, *perturbatione (sine)*, *indolentia*, *tranquillitas*. Nella lettera 66 Seneca compie un'operazione intellettuale di integrazione²⁷⁵ del punto di vista epicureo nell'ambito della dottrina stoica dell'uguaglianza dei beni e della felicità del sapiente che si realizza indipendentemente dalle circostanze esterne:

Sen. *Ep.* 66, 45-46: apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Haec bona non crescunt si plena sunt: quo enim crescet quod plenum est? Dolore corpus caret: quid ad hanc accedere indolentiam potest? Animus constat sibi et placidus est: quid accedere ad hanc tranquillitatem potest? [...] Si qua extra blandimenta contingunt, non augent summum bonum, sed, ut ita dicam, condiunt et oblectant; absolutum enim illud humanae naturae bonum corporis et animi pace contentum est.²⁷⁶

Anche nel caso in cui qualcosa di favorevole provenisse dall'esterno (*extra*) non aumenterebbe il *summum bonum* che consiste nel *corporis et animi pace*.

274È poi contro la comune opinione il dire che il massimo dei beni è la fermezza e stabilità nei giudizi, ma che di ciò non ha bisogno colui che è progredito fino all'estremo, e tuttavia non si rende conto di esservi giunto; spesso così costui non tende nemmeno un dito per ottenere quella sicurezza e quella fermezza che secondo loro è il bene sommo e perfetto.

275Cfr. A. Setaioli, *Seneca* cit., p. 235, n.1056; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano1953, p. 43.

276Secondo Epicuro due sono i beni dai quali risulta la massima felicità: il corpo senza dolore, l'animo senza turbamento. Questi beni non possono accrescersi se sono completi. Come potrebbe accrescersi ciò che è completo? Il corpo è privo di dolore: che cosa potrebbe aggiungersi questa mancanza di dolore? L'animo si mantiene calmo e sussiste a sé stesso: che cosa si potrebbe aggiungere a questa tranquillità? [...] Se gli arrivano dal di fuori altri dilette, non accrescono il sommo bene, ma per così dire ne costituiscono il piacevole contorno. La somma felicità della natura umana consiste nella pace del corpo e dell'anima.

L'impossibilità del condizionamento del sommo bene da parte di fattori esterni è giustificata dal fatto che, data la sua strutturale pienezza, esso non risulta logicamente passibile di aumento (*bona non crescunt si plena sunt: quo enim crescet quod plenum est?*). Dopo aver svolto questo ragionamento che serve a integrare la prospettiva epicurea nel discorso stoico, il vocabolario attinente all'ἀπovία e all'ἀταραξία subisce una modificazione: dalle perifrasi che tendono a riprendere la struttura semantica greca, Seneca passa a rendere i due concetti con *tranquillitas* e *indolentia*²⁷⁷ (*quid ad hanc accedere indolentiam potest? [...] quid accedere ad hanc tranquillitatem potest?*). In effetti, la traduzione dei termini ἀπάθεια, ἀταραξία e loro simili era problematica già per Cicerone²⁷⁸. L'idea dell'ἀπάθεια è spesso espressa con la perifrasi significativa l'essere vuoto (*vacare*) o privo di *perturbatio*²⁷⁹, ma quest'ultimo termine evoca la ταραχή, rinviando quindi piuttosto ad una dimensione epicurea. La stessa tendenza si ritrova in Seneca che ammette infatti la difficoltà di tradurre l'ἀπάθεια usando una sola parola e rendendola con *impatientia*, e propone di conseguenza di parlare di *invulnerabilis animus* oppure di animo *extra omnem patientiam positum*, tuttavia, a eccezione della Lettera 9, non si servirà più di queste perifrasi. Seneca utilizza inoltre la terminologia proveniente dall'ambito epicureo per contrastare la strategia della μετριοπάθεια²⁸⁰. Vale la pena riportare la conclusione cui giunge Spanneut: «l'ataraxie épicurienne est un complément et une précision apporté à l'*apatheia*, qui, sans elle, ne pourrait être fin suprême»²⁸¹.

Se dunque la *tranquillitas* può essere ascritta fra gli ideali più alti cui aspirare e può perciò risultare assimilabile sia all'ἀπάθεια, all'ἀταραξία che all'εὐθυμία - senza per altro che ciò comporti imbarazzi né da un punto di vista terminologico né da un punto di vista concettuale dato che anche «les épicuriens et le sceptiques ont beaucoup utilisé ἀπάθεια, dans le contexte d'une morale précise, différente de celle du Portique, à côté d'autres mots de sens voisin»²⁸² - la *securitas* sembra assumere un valore più specifico. Non solo per il riferimento alla stabilità del giudizio, ma anche per il fatto di essere focalizzata soprattutto all'allontanamento di un certo tipo di passioni.

277L'*indolentia*, nel senso di ἀπovία e in quanto valore isolato, viene rigettata perché risulta associabile anche alla condizione degli esseri più semplici quali pulci e cicale, ovvero risulta insufficiente all'ottenimento dello stato perfetto del saggio che *magnum animum habet*, Sen. *Ep.* 87, 19.

278Cfr. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978, pp. 34-41.

279Cfr. Cic. *Tusc.* IV, 4, 8; IV, 17, 38; *De fin.* II, 5, 16.

280Sen. *Ep.* 85, 2; *De ira* I, 19, 8.

281M. Spanneut, *Apatheia ancienne, apatheia chrétienne*, «ANRW», II.36.7 (1994), pp. 4641-4717, qui p. 4669.

282M. Spanneut, *Apatheia* cit., p. 4642.

Infatti, sembra che un certo tipo di affezioni psichiche isolate siano ritenute maggiormente importanti da Seneca quanto alla distorsione della *recta ratio*, dell'ορθός λόγος. Se confrontiamo lo schema delle passioni così come fu costruito da Zenone e Crisippo²⁸³ e poi compendiato da Cicerone²⁸⁴ - e che si regge sulla copia antinomica piacere/dolore e la sua proiezione temporale nel futuro, ovvero desiderio/paura - con le sfumature psicologiche che si oppongono alla condizione di *securitas*, rileviamo il prevalente emergere di quelle *perturbationes* che provengono *ex opinatis malis*, ovvero che fanno capo al dolore (*aegritudo*) e alla paura (*metus*). Come emerge dalla già citata lettera 75, 13-14, la terza categoria dei *proficientes* comprende quelli che si sono liberati dai mali provenienti *ex opinatis bonis*: essi non sono più soggetti alla dissolutezza (*libidine*), non desiderano (*non concupiscit*), ma temono ancora (*timet*) e sono impressionati dal dolore (*dolorem reformidat*). Alle passioni *ex opinatis malis* si sommano poi le passioni propriamente sociali quali *ira*²⁸⁵ et *ambitione*. Infatti, lo stoicismo romano che non si allontana dalle grandi linee dell'ortodossia stoica, si caratterizza per una certa semplificazione della dottrina delle passioni rispetto allo stoicismo greco e in particolare rispetto a Crisippo.²⁸⁶ Tra le passioni opposte alla condizione del *securus* troviamo soprattutto *timor*²⁸⁷, *metus*²⁸⁸, *sollicitudo*²⁸⁹, *trepidatio*²⁹⁰, *dolor*²⁹¹, *terror*²⁹², *publici metus*²⁹³, *cura*²⁹⁴, *formido*²⁹⁵, e tra queste vi è una netta prevalenza del *timor* e del *metus* e quindi di una paura proiettata nel futuro. In rari casi si trova l'*odium*²⁹⁶, mentre la *laetitia*²⁹⁷ e la *delectatio*²⁹⁸ assumono un valore positivo a fianco alla *securitas*.

Non è privo di significato che Seneca dedichi tanto spazio alla paura e all'ira, passioni

283Cfr. Diog. Laërt. VII, 111; SVF III, 386, 2; III, 391-397.

284Cfr. Cic. *Tusc.* IV, 11.

285Cfr. Sen. *Ep.* 74, 4;

286Cfr. P. Donini, *Pathos nello stoicismo romano*, «Elenchos», 16, 1 (1995), pp. 193-216.

287Cfr. Sen. *Ira* II, 11, 3-4; *Tranq.* 11, 6; *Nat. Quaest.* VI, 2, 1; *Clem.* I, 12, 3; I, 26, 2; *Ep.* 5, 8-9; 17, 3-9; 18, 5-8; 24, 2-12; 36, 12; 66, 16-17; 82, 6-7; 85, 25; 91, 2-5; 97, 16-5; 105, 4-7; 109, 16-8; 115, 2-18.

288Cfr. Sen. *Ira* II, 11, 3-4; II, 31-5; *Helv.* 15, 2; *Nat. Quaest.* VI, 1-2; *Clem.* I, 12, 3; I, 26, 2; *Ben.* VI, 28, 2; *Ep.* 4, 4-5; 24, 2-12; 91, 2-5; 101, 10; 109, 16-8.

289Cfr. Sen. *V.b.* 21, 1-2; *Tranq.* 17, 1-2; *Clem.* I, 26, 2; *Ep.* 5, 8-9; 12, 9; 20, 9-12; 22, 16-17; 24, 2-12; 44, 7; 74, 30; 97, 16-5; 100, 4-5; 124, 18-19.

290Cfr. Sen. *Clem.* I, 26, 2; *Ben.* VI, 28, 2; *Ep.* 16, 3; 20, 9-12; 22, 16-7; 74, 30.

291Cfr. Sen. *Const. sap.* VI, 2-3; *Ep.* 70, 16; 91, 2-5.

292Cfr. Sen. *Const. sap.* II, 1-3; *Nat. Quaest.* VI, 2, 1.

293Cfr. Sen. *Clem.* I, 26, 2; *Ep.* 91, 2-5.

294Cfr. Sen. *Tranq.* 17, 1-2

295Cfr. Sen. *Ep.* 76, 33

296Cfr. Sen. *Clem.* I, 8, 6; I, 12, 3

297Cfr. Sen. *V. b.* 26, 4; *Clem.* I, 19, 5; *Ep.* 17, 3-9; 30, 3; *Ep.* 72, 8

298Cfr. Sen. *Nat. Quaest.* I, 1, 12.

che negli anni in cui visse si manifestavano nei metodi e negli strumenti di governo e che per tale ragione più delle altre erano strettamente legate agli effetti del potere.²⁹⁹ A questo proposito si ricorda la lettura che fa dell'epoca imperiale R. Lane Fox che, in risposta alla proposta di Dodds³⁰⁰, il quale parlava di un'epoca d'angoscia, la descrive piuttosto come un'epoca dominata dall'ira.³⁰¹ La paura, invece, risulta essere la passione in cui si sostanzia l'infelicità come si evince dall'equazione per cui:

Sen. *Ep.* 85, 24: qui fortis est sine timore est; qui sine timore est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est.³⁰²

In generale la paura rende fragili sia per quanto riguarda la psicologia individuale nel rapporto anima-ragione, sia per quanto riguarda la vita sociale nel rapporto anima-pressioni esterne. Si tratta di una passione che risulta determinata dalla percezione della fragilità del proprio io e della sua vulnerabilità rispetto all'attesa di un dolore, si tratta di una passione dell'incertezza e legata per sua indole alla speranza.³⁰³ Era certamente una condizione psicologica che Seneca conosceva bene per il rapporto di tale passione con il potere politico, come paradigma dei meccanismi innescati dal rapporto di forze sul quale si fondavano le strategie di governo e che qualificavano tale condizione dell'anima come "passione servile". La paura si connota come condizione del suddito così come l'ira si fa paradigma della superiorità sociale e del potere. Si tratta di passioni che non solo affermano la fragilità dell'io ma accentuano la linea di demarcazione all'interno della rete dei rapporti sociali e delle gerarchie sociali. Emblematica del rapporto tiranno/suddito nel contesto politico-sociale a Roma è la citazione tratta dall'*Atreus* di Accio³⁰⁴ e riportata da Seneca nel *De ira*:

Sen. *De ira* I, 20, 4: 'oderint, dum metuant'.³⁰⁵

299Cfr. A. Momigliano, *Seneca between political and contemplative life*, in *Quarto contributo agli studi classici e del mondo antico*, a cura di A. Momigliano, Roma 1969, pp. 239-256; M. Citroni, *Produzione letteraria e forme del potere. Gli scrittori latini del primo secolo dell'impero*, in *Storia di Roma vol. II, L'impero mediterraneo, III La cultura e l'impero*, a cura di A. Schiavone, Torino 1992, pp. 383-490, qui p. 430.

300Cfr. E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia : aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. it., Firenze 1970.

301Cfr. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, trad. it., Rome-Bari 1991, pp. 260-270.

302Chi è forte è senza timore, chi è senza timore è senza tristezza, chi è senza tristezza è felice.

303Cfr. R. Marino, *Ad Lucilium Epistola 85*, Palermo 2005, p.113.

304Acc. *fr.* 202.

305Mi odieranno purché mi abbiano temuto.

Proprio in ragione di queste pressioni esterne e interne che indeboliscono la psicologia, è importante poter contare su se stessi, *se contentum esse et securus*, cioè saper agire in tutte le circostanze e non semplicemente sapersi nascondere (*latere*) nell'inazione perché non si sono riuscite a realizzare le proprie aspirazioni o perché non si sopporta la prosperità altrui (Sen. *Ep.* 55, 4-5).³⁰⁶

2.1.5. Il distacco come conseguenza della stabilità interiore

Nel *De constantia sapientis* la fonte del male è l'altro, l'altro è *nocens* e la struttura psichica da cui si genera il male rimane integra nella sua negatività. Anche se non riesce a nuocere il suo *scelus* è perfetto ed esiste comunque in quanto operazione tentata anche se non giunta a compimento (Sen. *Const. sap.* 7, 4: *potest aliquis nocens fieri, quamuis non nocuerit*³⁰⁷). La libertà dal male rivendicata dal saggio non toglie nulla alla libertà del male (Sen. *Const. sap.* 9, 4: *saluis vitiis uestri haec sapienti libertas quaeritur*³⁰⁸). Tuttavia anche in questo dialogo la strategia da attuare nei confronti del male è simile a quella che si ritrova nel *De providentia*:³⁰⁹ è impossibile ricevere il male e l'avvenimento esterno diventa un'occasione di autoconoscenza e *gaudium* (Sen. *Const. sap.* 9, 3: *Inde tam erectus laetusque est, inde continuo gaudio elatus; adeo autem ad offensiones rerum hominumque non contrahitur ut ipsa illi iniuria usui sit, per quam experimentum sui capit et uirtutem temptat*³¹⁰). L'offesa, l'essenza della contumelia che riceviamo dagli altri, è fatta di disprezzo, a questo si risponde opponendo la propria distanza. La distanza prende la dimensione qualitativa della differenza dagli altri e quella spaziale dell'altezza rispetto agli altri. Questo posizionamento permette di ridurre l'atteggiamento sprezzante dell'altro a una visione onirica o a un gioco (Sen. *Const. sap.* 11, 1). La consapevolezza della propria elevatezza toglie agli altri la possibilità di guardarci dall'alto e annulla la contumelia (Sen. *Const. sap.* 11, 2). Invece chi non possiede tale convinzione e manca di discernimento, interiorizza il disprezzo che l'altro manifesta e sotto contrazione dolorosa si ripiega in sé e aderisce al giudizio dell'altro, accettando così l'abbassamento che l'altro ha voluto imporgli. Naturalmente la causa di tale

306 Similmente ancora in *Ep.* 67, 14; 91, 2-5; *De ben.* IV 13, 1.

307 Uno può diventare colpevole benché non abbia concretamente recato danno.

308 Fatti salvi i vostri vizi, per il saggio cerchiamo la libertà.

309 Cfr. Sen. *Const. sap.* 5, 3; *Prov.* 2, 11; 4, 4.

310 Perciò è tanto fiero e lieto, perciò è orgoglioso della sua gioia ininterrotta; d'altra parte di fronte alle offese provenienti dalle cose e dagli uomini, fino a tal punto non si rattrista che gli è d'utilità l'offesa stessa, attraverso la quale sperimenta se stesso e mette alla prova sua virtù.

dinamica è la mancanza della fermezza del proprio giudizio, la mancanza della *securitas* interiore che è espressa qui attraverso l'incapacità interpretativa (Sen. *Const. sap.* 10, 2: *iniuriae pars maior constat uitio interpretantis*³¹¹). Nel suo insieme, questa dinamica del distanziamento, rappresenta la *magnitudo animi*, che per gli antichi stoici è la scienza razionale che pone gli uomini al di sopra di ciò che accade (che nella suddivisione delle virtù rientra sotto la categoria del coraggio), essa è intesa anche come capacità di superamento degli ostacoli interni ed esterni, e che secondo Seneca si acquisisce attraverso la contemplazione dell'universo. Assumendo "il punto di vista cosmico" l'uomo arriva a disprezzare la condizione umana e quindi a non temere la propria fragilità. Secondo Hadot la *magnitudo animi* sta in rapporto alla *securitas* come condizione necessaria alla realizzazione di quest'ultima³¹²:

Sen, *De const. sap.* 6, 2-3: Vix enim credis tantum **firmitatis** in hominem aut tantam **animi magnitudinem** cadere; sed is prodit in medium qui dicat: 'non est quod dubites an attollere se **homo natus supra humana** possit, an **dolores damna**, ulcerationes uulnera, magnos motus rerum circa se frementium **securus aspiciat** et dura placide ferat et secunda moderate, nec illis cedens nec his fretus **unus idemque inter diuersa** sit nec quicquam **suum** nisi **se putet**, et se quoque **ea parte qua melior est**.³¹³

Infatti, più ci concepiamo distanti qualitativamente e spazialmente dall'offensore più siamo in grado di esercitare un distanziamento rispetto alle *species iniuriae*, cioè a giudicarle correttamente. Ecco perché, al contrario abbassandoci anche solo una volta rispetto all'idea di aver ricevuto un'offesa, la *securitas* viene compromessa:

Sen. *De const. sap.* 13, 5: Nam si semel se demiserit eo ut **aut iniuria moueatur aut contumelia, non poterit umquam esse securus; securitas autem proprium bonum sapientis est**.³¹⁴

311La maggior parte degli insulti consiste in un errore di interpretazione.

312Cfr. I. Hadot, *Sénèque* cit., p 226.

313Credi a stento che un uomo sia capace di tanta fermezza o così grande forza d'animo; ma si fa avanti uno che ti dice: Non c'è ragione che tu dubiti che chi nasce uomo possa elevarsi al di sopra dell'umano, assistere tranquillo a dolori, danni, piaghe, ferite grandi movimenti di cose rumoreggianti attorno a sé, e sopportare con serenità le avversità e accogliere con moderazione le circostanze favorevoli, e - senza cedere a quelle e senza confidare in queste - possa restare sempre lo stesso pur in situazioni diverse, non considerando suo nient'altro che sé, e sé - ancora - limitatamente a quella parte nella quale è migliore.

314Se infatti una sola volta si abbassa a tal punto da lasciarsi turbare da offesa o contumelia, non potrà mai essere sicuro; ma la sicurezza è il bene proprio del saggio.

Tant'è che un'altra immagine usata da Seneca per esprimere la distanza che bisogna esercitare in modo tale da poter resistere alle offese è quella del medico. In questo modo il rapporto offensore-offeso viene rovesciato e colui che in virtù della sua forza lesiva potrebbe essere considerato più potente è invece considerato un malato nei confronti del quale il saggio deve agire, individuando il male presente, ma senza farsi coinvolgere da ciò che è ripugnante (Sen. *Const. sap.* 13, 2). Al tempo stesso la strategia del distacco, comporta l'uniformità del comportamento del saggio di fronte a tutti gli altri che sono considerati facenti parte di una categoria unica: nel caso in cui egli cominciasse a distinguere fra gli altri dovrebbe essere disposto a correre un rischio e ad uscire dall'isolamento spaziale di altezza in cui si è collocato. Quindi in definitiva questa dimensione dell'esercizio del distacco interiore lo prepara in effetti ad una forma di ritiro e ripiego su di sé, nonostante la propensione alla cura dell'altro esemplificata dalla metafora del medico. Esiste insomma attorno all'idea della *securitas* una continua tensione tra dentro e fuori. Ciò che viene perfettamente testimoniato da un passo delle *Naturales Quaestiones* in cui, dopo aver annunciato che occorre temere tutti, poiché l'umanità in qualsiasi forma di vita si sia organizzata è sempre solidale nel crimine (*Nat. quaest. IVa praef.* 19), Seneca avverte Lucilio che non è tenuto a fidarsi nemmeno di Seneca e viceversa. Infatti il Romano esprime la volontà di essere vicino al suo più giovane amico nonostante la lontananza geografica, ma allo stesso tempo valorizza questa distanza, affermando che essa aiuta perché in questo modo si evita di influenzare i discorsi reciproci mostrando l'un l'altro la propria espressione:

Sen. *Nat. quaest. IVa praef.* 20: Fugiendum ergo et in se recedendum est; immo etiam a se recedendum. Hoc tibi, etsi diuidimur mari, praestare temptabo ut subinde te iniecta manu ad meliora perducam, et, ne solitudinem sentias, hinc tecum miscebo sermones. Erimus una, qua parte optimi sumus. Dabimus inuicem consilia non ex uultu audientis pendentia.³¹⁵

Obiettivo del progrediente nell'attuazione di tutte le strategie utili alla realizzazione della *securitas* interiore è la costruzione di un'autonomia autentica indipendente da qualsiasi cosa, anche dagli amici, senza però con ciò voler affermare che l'amico può

³¹⁵Dunque bisogna fuggir e rifugiarsi in se stessi, anzi allontanarsi anche da se stessi. Seppure divisi dal mare, cercherò ripetutamente di fare in modo di guidarti sulla via migliore e, perché tu non senta la solitudine, da qui converserò con te. Saremo insieme in quella che è la parte migliore di noi. Ci daremo l'un l'altro consigli che non dipenderanno dal volto di chi li ascolta.

essere una fonte di pericolo. Ma certamente, sì, scorgere una sorta di segnale "pericolo alta tensione" rispetto a tutto ciò che proviene dall'esterno.

2.2. *La sicurezza interiore e la questione del male*

2.2.1. *La punizione interiore*

La *securitas* intesa quindi come la capacità di esercitare in modo fermo e costante la propria razionalità, soprattutto con riferimento a quelle impressioni suscettibili di creare in noi paura e ansia, in quanto sancisce appunto l'autonomia del giudizio rispetto alle rappresentazioni provenienti dall'esterno, non può realizzarsi che nell'occasionarsi della *bona conscientia*. In altre parole, se noi commettiamo il male la capacità egemonica risulta indebolita da se stessa poiché essa è osservatrice di se e del mondo circostante:

Sen. Ep. 97, 12-16: At **bona conscientia prodire vult et conspici**: ipsas nequitia tenebras timet. (13) Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto: 'potest nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest', aut si hoc modo melius hunc explicari posse iudicas sensum: 'ideo non prodest latere peccantibus quia latendi etiam si felicitatem habent, fiduciam non habent'. Ita est, **tuta scelera esse possunt, <secura esse non possunt>**. (14) Hoc ego repugnare sectae nostrae si sic expediatur non iudico. Quare? quia prima illa et **maxima peccantium est poena peccasse**, nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet tueatur ac uindicet, inunitum est, quoniam sceleris in scelere supplicium est. Sed nihilominus et hae illam **secundae poenae** premunt ac sequuntur, **timere semper et expaescere et securitati diffidere**. Quare ego hoc supplicio nequitiam liberem? quare non semper illam in suspenso relinquam? (15) Illic dissentiamus cum Epicuro ubi dicit nihil iustum esse natura et crimina uitanda esse quia uitari metus non posse: hic consentiamus, mala facinora **conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetua illam sollicitudo urget ac uerberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere**. Hoc enim ipsum argumentum est, Epicure, **natura nos a scelere abhorrere**, quod nulli non etiam inter tuta timor est. (16) Multos fortuna liberat poena, metu neminem. Quare nisi quia **infixa nobis eius rei auersatio est quam natura damnauit**? Ideo numquam fides latendi fit etiam latentibus quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit. Proprium autem est nocentium trepidare. Male de nobis actum erat, quod multa scelera legem et uindicem effugiunt et scripta supplicia, nisi illa

naturalia et grauia de praesentibus soluerent et in locum patientiae timor cederet.³¹⁶

La *consentia* è da intendersi in questo caso come un sentimento interiore che accompagna l'azione e non come *conscientia consequens* ovvero come esame sulla rettitudine delle azioni compiute³¹⁷ (sebbene anche quest'ultima abbia un ruolo in questo contesto, come vedremo in seguito). Si deve supporre che Seneca avesse trovato in Epicuro il concetto di *conscientia*, dal quale avrebbe sviluppato anche il concetto del *testis* interiore³¹⁸. Nella lettera 97 Seneca presenta la *mala conscientia* come una via per impedire il male dilagante e che al contempo comporta una sorta di principio di giustizia implicito all'atto stesso di malvagità.

Seneca afferma di essere in sintonia con l'idea epicurea secondo cui un delitto può essere nascosto e un delinquente può essere protetto, ma la felicità viene definitivamente compromessa perché viene a mancare una dimensione psicologica di certezza di se stessi (*fiducia* e poi successivamente *securitas* ripetuto tre volte nel corso dello svolgimento del brano), poiché il delitto è sempre presente a noi stessi. Tuttavia va sottolineato come egli si dica in sintonia, apparentemente, piuttosto con lo stile in cui Epicuro ha espresso l'idea (*eleganter dictum*) che non con l'insieme concettuale entro cui l'idea poteva essere espressa. Infatti, Seneca tiene a prendere le distanze dall'idea di assenza di una giustizia in sé sostenuta da Epicuro. Per quanto riguarda la concezione

316Una buona coscienza vuole farsi avanti e essere osservata. L'ingiustizia teme perfino le tenebre. A mio avviso Epicuro l'ha detto bene: 'colui che nuoce può riuscire nel nascondersi, ma non ha la fiducia di restare nascosto', oppure se giudichi che il senso si possa meglio rendere in questo modo: 'non giova ai colpevoli nascondersi, anche quando hanno la felicità nel nascondiglio, non hanno la fiducia'. Così è, i delitti possono essere coperti, ma non possono essere sicuri. Io non ritengo che ciò sia rigettabile da parte della nostra setta se così esposto. Perché? Perché la prima e capitale punizione del peccatore è l'aver peccato, né alcun crimine per quanto la fortuna favorirlo, proteggerlo o vendicarlo, resta impunito, poiché il supplizio del delitto è nel delinquere. Nondimeno seguono e premono a questo ulteriori supplizi: sempre temere e dubitare, diffidare della sicurezza. Perché render libera da tale supplizio l'ingiustizia? Perché non rilasciarla alla sospensione continua? Non siamo d'accordo con Epicuro quando dice che niente è giusto per natura e che i crimini sono da evitare il timore che ne consegue. Ma siamo d'accordo su questo: gli atti malvagi sono frustrati dalla coscienza e plurimi sono i suoi tormenti poiché sferza e pressa con continua angoscia e poiché non può credere ai promotori della propria sicurezza. Ciò stesso è, o Epicuro, una prova del fatto che la natura ci rende abominevole il delinquere, il fatto che anche nella salvaguardia vi è timore. La fortuna libera molti dalla condanna, ma dal timore nessuno. Perché se non per il fatto che è impressa in noi l'avversione di quelle cose che la natura condannò? Del pari nessuna fiducia nello stare nascosti arriva a coloro che si nascono poiché la loro coscienza li consegna e li mostra a se stessi. Proprio di coloro che nuocciono è il trepidare. Sarebbe stato un male, poiché molti delitti sfuggono alla legge vigente, al processo e alla condanna ufficiale, se il colpevole non avesse da assolvere i supplizi della natura ben più gravi e se al posto dell'espiazione non cedesse alla paura.

317Cfr. Sen. *Ira* 2, 36, 1-2;

318G. Scarpat, *Lettere a Lucilio : Libro primo (ep. I-XII)*, Brescia 1975, p. 265. Si veda al riguardo anche il recente studio di Sorabji che ritiene che la nozione di coscienza sia in Seneca il frutto di una sintesi del concetto così come pensato da stoici ed epicurei, cfr. R. Sorabji, *Moral Conscience through the ages*, Oxford 2014, pp. 26-27.

della giustizia in Epicuro l'esposizione si trova nelle *Massime Capitali* 31-38 che attestano l'idea che non vi sia una giustizia che esista di per sé. Ma nel *De contemptu* di Polistrato, testimonianza di cui non v'è ragione di dubitare dato che nella scuola è d'uso la continuazione della dottrina del maestro piuttosto che la sua modificazione, è affermato che i valori morali sono qualità reali e non convenzionali, di conseguenza, come conclude Alberti³¹⁹, non siamo in grado di prendere una posizione definitiva rispetto alla concezione ontologica dello *status* di giustizia in Epicuro. Seneca al contrario sembra non avere dubbi in proposito, tuttavia come abbiamo visto nel precedente capitolo, è all'opera da parte del pensatore Romano la consapevole manipolazione del pensiero epicureo. Possiamo però supporre che ciò Seneca rigetta rispetto all'idea della giustizia in Epicuro è che essa poggi sul concetto dell'utile (*dissentiamus cum Epicuro ubi dicit nihil iustum esse natura et crimina uitanda esse quia uitari metus non posse*). Secondo Seneca, in ambito epicureo si cerca di evitare il crimine e la paura che ne consegue in conseguenza ad una pratica utilitarista delle leggi ai fini della salvaguardia della comunità, ricercando in quest'ultima forma di salvaguardia un'ulteriore utile, cioè quello della sicurezza individuale. Ermarco, successore guida della scuola dopo la morte di Epicuro, spiega l'origine della legge che vieta l'omicidio dei propri simili come una forma istituzionalizzata della giusta condotta introdotta dai primi legislatori in conseguenza a una riflessione razionale sullo stato di cose oggettivo al fine di mostrare l'utilità della pratica di tale legge ai fini della sicurezza individuale. In primo luogo la ragione per cui gli uomini hanno cominciato a raggrupparsi in comunità evitando di maltrattarsi reciprocamente sta nel fatto che ciò era utile per allontanare altre specie di esseri pericolosi e per potersi difendere da altri uomini che avessero intenzioni violente. L'astensione dal delitto nei confronti dei propri simili rende servizio alla tutela generale della comunità che può quindi permettersi la difesa dagli attacchi provenienti da altre specie e da altri uomini, il che contribuisce alla sicurezza individuale di ciascuno (I 10, 2-3). Si tratta della messa in atto di quel *calculus* razionale che serve all'ottenimento dei beni primari e congeniti dei quali Epicuro parla nella *Lettera a Meneceo* (129-130), di cui abbiamo già visto nel primo capitolo, e sulla base del quale Roskam conclude che quella epicurea è una «philosophy of conditional qualifying»³²⁰. Quindi il rispetto della vita dei propri simili contribuisce

319Cfr. A. Alberti, *The Epicurean theory of law and justice*, in *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, ed. by A. Laks, M. Schofield Cambridge 1995, pp. 161-190, qui p. 163.

320Cfr. G. Roskam, *Live unnoticed (λάθε βιώσας): on the vicissitudes of an epicurean doctrine*, Leiden-Boston 2007, pp. 38-39.

alla salvaguardia della comunità e quest'ultima così tutelata è essenziale per la difesa individuale. Di conseguenza ciò che sta alla base dell'applicazione di questa condotta è l'utilità rispetto all'interesse individuale entro cui l'astensione dal crimine ha un valore strumentale. E anzi, anche prima dell'intervento legislativo, tra i membri di una stessa comunità vigeva la regola del non aggredirsi vicendevolmente basata sullo stesso calcolo d'utilità in atto nella regolazione delle scelte dell'individuo razionale nella sfera della sua vita privata (Lucr. V 1019-1025). Quello che Seneca vuole farci afferrare di questa concezione è che la legge induce le persone a non commettere delitti per la minaccia di una pena (il *metus*), ciò che è in parte il senso dell'operazione di Epicuro, ma con la specifica che la condotta che gli uomini assumono per evitare questa minaccia scaturisce da una condotta cui i membri aderiscono spontaneamente, anche prima dell'introduzione delle leggi, per via del perseguimento razionale di un utile. Inoltre, secondo l'analisi di Alberti, dalla *Massima capitale* 33 emerge come la giustizia in Epicuro non è qualcosa di fittizio, con carattere soggettivo e convenzionale, come il fatto che la sua origine che è da ricercarsi in un contratto può far pensare. La giustizia è piuttosto qualcosa che esiste realmente nel modo in cui le proprietà accidentali dei corpi esistono, rappresentando cioè un aspetto reale dell'oggetto cui è inerente, sebbene la sua esistenza dipenda dal manifestarsi di determinate circostanze. In questo senso il contratto non crea qualcosa di convenzionale, al contrario crea una situazione in relazione alla quale una certa azione diventa realmente giusta. In altre parole non tutto ciò che non è "per sé" è necessariamente per convenzione. Ci sono aspetti della realtà, tra cui il fatto di essere "più piccolo", "più largo", "salutare", "utile", "dannoso", in aggiunta ai valori morali tra cui ad esempio la bellezza e la vergogna, che pur appartenendo a un oggetto solo in virtù della relazione con un altro oggetto, e che pur nella mutevolezza o nel loro cessare di esistere nel momento in cui la relazione muta, nondimeno realmente esistono.³²¹

A Seneca interessa però stabilire un diverso modo di pensare la giustizia. In particolare quello che qui si manifesta è l'approccio teologico alla riflessione.³²² Lui vuole piegare il detto epicureo per mostrare come la ragione per cui noi temiamo se commettiamo un delitto dipenda dal fatto che pervertiamo in noi qualcosa che non è da pervertire perché è contro natura (*natura nos a scelere abhorrere*), cioè perché va aldilà di una legge che

321Cfr. A. Alberti, *The Epicurean theory* cit. pp. 181-184.

322Cfr. M. Schofield, *The stoic approaches to justice*, in *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, ed. by A. Laks, M. Schofield Cambridge 1995, pp. 191-212.

ci marchia definitivamente (*infixa nobis eius rei auersatio est quam natura damnauit*) in quanto φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ τοῦ καλοῦ³²³ (SVF III 308 = Diog. Laert. *Vitae philos.*, VII, 128). In quanto cioè la legge e la giustizia esistono secondo natura ovvero rappresentano un'autorità oggettiva indipendente dall'umano. Si tratta di un procedimento che rispetto all'indagine sulla giustizia si trova nel *De legibus* di Cicerone:

Cic. *De leg.* I 5, 16: nam sic habetote, nullo in genere disputandi magis honeste patefierī, **quid sit homini a natura tributum**, quantam uim **rerum optimarum mens humana contineat**, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. **His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest.**³²⁴

Alla richiesta di Attico di discutere il sistema della giustizia (*ius civile*), Cicerone chiarisce che una tale discussione deve svilupparsi andando ben oltre le pratiche in atto nei tribunali (I 5, 15). Occorre cercare la giustizia universale e questa si può fare sconfinando in un ambito che va ben aldilà della semplice giustizia civile (I 5, 17). E, in effetti, come emerge dal passo sopracitato, essa andrà cercata anzitutto nella natura dell'uomo, ovvero nella natura in generale (I 6, 20: *repetam stirpem iuris a natura*). Similmente una testimonianza di Plutarco mostra come in realtà alla base della definizione di qualsiasi tematica, si tratti di giustizia, si tratti del male, del matrimonio o del buon governo, Crisippo svolge la sua riflessione a partire dall'idea del *logos* quale potenza unitaria entro cui tutto si regge (SVF II 30 = Plut. *de stoic. rep.* 1035b). La provvidenza ha equipaggiato gli uomini della ragione e questa ragione provvidenziale quando è adeguatamente dotata di una comprensione rispetto a ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere fatto si erge a legge. Nel libro *Sulle leggi* Crisippo scrive che la legge è il regnante di tutte le cose umane e divine, che essa deve presiedere a tutto in quanto re e guida e quindi essere il criterio di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto, prescrivendo agli animali la cui natura è politica ciò cui attenersi (SVF III 314 = Marcianus I *Institut.*

323Dicono che il giusto è tale per natura e non per convenzione, e applicano ciò alla legge e alla retta ragione, come dice Crisippo nell'opera *Del bello*.

324Dovete accettare che in nessun altro dibattito è possibile rendere manifesto ciò che è stato garantito all'uomo dalla natura, mostrare la quantità di cose eccellenti racchiude la mente umana, con quale dono siamo nati e portati coltivare e portare alla luce, che cosa unisce gli esseri umani e il tipo di associazione naturale che si instaura tra loro. Una volta ciò esplicito la fonte delle leggi e della giustizia possono emergere.

Vol. I p. 11, 25 Mommsen). Cicerone segue questa tendenza e procede a spiegare che cosa siano le leggi e la giustizia, partendo dalla teologia razionale per cui tutto è governato e retto da una ragione immanente e provvidenziale (Cic. De leg. I 7, 21: *deorum immortalium ui, natura, ratione, potestate, mente, numine [...] naturam omnem regi*³²⁵). Ora, appare evidente che parlare di legge significa parlare di ragione che ha come scopo ciò che è giusto e ciò che non è giusto. In questo senso la ragione non è solamente qualcosa che l'uomo possiede, ma l'elemento chiave previsto dal disegno divino che è da condividere con la mente divina che governa l'universo. In questo modo si comprende come la giustizia sia insita a tutto, in modo particolare nelle menti umane, ma anche negli animali. Sempre Plutarco riferisce come nel libro *Sulla giustizia* Crisippo dice che anche le bestie hanno insito l'istinto di appropriazione che gli permette di provvedere alla progenie in modo commisurato ai loro bisogni (SVF II 724 = Plut. *De stoic. rep.* 1038b). Che l'*oikeiōsis* costituisca un aspetto elementare della riflessione attorno alla giustizia è confermato anche da una testimonianza di Porfirio che ci informa su come la scuola di Zenone ponga nell'appropriazione l'origine della giustizia (SVF I 197 = Porph. *Abst* III 19).³²⁶ Quello dell'*oikeiōsis* costituisce il punto di partenza dell'approccio etico alla riflessione e alla fondazione di una giustizia esistente per sé. L'appropriazione rappresenta l'impulso primario di un essere nei confronti di se stesso e delle sue parti. Su queste basi, a livello sociale, l'impulso primario si traduce nell'impulso all'altruismo, mostrato attraverso l'assunto per cui i figli hanno l'impulso ad amare i genitori, impulso che provano dalla nascita. La connessione tra l'*oikeiōsis* e la disposizione alla giustizia si trova nell'adozione da parte di Seneca (*Ep.* 95, 53) e da parte di Cicerone (Cic. *Off.* I 30, 7) del verso di Terenzio per cui nulla di ciò che è umano è da considerarsi estraneo agli uomini (*Quodsi, quo modo est natura, sic iudicio homines 'humani, ut ait poeta, nihil a se alienum putarent', coleretur ius aequae ab omnibus*³²⁷). Quest'aspetto particolare della filosofia stoica per cui una peculiarità degli esseri umani sarebbe quella di avere una tendenza spontanea a creare legami con gli altri uomini, scaturente dall'impulso primario all'amore verso i genitori³²⁸, li conduce anche a

325La forza, la natura, la ragione, la potenza, lo spirito degli dei immortali governa la natura intera.

326Si veda inoltre anche Cicerone che al pari comincia la trattazione di ciò che sta all'origine della possibilità dell'esistenza della società umana, spiegando il concetto di *oikeiōsis* e cominciando a partire dagli animali, Cic. *De fin.* III 62-63; *Off.* I 11-12.

327Se, conformemente alla natura, gli uomini giudicassero che 'nulla di ciò che è umano è loro estraneo la giustizia sarebbe coltivata ugualmente da tutti.

328Sul modo in cui dalla relazione d'amore genitori-figli si prefiguri l'espansione verso le altre componenti del cerchio concentrico dell'appropriazione e la connessione con il tema della giustizia, cfr. V. Laurand, *Stoïcisme et lien sociale. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris 2014, pp. 347-403.

parlare della possibilità di identificazione che gli uomini hanno di mettere in atto gli uni nei confronti gli altri. Se dunque gli uomini tendono spontaneamente all'associazione questo dev'essere perché riconoscono un imperativo naturale nel fatto di riconoscersi l'un l'altro. E se è questa la morale che viene astratta dalla sociabilità umana, si può assumere che anche la giustizia è qualcosa di naturale per noi, altrimenti a che pro l'associazione con gli altri?³²⁹ Il modo in cui Cicerone argomenta l'amore naturale dei genitori verso i figli - altra dinamica relazionale che sta alla base dell'idea di una giustizia per sé secondo l'approccio dell'*οικείωσις* - risulta essere svolto come segue: la natura sarebbe stata incoerente se ci avesse fornito l'impulso a procreare senza contemplare il fatto che la progenitura avrebbe avuto bisogno di essere custodita. Un ragionamento simile, basato per altro non sulla certezza della dimostrazione, ma sulla probabilità e verisimiglianza - come emerge da una testimonianza simile di Dioegene Laerzio il quale usa *εἰκός*³³⁰ - ci propone Seneca al §16 dell'estratto dalla *Lettera 97*. L'Autore ci parla qui di un'incoerenza di cui la natura si farebbe portatrice se non avesse, attraverso l'incisione della legge nella coscienza umana, impressavi anche la punizione di ciò che va contro natura, cioè il fatto di nuocere ai propri simili (*Male de nobis actum erat, quod multa scelera legem et uindicem effugiunt et scripta supplicia, nisi illa naturalia et grauia de praesentibus soluerent et in locum patientiae timor cederet*).

Gli esseri razionali posseggono quindi interiorizzata la legge morale, cioè hanno il senso di ciò che è proibito e di ciò che è da adempiere e tale interiorizzazione è radicata in loro in accordo con la natura universale, dato che la natura universale è la ragione che prescrive l'ordine del tutto. Per questa ragione egli ha bisogno di essere trasparente a se stesso. Il turbamento interiore di cui mira a disfarsi l'uomo epicureo non ha da misurarsi con la densità di valore ontologico con cui si misura l'uomo stoico. L'aderenza alla buona azione della coscienza epicurea, così come ci vuole presentare la questione Seneca attraverso il tema della giustizia, ha un aspetto interno, un turbamento nell'anima immediato ma non tale da essere considerato un'angoscia morale, e uno esterno per cui il suo sguardo è rivolto al giudizio e alla pena che egli si rende costantemente presenti o imminenti³³¹. Le angosce interne avvertite come indistinte, ma preliminari a un'angoscia esterna, son riportate alla paura di una pena esterna, se non da parte degli uomini

329Cfr. commento a Cic *De fin.* III 63 di M. Schofield, *The stoic* cit., pp. 197-198.

330SVF = Diog. Laert. VII 85: οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκός ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῆον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οικειῶσαι./Non è verosimile che la natura renda estraneo l'animale a se stesso o che lasci l'essere che ha prodotto senza l'estraneamento o l'appropriazione di se stesso.

331Cfr. Cic. *De rep.* 3, 26.

almeno da parte degli dèi. In questo senso Lucrezio quando parla dell'impossibilità di una vita tranquilla per coloro che innescano la violenza usa *diffidere*:

Lucr. V 1152-1157: circumretit enim uis atque iniuria quemque
atque unde exortast, ad eum plerumque reuertit,
nec facilest placidam ac pacatam degere uitam
qui uiolat factis communia foedera pacis
etsi fallit enim diuom genus humanumque,
perpetuo tamen id fore clam diffidere debet³³²

Similmente si trova in Cicerone una descrizione della psicologia dell'epicureo che ha compiuto l'azione malvagia. Qui il crimine innesca un processo di eventi relativi al mondo esterno: la nascita del sospetto, poi le voci e la fama; quindi l'opinione comune si precisa e si ufficializza nella figura di un accusatore e del giudice; il colpevole può anche rinunciare a resistere e autodenunciarsi, se l'organizzazione psichica del malvagio è abbastanza forte da resistere al peso dell'organizzazione esterna, egli non sfuggirà alla giustizia divina, con cui egli identifica gli oscuri tormenti da cui non sa uscire (Cic. *De fin.* 1, 50-51). Questa è la situazione prevista nel discorso di Torquato, la vita gli è divenuta una pena per la convergenza di auto-consapevolezza, paura della legge, odio dei concittadini.

Al contrario, dai *Paradoxa stoicourm* 2, 18, vediamo come l'accento venga posto piuttosto all'interno del colpevole, il suo sguardo, pur rivolto all'esterno, dal di fuori del sé gli riporta la sua azione cioè l'immagine di sé colpevole. Il timore dell'esterno è motivo importante, ma i testimoni e i giudici sono introiettati come passioni proprie, la paura diventa dentro il colpevole il punitore interiore. E ancora Cicerone insiste su come i malvagi sono angosciati dalla consapevolezza delle proprie colpe (Cic. *De leg.* 1, 40). Riuscire ad essere una persona tale da poter rendere visibili agli altri le proprie azioni e i propri pensieri è un'obiettivo espresso anche da Cicerone secondo l'idea di una trasparenza di fondo della coscienza a se stessa:

Cic. *De off.* 3, 77: hoc quum habet vim nisi illam: nihil expedire quod non deceat,
etiam si id possis nullo refellente obtinere³³³

332La violenza e l'offesa irretiscono ognuno,/e per lo più ricadono su quegli da cui sono sorte;/né è facile che abbia vita tranquilla e serena/chi viola con le sue azioni i comuni patti di pace./Anche se riesce a ingannare tutti gli dèi e gli uomini,/ non deve sperar che la sua colpa resti per sempre segreta.

333Cosa significa questo linguaggio se non che un modo d'agire indegno dell'uomo onesto non può essergli di vantaggio nemmeno nel caso in cui nessuno potrebbe stabilire che vi sia inganno.

L'esigenza di avere una coscienza trasparente a se stessa manifesta un bisogno di sicurezza nei confronti di se stessi poiché è quest'ultima che segna l'accesso alla *perfecta ratio*, cioè ad un valore. Invece presso l'epicureo non riusciamo a individuare l'esigenza di un accesso a tale valore, essendo in lui più forte la paura dell'esterno che la paura dell'interno. L'uomo capace di esercitare questo valore, la *perfecta ratio*, lo fa sempre, anche quando, in virtù della propria posizione di superiorità, potrebbe non farlo. Si prenda ad esempio il modo gentile con cui Seneca afferma di trattare i propri schiavi. In questo modo tale uomo è egli stesso valore e la sua natura mostra agli altri cosa è possibile nel campo morale, essa diventa quindi azione portatrice di sicurezza e giustizia anche per gli altri. Infatti, seguendo quanto affermato al §16 dell'estratto dalla *Lettera 97*, dove si dice che l'insieme delle leggi dello stato può non funzionare o essere evitato, risulta come la punizione insita nella coscienza sia coerente con l'idea che la correttezza della norma naturale vada cercata nell'animo individuale.

A Seneca interessa mostrare le conseguenze psicologiche che il delitto riporta sull'individuo. Posto che naturalmente ricerchiamo il bene, una volta che a causa di un cattivo giudizio intellettuale abbiamo compiuto un delitto, la nostra coscienza ci denuncia e a questa condanna segue automaticamente una serie di punizioni ulteriori (*secundae poenae premunt ac sequuntur, timere semper et expauescere et securitati diffidere*), si forma la paura che agisce come un punitore. Poiché l'animo non può essere posto al di fuori di se stesso, viene sancito un definitivo mutamento all'interno dell'ἡγεμονικόν (*De ira I 8, 3: animus [...] in affectum ipse mutatur*). A questo punto la *securitas* che rappresenta la stabilità nei confronti delle rappresentazioni è intaccata. Obiettivo quindi della *securitas* è la *bona conscientia*, da cui seguono onesti pensieri e il retto agire e di conseguenza anche una vita tranquilla e esente da pericoli (*Ep. 23, 7*). Come la maggior parte dei temi, non si troverà nemmeno per questo concetto, all'interno dell'opera senecana, lo spazio di una trattazione sistematica. L'Autore lo riceve così come gli arriva dalla tradizione e ne parla nei seguenti termini: come *ratio perfecta*, come adattamento del proprio pensiero e della propria volontà al *logos* universale, e come il vivere coerentemente e coscientemente con se stessi (*Ep. 34, 4*). L'educazione impartita dal maestro, per merito del quale siamo usciti dalla palude del vizio (*Ep. 73, 4*), dal momento che l'animo non si educa da solo, ha agito eliminando le debolezze e rimuovendo gli ostacoli della *falsa opinio* che impediscono l'applicazione dei precetti e,

di conseguenza, rafforzano la *recta ratio*.³³⁴ Tale operare della nostra guida ci ha resi atti ad accedere al maestro interiore, a questo testimone interiore che è la coscienza.

Essere in armonia con la propria coscienza significa essere resistenti alla fortuna; solo tramite essa possiamo dichiarare il valore delle nostre convinzioni nonché la nostra libertà.³³⁵ La coscienza, infatti, non la si può ingannare (*De ira* I 14, 3) e quando è limpida e retta non teme di esporsi alla luce del sole: *bona conscientia turbam advocat; mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est* (*Ep.* 43, 5). Una coscienza allenata a esaminarsi è linda, è capace di conversare con se stessa, di dirigere i propri atti e di avere l'assistenza di dio che ci offre *consilia magnifica et erecta* (*Ep.* 41, 1-3). A questo scopo Seneca presenta una serie di opzioni per svolgere l'esame di coscienza, che hanno una dimensione personale (una consultazione tra sé e sé³³⁶) e interpersonale (l'esame di coscienza condotto per esempio in presenza della moglie³³⁷, il consiglio agli altri di fare altrettanto³³⁸). L'esame di coscienza assume un ruolo terapeutico, talvolta analgesico, altre volte si tratta di un palliativo, serve per potere meglio rinforzare e dirigere le proprie scelte o come una strategia anche per confermare a se stessi valori che si stanno via via acquisendo e si vogliono rinforzare. Nel *De ira* l'esame di coscienza è volto a rinforzare l'ἡγεμονικόν che dirige i dati provenienti dai sensi che dovranno essere elaborati per formulare giudizi corretti:

Sen. *De ira* III, 36, 1-2: Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. [...] 'quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?' Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicumque ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem?³³⁹

334Cfr. *Ep.* 90, 46, dove si dice che chi possiede la virtù è solo un animo educato e colto come anche negli uomini migliori prima che vengano educati c'è materia per la virtù ma non la virtù; *Ep.* 95, 4, dove si sostiene l'inutilità del dare precetti se l'animo è imbevuto di false opinioni; *Ep.* 90, 38, dove si proclama che bisogna render libero l'animo, perché possa seguire i nostri precetti; *Ep.* 7, 6 dove una parte del processo consiste nel sottrarre alla folla le anime deboli e poco salde nel bene poiché è facile cedere ai gusti della maggioranza; *V. b.* 5, 3. dove si stabilisce che è quindi beata la vita che si basa costantemente su un giudizio retto e fermo. E' allora, infatti, che la mente è pura, libera da ogni male, capace di sottrarsi alle ferite sia alle graffiature, decisa a restare dove si trova e a difendere la sua posizione anche contro le avversità e le persecuzioni della sorte.

335Cfr. Sen. *De ira* III 41, 1, dove si dice che dobbiamo soddisfare la nostra coscienza e non cercare di diventar famosi; ci accompagni pure una cattiva fama, purché ci siamo comportati bene; *De v. b.* 20, 4: *Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam; populo spectante fieri credam quiquid me conscio faciam.* Cfr. inoltre *De ben.* IV 21, 5; VII 1, 7.

336Cfr. Sen. *Ep.* 83, 2; *V. b.* 17, 3-4.

337Cfr. Sen. *De ira* III 36, 1-3.

338Cfr. Sen. *Brev. vit.* 10, 2; *Tranq. an.* 6,1; *Ep.* 16, 2; 28, 10; 118, 2-3.

339Tutti i sensi devono essere guidati alla saldezza, essi sono resistenti per natura, se smette di guastarli l'animo, che ogni giorno dev'esser chiamato alla resa dei conti. [...] 'Quale tua malattia hai guarito

Questa pratica serve per migliorare l'assenso debole che rappresenta la debolezza della mente che oscilla indecisa tra i propri giudizi e il corso delle azioni. In questo modo si evita quel *expavescere*, quella condanna della coscienza, anche al minimo rumore, il tintinnio di una moneta, il cigolio di una porta, l'urlo di uno schiavo (*De ira* III 35, 4: *Quid miser expauescis ad clamorem serui, ad tinnitum aeris aut ianuae impulsus?*).

2.2.2. Un riflesso dell'etica nella poetica

La psicologia della stabilità non può determinarsi se non nell'assenza di male. In questa sezione vorrei mostrare come quest'assunto etico può essere rintracciato a livello poetico nel suo senso rovesciato, cioè l'instabilità, ovvero l'incertezza. Al fine di mostrare questo, inserisco quanto segue in questa sezione nel quadro dell'interpretazione del rapporto tra filosofia e poesia così come studiato e concepito da Mazzoli³⁴⁰, per il quale non vi sono dubbi che l'opera tragica non vada distinta dall'opera filosofica e quindi non due siano i Seneca che l'hanno composte, intendendo qui con due Seneca due discorsi differenti all'origine della prosa e della poesia. Giancarlo Mazzoli ammette una «serena distanza» tra le opere in prosa e le tragedie ed esprime la fiducia di poter assumere l'intero teatro senecano in un quadro ermeneutico certamente peculiare e altro rispetto alla prosa morale, e tuttavia omogeneo alla finalità di quest'ultima, cioè l'educazione alla *sapientia*. In sintesi, secondo questo studioso il quadro di riferimento per comprendere il rapporto tra poesia e filosofia in Seneca è indicato propria dalla sua esaminata epistola 75, con la distinzione dei tre gradi del progresso morale e delle tre classi, gerarchicamente ordinate, di coloro che sono in cammino verso la sapienza ma ancora non l'hanno raggiunta. Applicata alle classi inferiori dei *proficientes*, l'interazione tra filosofia e poesia sarebbe affidata non soltanto all'iniziativa del filosofo-poeta, che compone il suo alto *carmen* (come fece Cleante con l'Inno a Zeus,

oggi? A quale vizio hai opposto resistenza? Sotto quale aspetto sei migliore? L'ira cesserà e sarà più misurata sapendo di doversi presentare ogni giorno in tribunale. Che c'è di più bello di questa abitudine di pesare l'intera giornata?

340Il rapporto tra filosofia e poesia in Seneca è sempre stato uno dei temi di ricerca privilegiati da Giancarlo Mazzoli a partire dalla pubblicazione del 'classico' *Seneca e la poesia*, Varese - Milano, 1970. E inoltre: *Il gioco delle parti: un tema gnomico senecano e le sue ridondanze metateatrali*, «Quaderni di cultura e di tradizione classica», VIII (1990), pp. 87-100; *Seneca e la poesia*, in *Sénèque et la prose latine, Neuf exposés suivis de discussions (Vandoeuvres-Genève, 14-18 août 1991)*, éd. par P. Grimal, Genève 1991, pp. 177-219; *Il tragico in Seneca*, «Lexis», XV (1997), pp. 79-91; *Demifisticazione del mito e mitizzazione della storia nello stoicismo di Seneca*, in *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, a cura di Marcella Guglielmo e Gian Franco Gianotti, Alessandria 1997, pp. 149-153.

citato e tradotto da Seneca stesso, *Ep.* 107, 11), ma si sfaccetterebbe nell'opera del filosofo-critico, che esercita una lettura simbolico-morale dei testi poetici (come molte volte fa Seneca, con il suo amato Virgilio e con il suo meno amato Ovidio); e infine, al livello più 'torbido', nell'opera del poeta *tout court*, a cui Seneca assegnerebbe un'azione di denuncia dei *vitia* mirata, per così dire, verso il basso, qualitativamente diversa rispetto all'*admonitio* del filosofo; a differenza di quest'ultima, la denuncia del poeta sarebbe finalizzata non alla *pars construens*, ma alla *pars destruens*³⁴¹ e, dunque, sarebbe legittimata a ricorrere al πάθος. Drammaticamente sensibile ai paradigmi del tragico sovvertimento operato dall'irrazionale, nel mondo e nella storia, l'opera del poeta (e quindi di Seneca stesso nel momento in cui scelse di scrivere tragedie) sarebbe chiamata a smascherare questa stessa inversione, «spingendo a fondo sul pedale della Pathetisierung».³⁴²

Il nucleo delle tesi di Mazzoli risiede nell'idea che la drammaturgia del filosofo sia una sorta di «laboratorio nel quale *in vitro* il microbiologo prepara il terreno di coltura e i reagenti più adatti a sviluppare e a studiare i suoi agenti patogeni e ne sperimenta, su cavie scelte *ad hoc*, il micidiale effetto, non certo per *libido necandi* ("il piacere di uccidere") ma per provare a trarne infine un vaccino atto a immunizzare, se non in tutto almeno in parte, l'uomo».³⁴³

Così concepito in linea generale l'obbiettivo del teatro senecano, mi pare di poter determinare la prefigurazione di una poetica dell'incertezza e dell'esitazione come dipendente da un'etica della *securitas*. Se questa dimensione psicologica non può non manifestarsi che nell'assenza del male compiuto, poiché come abbiamo visto la coscienza non può nascondersi nulla, occupando essa stessa uno solo e unico spazio, necessariamente i personaggi tragici che si scoprono nel delitto avranno bisogno di essere rappresentati a livello tematico e poetico secondo la dimensione dell'instabilità, del dubbio, dell'esitazione e dell'incertezza.

2.2.2.1. *La poetica dell'incertezza*

Se quindi concepiamo l'opera tragica come un'opera di denuncia dei vizi, la domanda di partenza da fare alle tragedie senecane è: come raccontare il male che ripugna? Come

341 Sulle due modalità del progresso verso la sapienza, cfr. M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia*, Brescia 1978, pp. 117-159.

342 G. Mazzoli, *Seneca e la poesia* cit., p. 204.

343 G. Mazzoli, *Il tragico in Seneca* cit., p. 79.

parlare del *nefas*? Bohrer, critico della letteratura esperto dell'estetica del male, sostiene che quest'ultima può essere intesa come l'atto di immaginazione di un lettore esitante in una direzione che lo conduce al confine della realtà.³⁴⁴ Questa definizione dell'estetica del male può essere considerata prossima alla definizione del fantastico, che a sua volta implica l'idea dell'incertezza: «Le fantastique occupe le temps de cette incertaine [...] Le fantastique c'est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles, face à un événement en apparence surnaturel.»³⁴⁵. Similmente Bressière, che ha coniato l'espressione «poétique de l'incertain», enfatizza l'importanza della dimensione della liminalità dell'esperienza immaginaria rispetto alla ragione.³⁴⁶ La poetica dell'incertezza è caratterizzata quindi dall'esitazione e dall'incertezza del lettore determinati da liminalità del testo. Allendorf³⁴⁷ riconosce nell'opera tragica di Seneca tre principali aspetti che permettono di definire quella del filosofo romano come una poetica dell'incertezza: la liminalità del testo secondo cui vengono a essere create zone di mezzo che coinvolgono il lettore; la resistenza da parte dei testi alla possibilità di ulteriore chiarificazione, si tratta di un offuscamento ermeneutico creato dall'autore in cui l'incertezza epistemologica si trasferisce dai personaggi dell'opera anche al lettore; vi è poi la gestione dei tempi narrativi per cui spesso in Seneca troviamo che questi si dilatano ritardando costantemente lo svolgersi della *fabula*; infine la presenza di voci narrative multiple che determinano la moltiplicazione delle versioni e delle immagini, anche contraddittorie, che producono incertezza nel lettore.

Un primo esempio della rappresentazione di zone liminali che, descrivendo la psicologia del personaggio, coinvolgono anche il lettore è il prologo dell'*Edipo*:

Sen. *Oed.* 1-5: (Oedipus) Iam nocte Titan **dubius** expulsa redit
 et nube maestum squalida exoritur iubar,
 lumenque flamma triste luctifica gerens
 prospiciet auida peste solatas domos,
 stragemque quam nox fecit, ostendet dies.³⁴⁸

344K. H. Bohrer, *Imaginationen des Bösen: für eine ästhetische Kategorie*, München 2004.

345T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970, p. 29

346I. Bressière, *Le récit fantastique. La poétique de l'incertain*, Paris 1974, p. 62.

347Cfr. T. Allendorf, *The poetic of uncertainty in Senecan drama*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 71(2013), pp. 103-144, alla cui analisi mi rifaccio per la maggiore nel prosieguo di questa sezione.

348Ora, cacciata la notte, torna, esitante, il sole; da una nuvolaglia scura spunta, triste, il suo raggio e spandendo luce luttuosa col suo fuoco portatore di morte, guarderà da lontano le case devastate dalla peste ingorda. Sulla rovina che la notte ha portato, farà luce il giorno

In questo passo il dubbio di Edipo è riflesso nel paesaggio circostante o almeno è come il personaggio percepisce il paesaggio. *Titan dubius* è una proiezione del dubbio di Edipo circa la causa dell'avidità che ha colpito il regno. Ai versi 82-85 il discorso di Giocasta testimonia il dubbio del personaggio, suggerendo quale dovrebbe essere invece l'attitudine adeguata del re in una condizione simile, cioè la saldezza e la fermezza di fronte alle avversità e alle condizioni incerte in cui ci possiamo trovare:

Sen. *Oed.* 82-85: (Iocasta) regium hoc ipsum reor:

adversa capere, quoque it **dubius** magis
status et cadentis imperi moles labet,
hoc **stare certo pressius fortem gradu**.³⁴⁹

In questo modo possiamo supporre che *Titan dubius* dei versi iniziali indichi sia un senso di oscuramento rispetto alla condizione psicologica del protagonista, sia rispetto alla dimensione esteriore del paesaggio. Infatti una relazione si può stabilire anche tra l'incarnazione di Febo, il sole dei versi iniziali, esitante e incerto e il dio oracolare consultato nel corso dell'opera le cui risposte sono incerte:

Sen. *Oed.* 212-215: (Creon) Responsa dubia sorte perplexa latent.

(Oedipus) Dubiam salutem qui dat adfluctis negat.

(Creon) Ambage nexa Delphico mos est deo

arcana tegere. (Oedipus) Fare, sit dubium licet:

ambigua soli noscere Oedipodae datur.³⁵⁰

La proiezione del dubbio interiore che tormenta Edipo sul mondo esteriore, il dio, il paesaggio e il *setting* generale della tragedia, rappresenta quindi una manifestazione visiva dello stato mentale di incertezza del personaggio. Il dubbio del personaggio che contagia il paesaggio della tragedia può essere letto come il tentativo del poeta di coinvolgere anche il lettore nell'atmosfera di incertezza e disorientamento. In questo senso può essere interpretata anche la prima parola dell'opera, *iam*. Questo tipo di attacco coinvolge immediatamente il lettore e lo induce inoltre a interrogarsi: si vuole indicare

³⁴⁹Questo io penso che sia da re: accettare la sorte avversa e quanto più traballante è lo stato e vacilla la mole del regno che crolla, tanto più stare saldo con piede sicuro e fermo.

³⁵⁰Creonte: I responsi sono intricati e oscuri. Edipo: Chi dà agli infelici una via di salvezza incerta, in realtà gliela nega. Creonte: È costume del dio di Delfi tener celati i segreti dietro sentenze tortuose. Edipo: Parla, anche se il responso è dubbio: Edipo è il solo che sia in grado di capire le cose ambigue.

con questo avverbio un cambiamento di situazione rispetto a quando accadeva precedentemente oppure esso indica la sorpresa per qualcosa che sta accadendo inaspettatamente? Il lettore così catturato si trova successivamente di nuovo in una zona di mezzo. Si oscilla tra diverse dicotomie: tra l'espulsione e il rientro (*expellere* contro *redire*); tra oscurità e luce (*nox* contro *Titan*, *nubes* contro *iubar*, *nox* contro *dies*). Vi è poi una tensione tra i sostantivi e i loro attributi, così vi è un *maestum*[...] *iubar*, un *lumen*[...] *triste*, *flamma* [...] *luctifica*. Il secondo verso sembra caratterizzato soprattutto dall'oscuro, mentre il terzo inizia con luce e fiamma. Ma già a metà del verso ci viene detto che la luce è triste. Inoltre dopo *lumen* e *flamma* ci prepariamo alla terza parola che inizia con *lu-* come *lux* e invece riceviamo un *luctificus*. Nemmeno la luce insomma, è portatrice di qualcosa che potremmo aspettarci conoscendo l'andamento naturale dei fenomeni, bensì rivela la dimensione del lutto. Il sole guarda alle case lasciate abbandonate, desolate (*solatae domus*), e in questo caso possiamo intendere *solatus* anche come "bruciato dal sole", dato il contesto in cui si può affermare una identificazione tra Titano e il sole. Come se Seneca suggerisse che Titano, nelle sue due funzioni di sole e di dio da associare a Febo, che è responsabile del dubbio oracolo, sia parte in causa dell'*avida pestis* scatenatasi su Edipo e sul suo regno. Al quinto verso comprendiamo il paradosso nella sua completezza: solo il sole e la luce del giorno permettono di prendere visione dello scompiglio che la notte ha portato, in quanto fanno vedere la catastrofe (*stragemque quam nox fecit, ostendet dies*). Questo tipo di rappresentazione di Febo ha una funzione anticipatoria rispetto all'esposizione successiva da cui comprenderemo il fatidico ruolo del dio nella vicenda di Edipo nel corso della tragedia: ironicamente, mentre alla fine del primo atto Edipo conta ancora su Febo, la luce personificata, per una possibilità di salvezza (108: *Vna iam superest salus, si quam salutis Phoebus ostendat uiam*³⁵¹), è dalla luce che deve fuggire nel finale. La condanna finale che Edipo, coscienza macchiato dallo *scelus* del parricidio, impone a se stesso è uno spazio di liminalità, uno spazio di confine dove non ha nemmeno la certezza del proprio statuto ontologico, che, né vita né morte, è caratterizzato dall'errare e dall'oscillare:

Sen. *Oed.* 949-952: mors eligatur longa. quaeratur uia
qua nec sepultis mixtus et uiuis tamen
exemptus erres: morere, sed citra patrem.

351 Una cosa resta per la salvezza, che Febo ce ne indichi la via.

cunctaris, anime?³⁵²

Infine, Edipo completa la propria punizione. Egli, cavandosi gli occhi, riconosce pienamente il ruolo fatidico di Febo, e si condanna all'eterna oscurità:

Sen. *Oed.* 1000-1003: quis deus tandem mihi
placatus atra nube perfundit caput?
quis scelera donat? **conscium euasi diem.**
nil, parricida, dexteræ debes tuæ:
lux te refugit. uultus Oedipoda hic decet.³⁵³

Non esiste alcuna potenza esterna che possa perdonare il male, così la coscienza oscura se stessa (*conscium euasi diem*). Questo commistione della coscienza con la dimensione dell'oscuramento e dell'oscillazione, che cogliamo sin dai primi versi della tragedia, dove l'alba appare non come il momento privilegiato della discesa del dio, ma la manifestazione a livello esteriore dell'instabilità della mente, rappresenta la controparte della dimensione della *securitas*. La mente sicura è pienamente capace di gestire le proprie rappresentazioni ed esente dalle incertezze, al contrario l'Edipo è caratterizzato da questa dimensione di esitazione che è propria di una coscienza nel progressivo percorso di svelamento di fronte a se stessa del male compiuto. Il dubbio, la paura, il senso di colpa, risultano presentiti sin dall'inizio dal protagonista e questa è un'importante differenza rispetto all'Edipo di Sofocle dove invece la verità si scopre attraverso un'attenta, progressiva e quasi scientifica raccolta degli indizi. Un'altra importante differenza rispetto alla versione greca di Sofocle è rintracciabile nella scena della divinazione. Qui i segni si presentano in modo incerto e il veggente è costretto ad ammettere il proprio fallimento epistemologico. Si veda la reazione di Tirresia dopo che figlia gli ha descritto il susseguirsi dei segni che si sono manifestati in seguito all'interrogazione:

Sen. *Oed.* 298-304: (Tiresias) Quid fari queam
inter **tumultus mentis attonitæ uagus?**

352Si scelga una morte lenta. Si cerchi una via per cui tu vada errando, non ancora tra i morti ma pur separato dai vivi: muori, ma senza raggiungere il padre. Indugi, anima mia?

353Quale dio finalmente placato mi avvolge il capo in una nuvola scura? E mi sta perdonando i miei delitti? Son rifuggito dalla luce complice. O assassino di tuo padre, nulla devi alla tua destra: è la luce che rifugge da te. Questo è il volto che si addice a Edipo.

quidnam loquar? sunt dira, sed in alto mala;
solet ira certis numinum ostendi notis:
quid istud est quod esse prolatum uolunt
iterumque nolunt et truces iras tegunt
pudet deos nescio quid.³⁵⁴

L'enorme presenza del male crea dubbi perfino circa l'abilità di parola del personaggio coinvolto nella scena che è costretto a rapportarsi a un male che è sì nascosto, ma comunque certamente presente (*sunt dira, sed in alto mala*). Quanto è visto, così come la mente del personaggio, sono entrambi coinvolti in una dimensione di oscillazione: la fiamma erra tutt'intorno (*oberrare*), la mente del veggente è presa in un movimento tensivo (*tumultus mentis attonitae uagus*) senza una direzione certa entro cui dirigersi al fine di interpretare i segni. Successivamente Tirresia enfatizza la stranezza dei segni che Manto gli ha descritto (*solet ira certis numinum ostendi notis*). Tali segni sembrano mirare essi stessi all'offuscamento piuttosto che alla clarificazione cui la pratica divinatoria è rivolta. La resistenza all'interpretazione è fondamentale in questo contesto: viene in questo modo a essere del tutto rovesciato e indebolito il senso della divinazione e dell'*extispicium*. La dimensione di incertezza viene poi rinforzata dagli impulsi contraddittori che gli dèi manifestano: essi oscillano tra rivelare (*proferre*) e nascondere (*tegere*). È come se la scena vertesse attorno ad un continuo e fondamentale rifiuto del male, attraverso la creazione di zone di dubbio e esitazione. Ai versi successivi Manto continua a riferire al padre il modo in cui i segni si manifestano:

Sen. *Oed.* 342-344: at taurus duos
perpessus ictus **huc et huc dubius ruit**
animamque fessus uix reluctantem exprimit.³⁵⁵

In questo passo, dopo aver visto l'oscillazione della fiamma, vediamo l'oscillazione del toro che barcolla qua e là esitante se cadere nella morte o continuare a vivere (*huc et huc dubius ruit*). Il toro stesso è nel dubbio e il suo dubbio serve a creare una di quelle zone liminali tra vita e morte. Il passo riecheggia una scena simile che si trova nel

354Tiresia: Che cosa posso dire, incerto, nella confusione della mia mente stupefatta? Che mai dire? Terribili sono i mali, ma profondamente nascosti. Di solito l'ira degli dèi si manifesta con segni precisi. Cos'è questo che essi vogliono sia manifesto e poi non vogliono più e tengono nascoste le loro ire acerbe? Hanno ritengno gli dèi, non so di che.

355Il toro, sopportati due colpi, barcollando cade qua e là e poi, sfinito, faticosamente esala il respiro, recalcitrante.

Tieste:

Sen. *Thy.* 722-725: iugulo manum commisit: educto stetit
ferro cadauer, cumque dubitasset diu
hac parte an illa caderet, in patrum cadit.

Il corpo morto della vittima di Atreo è definito *cadaver*. Ciò è interessante perché il termine rimanda con forza al senso della morte fisica. Un cadavere ha per definizione la sua ragion d'essere nel *cadere*. Tuttavia il cadavere del passo non fa ciò che ci si aspetterebbe comunemente, ma rimane in piedi e nel dubbio circa il cadere o meno per un lungo tempo (*cumque dubitasset diu*). Attraverso questa tensione orchestrata, mettendo da un lato un processo cognitivo umano, il dubitare, e dall'altro enfatizzando il carattere manifestatamente reale della morte, il *cadaver*, Seneca crea una di quelle zone liminali in cui il dubbio non inerisce solamente allo svolgimento della narrazione, ma coinvolge anche il lettore che non sa se la vittima sia ancora viva o morta, come se in questo spazio di esitazione la vittima stesse esprimendo ostilità nei confronti del carnefice: la sua definitiva morte vien sancita solamente dall'ultima parola, *cadit*. La vittima cade sul suo carnefice come a rappresentare la colpa che ricade sempre sull'autentico colpevole. Nel processo di attribuzione della colpa può esserci dell'esitazione, ma essa finisce sempre per essere attribuita al suo vero responsabile da parte della coscienza.

Ora, ritornando all'*Edipo*, l'incertezza dei segni si presenta duplicata: da un lato, ci sono i segni che sono presentati semanticamente dubbi nello svolgersi dell'*extispicium*, dall'altro, c'è il fatto che tali segni vengono trasmessi a Tiresia ceco da Manto per cui al linguaggio dubbio si sommano le soggettive impressioni, la paura in particolare, di Manto rispetto alla resistenza a ogni interpretazione da parte dei segni. Il linguaggio di Manto è destabilizzante. L'ambiguità viene rappresentata attraverso giustapposizioni ossimoriche ed espressioni paradossali, tra cui ad esempio l'espressione *conceptus unnuptae bouis* al verso 373 con cui si vuole indicare l'inusuale situazione della giovenca oggetto dell'*extispicium*, che è vergine eppure ha un feto che inoltre si trova in una posizione anomala. Oppure l'ossimoro con cui si cerca di conciliare due aspetti opposti, cioè gli arti del feto che sono deboli, ma che si muovono con rigidità tremula (v. 373 *rigor tremulus*). Così il processo ermeneutico di Tiresia viene condannato al fallimento epistemologico ed egli lo ammette nei versi seguenti:

Sen. *Oed.* 390-392: (Tiresias) Nec alta caeli quae leui penna secant
nec fibra uiuis rapta pectoribus potest
ciere nomen; alia temptanda est uia³⁵⁶

Se compariamo questa scena con l'antecedente scena del dialogo tra Edipo e Tirresia di Sofocle, l'elaborazione senecana e la dimensione di incertezza entro cui la trama è svolta diventano ancora più evidenti. Il Tirresia di Sofocle non ha alcuna esitazione e accusa senza indugio Edipo di incesto e omicidio:

Soph. *Oed.* 362, 366-367:

(T) Φονέα σέ φημι τάνδρὸς οὗ ζητεῖς κυρεῖν.

(T) Δεληθέναι σέ φημι σὺν τοῖς φιλάτοις
αἴσχισθ' ὀμιλοῦντ', οὐδ' ὄρᾶν ἴν' εἶ κακοῦ.³⁵⁷

Sebbene siano presenti anche nella versione greca elementi di una crisi epistemologica come l'enigma irrisolto della sfinge, il Tiresia di Sofocle è vedente, è sicuro di sé e in grado di leggere i segni. Egli è portatore di una conoscenza positiva e piena. Se i suoi ragionamenti possono apparire talvolta contraddittori o errati è perché non possiede tutti gli indizi necessari per arrivare alle conclusioni esatte. La sua parola può talvolta sembrare poco chiara o enigmatica, ma questo accade in ragione del fatto che è fondata su presupposti euristici differenti, non perché la scienza di Tirresia sia incerta. Il Tiresia di Seneca è un veggente cieco, che non solo non riesce a leggere i segni, ma per il fatto che la verità, che gli dèi solitamente vogliono rivelare, questa volta resti velata, ciò che per lui è fonte di turbamento (si ricordi il *tumultus mentis attonitae uagus* del verso 329 sopra citato). Il *topos* del vate ceco, che però vede più profondamente grazie all'ispirazione del cielo,³⁵⁸ viene rovesciato da Seneca. Possiamo paragonare tale situazione con quanto troviamo scritto nella *Lettera 41* dove l'anima umana è presentata come parte del divino che scende in noi:

356Non gli uccelli che tagliano con le loro ali leggere gli alti cieli né le viscere strappate a petti ancora vivi possono fare questo nome: bisogna provare per un'altra via.

357Tiresia: Affermo che sei l'assassino dell'uomo del quale cerchi l'uccisore. Tiresia: Affermo che hai vissuto nell'inconfessato disonore col tuo consanguineo più prossimo e non vedi in quale angoscia sei caduto.

358Soph. *Oed.* 300-303: Ὡ πάντα νομῶν Τειρεσία, διδακτά τε/ ἄρρητά τ' οὐράνιά τε καὶ χθονοστιβῆ./ πόλιν μὲν, εἰ καὶ μὴ βλέπεις, φρονεῖς δ' ὅμως/ οἴα νόσῳ σύνεστιν. /Tu che conosci tutto - ciò che lecito sapere e ciò che illecito, ciò che viene dal cielo e ciò che vive sulla terra - Tiresia, tu non vedi, ma sai l'epidemia che invade la città.

Sen. Ep. 41, 2, 5, 8: **sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos** [...] Vis isto diuina descendit; animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem, quidquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agitat [...] **Quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta.** Rationale enim animal est homo; consummatur itaque bonum eius, si id impleuit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigat? rem facillimam, **secundum naturam suam uiuere.**³⁵⁹

Noi siamo sorvegliati nelle nostre azioni buon o cattive da uno spirito divino, che è la nostra stessa anima che va sviluppata fino a diventare una ragione perfetta. E questo è possibile se si vive secondo natura. Come abbiamo visto dalla *Lettera 97*, coloro che non seguono la natura, fanno in primo luogo qualcosa che va contro loro stessi, poiché la natura ha impresso nell'animo umano un'innata repulsione al delitto (*natura nos a scelere abhorre*re). Vediamo la descrizione di Manto di come si presentano le viscere degli animali sottoposti alla lettura divinatoria:

Sen. *Oed.* 366-371: mutatus ordo est, sede nil propria iacet,
sed acta retro cuncta: non animae capax
in parte dextra pulmo sanguineus iacet,
non laeua cordi regio, non molli ambitu
omenta pingues uisceri obtendunt sinus:
natura uersa est; nulla lex utero manet.³⁶⁰

Il verso 371 *natura uersa est; nulla lex utero manet* rappresenta il culmine del processo di descrizione dell'incerto che si è manifestato nei versi precedenti attraverso giustapposizioni ossimoriche e espressioni paradossali, cioè attraverso una retorica rivolta alla destabilizzazione del lettore oltre che alla semplice descrizione dell'incertezza. Infatti tale retorica opera in modo tale che quando sono messi di fronte

359In noi c'è uno spirito divino che osserva e custodisce il male e il bene delle nostre azioni [...] una forza divina vi è discesa: una potenza celeste vivifica la sua anima eccellente, moderata che considera tutte le cose al di sotto di sé e passa oltre, che ride di tutto ciò che noi temiamo o bramiamo [...] Mi chiedi che cos'è? È l'anima, e nell'anima una ragione perfetta. L'uomo è un animale fornito di ragione pertanto realizza il suo bene proprio se assolve il compito per cui è nato. E che cosa esige da lui questa ragione? che egli viva secondo la natura che gli è propria.

360L'ordine dei visceri è sconvolto, nessun membro giace nella posizione dovuta, ogni membro è rovesciato: nella parte destra giace un polmone pieno di sangue incapace di respirare, parte sinistra non contiene il cuore, l'omento non ricopre le pingui pieghe delle viscere con il molle involucro: i genitali sono capovolti, l'utero della giovenca non ha la normale struttura.

al male di tali proporzioni - il male che rovescia le leggi di natura e sconfigge la divinazione - il lettore e i personaggi sono direttamente coinvolti nell'offuscamento ermeneutico e quindi destabilizzati.

Il rovesciamento delle leggi di natura non solo fa eco al monologo iniziale di Edipo dove il personaggio si rivolge alla natura personificata e rivendica il fatto che fuggendo da Corinto per evitare che l'oracolo sull'uccisione del padre e l'unione con la madre si realizzasse avrebbe posto al sicuro le leggi della natura (v. 24 *parum ipse fidens mihimet in tuto tua, Natura, posui iura*). In questi versi possiamo vedere richiamato anche il principio espresso nella lettera 97 circa il legame tra l'esistenza di una legge di natura da rispettare e una stabilità psicologica che in questo caso manca sin dall'inizio e risulta dall'assenza di fiducia del personaggio in se stesso. Come sottolineato da Citti³⁶¹, l'interpretazione del verso 371 *natura versa est; nulla lex utero manet* non è chiara. *Natura*, potrebbe essere riferito ai genitali per poi passare a riferirsi all'utero, oppure potrebbe essere un'espressione di carattere generale e una variante del *mutatos ordo* per dire come la natura sia stravolta e cioè non ci sia in atto la regola da lei stabilita quanto alla forma dell'utero. Citti suggerisce perciò una voluta ambiguità per cui *natura* indica in generale le leggi di natura, ma anche i genitali che, veicolando la trasmissione del sangue, costituiscono il fondamento e il simbolo della legge naturale basata sull'*imitatio naturae*. In questo caso le leggi sono state violate, cioè rovesciate da un atto che è contro natura, l'incesto, per cui l'*imitatio naturae* risulta essa stessa stravolta e rovesciata. La natura rovesciata (*versa*) e che a sua volta rovescia le sue leggi immutabili (*vertit*) è quindi *παρά φύσιν*, cioè contro natura, e rappresenta una vicenda tipica dell'Edipo, ma che si ritrova anche nelle *Fenicie* di Seneca, dove la forma riflessiva al verso 84 *ipse se natura uerte* sottolinea l'anomalia di questa situazione in cui la natura legifera contro se stessa. Insomma tutta la natura sembra in qualche modo partecipare della vicenda personale di Edipo. Rispetto a questo non è secondario ancora una volta il prologo dove il sole è coinvolto in una innaturale mescolanza con la notte e vorrebbe simbolicamente invertire il suo corso (v. 36: *miscui nocti diem*). Questi inquietanti sovvertimenti delle leggi di natura sono da collegare con la presenza dei feroci delitti che coinvolgono familiari e consanguinei le cui colpe stesse riflettono in modo straordinariamente efficace sia il fatto di andare contro quelle leggi sia la spontanea avversione al delitto che la natura ha infisso in noi (*Ep. 97, 16: infixata nobis*

361F. Citti, *Leges natura uertit: Seneca e la legge di natura*, in F. Citti, *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Bologna 2012, pp. 63-88, qui pp. 75-76.

eius rei auersatio est quam natura damnauit).

Ecco perché dunque i personaggi della tragedia appaiono colti da una "tempesta del dubbio". È usuale presso gli stoici l'analogia poetica della nave che si trova in mezzo ad un mare turbolento per descrivere l'incerta condizione di coloro che sono moralmente imperfetti. Scrive Seneca nel *De breuitate vitae*:

Sen. *Brev. vit.* 2, 3: Urgent et circumstant uitia undique nec resurgere aut in dispectum ueri attollere oculos sinunt [...] Si quando aliqua fortuito quies contigit, uelut profundo mari, in quo post uentum quoque uolutatio est, fluctuantur nec umquam illis a cupiditatibus suis otium stat.³⁶²

La presenza dei vizi non permette l'accesso alla verità e ci condanna ad un continuo fluttuare tra le passioni. Al contrario la filosofia, e dunque chi la pratica, è personificata nell'immagine del timoniere che siede al comando ed è capace di dirigersi in modo certo nel corso dei flussi marini (*Ep.* 16, 3: *sedet ad guberanuculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum*). Se nell'opera in prosa l'immagine della tempesta è di solito usata per descrivere la condizione del saggio, in grado di rimanere *inconcussus*, irrovesciabile rispetto alla mutevolezza delle circostanze esteriori dominate dalla *Fortuna*, nel caso delle tragedie è il *nefas* a condannare ad una tempesta del dubbio tutto lo svolgimento della tragedia. Non sono esenti dall'incertezza né il veggente, né il regno, né il paesaggio così come viene percepito da Edipo, mente che sospetta la propria colpa. La condanna che l'ἡγεμονικόν, che si scopre colpevole fa subire a stesso, è quella della sospensione e dell'esitazione, quella stessa prevista nella Lettera 97, 15 da parte di una *mala conscientia* nei confronti di se stessa.

Coloro che sostengono una scissione tra i due Seneca lo fanno in ragione del fatto che vi sarebbe un'opposizione inconciliabile tra da un lato, il filosofo, anzi lo stoico, con il suo incrollabile ottimismo nel λόγος e, dall'altro, l'uomo lacerato da un senso tragico della vita, che nega in forma più o meno conscia i principi filosofici difesi nelle opere in prosa e dà quindi voce al Seneca autentico³⁶³, secondo il quale le tragedie esprimerebbero l'effettiva *weltanschauung* senecana in opposizione alla mascheratura razionalizzante delle opere filosofiche. Recentemente vi è poi la tesi di Schiesaro³⁶⁴, il

362 I vizi premono ed assediano da ogni parte e non permettono di risollevarsi o alzare gli occhi a discernere il vero [...] se talora gli tocca per caso un attimo di tregua, come in alto mare, dove anche dopo il vento vi è perturbazione, ondeggiano e mai trovano pace alle loro passioni.

363 Cfr. J. Dingel, *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg 1974.

364 A. Schiesaro, *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge 2003.

quale allude all'ipotesi secondo cui le passioni parteciperebbero al gioco teatrale del *Tieste* non tanto (o non solo) nel senso che esse muovono ossessivamente i personaggi, ma perché proprio i protagonisti di questa *pièce* rifletterebbero nei loro gesti e nelle loro parole la primigenia connessione tra creazione poetica e passioni, problematizzando la relazione tra queste e il piacere estetico. Schiesaro indaga se e in che misura le passioni possano essere interpretate come la forza trainante non solo delle azioni dei personaggi, ma della stessa possibilità della parola tragica, per cui la contraddizione rispetto al Seneca morale non è dunque in ciò che tali personaggi autoriali dicono in preda alla passione, ma nel fatto che essi dicano perché in preda alla passione, e che questa loro parola, ispirata e sublime, metta in moto la *pièce* tragica e finisca per identificarsi con l'origine stessa della poesia.

Ora, chiede Seneca nella lettera 97, perché dovremmo liberare l'ingiustizia dalla condanna alla sospensione? (Ep. 97, 15: *Quare ego hoc supplicio nequitiam liberem? quare non semper illam in suspenso relinquam?*) Perché, dunque nel racconto del *nefas* fatto ai fini del progresso morale, la poetica della tragedia non deve avere origine in una dimensione di sospensione ed esitazione che determina cioè la possibilità della parola e del discorso tragico? In altre parole, non potremmo supporre che la parola poetica non scaturisca dalle passioni, mettendosi in contraddizione con tutti gli assunti stoici della prosa, bensì nasca da una dimensione di sospensione che si può applicare ai personaggi tragici il cui valore simbolico-morale primo è quello di essere coinvolti nel male il quale li pregiudica nel modo di percepire se stessi e la realtà, determinando quindi una poetica dell'incertezza scaturente, solo apparentemente in modo paradossale, dall'etica della *securitas*?

3.1 *La securitas principii è la securitas imperii*

3.1.1 *Dalla libertas alla securitas*

Un modo per comprendere la sicurezza esteriore in Seneca è quello di considerare quest'idea in parallelo con l'idea della pace. L'idea di pace in Seneca può essere classificata secondo tre concezioni:³⁶⁵ essa può fare riferimento alla pace tra gli Stati ovvero alla pace tra gli uomini organizzati in comunità; vi è poi l'idea della pace intesa come pace dell'Impero Romano, quella che Velleio Patercolo chiama *pax augusta* e a cui Seneca si riferisce usando l'espressione *pax romana*; infine Seneca ci parla anche della pace concernente la vita privata, cioè la pace dell'individuo con se stesso, ovvero la *tranquillitas animi*, e la pace dell'individuo con gli altri considerati nella loro individualità.

Occorre considerare anzitutto come il concetto di pace abbia subito una evoluzione profonda in seguito ai cambiamenti politici dello Stato romano. Infatti, non si troverà in Seneca alcun riferimento alla pace in opposizione alle guerre civili come è invece il caso presso Cicerone. In Cicerone, inoltre, la pace è inconcepibile senza la riabilitazione della *libertas*, dove la pace civile non è fondata sull'idea dell'abbandono delle armi, ma sull'idea della liberazione dalla paura delle armi e della schiavitù³⁶⁶. Le riflessioni

³⁶⁵Per questa sintesi faccio riferimento a G. Mazzoli, « Guerra e pace in Seneca », *La pace nel mondo antico, Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 9-10-11 aprile 1990)*, éd. R. Uglione, Torino 1991, p. 211-226. Per quanto riguarda l'idea di uno spostamento dall'idea di pace all'idea di *securitas* seguo l'analisi di I. Lana, *L'idea della pace nell'antichità*, San Domenico di Fiesole 1991. Si veda inoltre M. Sordi, *La pace nel mondo antico*, Milano 1985; A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoiciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris 1967. J. M. André, « Recherches sur l'otium romain », Besançon 1962, p. 27-81; J. M. André, « Sénèque et l'impérialisme romain », *L'idéologie de l'impérialisme romain*, Colloque organisé les 18 et 19 octobre 1972 par la Section de latin de la Faculté des Lettres, « Publications de l'Université de Dijon » XLVI, Paris 1974, pp. 19-31; J. M. André, « Sénèque et le problème philosophique de la guerre », *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias II, Presidencia del Consejo ejecutivo del Congreso internacional de Filosofía*, Madrid 1966, p. 79-89; G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Torino 1967.

³⁶⁶Cic. *Ad Fam.* 10, 6, 3: ut pacem esse iudices non in armis positus, sed in abiecto armorum et servitutis

ciceroniane sul tema della pace mettono sempre in relazione i concetti di *pax, libertas et otium o tranquillitas publica*³⁶⁷, ovvero la pace realizzata esclusivamente per mezzo della *libertas*³⁶⁸. Secondo Cicerone l'impegno per la pace è certamente più importante che l'impegno per la guerra³⁶⁹, tuttavia egli assume un atteggiamento fondamentalmente romano secondo il quale è sempre Roma che accorda la pace ai propri avversari quando vi sono conflitti affinché i suoi rivali si arrendano, riconoscendole la superiorità morale, accettandone la supremazia politica e seguendone le direttive. Si tratta di un atteggiamento che anticipa il programma virgiliano del *pacique imponere morem*³⁷⁰, consistente nell'imporre la pace, ma seguendo regole precise: gestire i vinti e fare la guerra a coloro che si mostrano insolenti e arroganti.

Invece presso Seneca l'idea di una pace intesa come preminenza di Roma sugli altri popoli lascia spazio a una concezione della pace politica secondo la quale tutti i popoli, romani e non, sono considerati come essenzialmente uguali. Dal punto di vista concettuale, secondo la rappresentazione tradizionale, la pace non può essere considerata dai romani come reciproca: sono sempre ed esclusivamente i romani che accordano la pace ai loro nemici dopo averli vinti. Seneca supera questa visione politica tradizionale. Nella *Consolazione a Marcia* Seneca nomina Druso figlio di Livia e nipote d'Augusto che è morto nel corso di una campagna militare in Germania nel 9 a. C. Il filosofo romano scrive che i nemici rispettarono il capitano malato accordando una tregua, una *pax mutua* (Sen. *Marc.* 3, 1.), cioè una pace reciproca. Parallelamente a questa evoluzione dell'idea di pace in Seneca che diviene *romana e mutua*, si assiste, in seguito all'instaurazione del principato, alla scomparsa della coesistenza dei valori di *pax e libertas* con riferimento alla loro efficacia quanto alla sfera esteriore d'esistenza. Ciò è efficacemente testimoniato da Lucano che riflettendo sulla guerra civile ebbe a rilevare:

Luc. 1, 670: cum domino pax ista venit³⁷¹

metu.

367Cicerone non utilizza il termine *securitas* per descrivere uno stato di calma e di pace esteriore, per riferirsi a questi ultimi egli impiega piuttosto i termini *otium et tranquillitas*, cfr. Cic. *Pro Archia* 5, 4; 30, 4; *Pro Milone* 93, 6; *Pro Murena* 1, 9; *Pro Marcello* 27, 4; *Pro Sestio* 110, 14; *Pro Cluentio* 94, 14; 138, 2; *In Pisonem* 9, 4; *Post Red. Pop.* 1, 3; *De Domo Sua* 130, 10; *De Lege Agr.* 1, 24, 7; 2, 102, 3-4.

368Cic. *Philipp.* 2, 113: pax est tranquilla libertas; *Philipp.* 8, 12: servitatem pacem vocas?; *Philipp.* 13, 1: timui ne condicio insidiosa pacis libertatis recuperandae studia restingueret.

369 Cic. *De off.* I, 74.

370 Cfr. Virg. *Aen.* VI, 852; IV, 230.

371Questa pace viene col sovrano.

Un bilancio identico si trova nelle *Historiae*, dove Tacito scrive:

Tac. *Hist.* 1, 1: postquam bellatum apud Acticum omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit.³⁷²

La sostituzione della pace con la *securitas* e il superamento della *libertas* sono testimoniate anche da Velleio Patercolo. Qui la sicurezza viene intesa non solamente come assenza di situazioni di conflitto, ma anche come l'attuarsi di una situazione di egemonia che si raggiunge anche a caro prezzo. È il caso della sicurezza ottenuta con la distruzione totale di Cartagine di cui non restò nulla eccetto i templi:

Vell. I, 12, 7: Neque se **Roma**, iam terrarum orbi superato, **securam** speravit fore, si nomen usquam stantis maneret Carthagini: adeo **odium** certaminibus ortum ultra **metum** durat et ne in uictis quidem deponitur neque ante inuisum esse desinit quam esse desiit.³⁷³

Il 146 a. C. è una data capitale nella storia di Roma che marca il passaggio da guerre ingaggiate per assicurare la protezione di Roma a quelle fatte per la conquista - con tutte le conseguenze morali e sociali che ciò comporta. Nella parte finale del secondo libro Velleio tratta delle guerre contro le popolazioni barbare intraprese al fine di sottometterle e assicurare così zone protette di ciò che è stato conquistato. Egli non ci dice quasi nulla circa la politica interiore, riporta invece in modo dettagliato circa i successi militari di pacificazione e sicurezza. La sicurezza appare come un *addendum* della pace, che si produce però attraverso operazioni militari strategiche:

Vell. II, 98, 13: Dum ea quae praediximus in Pannonia Germaniaeque geruntur, atrox in Thracia bellum ortum, omnibus eius gentis nationibus in arma accensis, L. Pisonis, quem hodieque diligentissimum atque eundem **lenissimum securitatis urbanae custodem** habemus, uirtus compressitquippe legatus Caesaris triennio cum his bellauit gentesque ferocissimas plurimo cum earum excidio nunc acie,

372Dopo la battaglia di Attico nell'interesse della pace è occorso conferire tutto il potere nelle mani di un solo uomo.

373I fatti si riferiscono all'anno 146 a. C. Roma, vittoriosa ormai su tutto il mondo, riteneva di non poter vivere tranquilla se rimanevano in qualche luogo le tracce dell'esistenza di Cartagine: tanto è persistente, anche al di là del timore, l'odio che nasce dai conflitti, e che non dilegua neppure davanti al nemico vinto. L'oggetto dell'odio non cessa dall'essere tale finché non cessa di esistere.

nunc expugnationibus in pristinum pacis redegit modum eiusque patrione Asiae **securitatem**, Macedoniae **pacem reddidit**. De quo uiro hoc omnibus sentiendum ac praedicandum est esse mores eius **uigore ac lenitate** mixtissimos et uix quemquam reperiri posse, qui aut otium ualidius diligat aut facilius sufficiat negotio, et magis quae agenda sunt curet sine ulla ostentatione agendi.³⁷⁴

Va notato che a Lucio Pisone sono riconosciute accanto alla capacità di agire energicamente le qualità morali della mitezza e della modestia. Infatti quando la sicurezza pubblica viene affidata a qualcuno ciò gli viene accordato sulla base di una stima riconosciuta da parte del Senato, del popolo e del principe. È quanto si evince dal passo seguente dove Tiberio apre la via delle massime dignità a Seiano uomo nuovo il quale viene associato agli illustri predecessori che seguirono lo stesso percorso prima di lui tra cui Cicerone e Catone il Censore:

Vell. II, 128, 1-4: In huius **uirtutum aestimatione**, iam pridem iudicia ciuitatis cum iudiciis principis certant[...] Haec naturalis exempli imitatio ad experiendum Seianum Caesarem, ad iuuanda uero onera principis Seianum propulit senatumque et populum Romanum eo perduxit ut, quod usu optimum intellegit, id in **tutelam securitatis suae** libenter aduocet.³⁷⁵

Velleio lascia molto spazio all'elogio degli *homines novi* che rappresentano un elemento dinamico nell'impero romano³⁷⁶ e contribuiscono al successo politico di Roma. Egli si compiace delle origini municipali ed equestri di Ottaviano (Vell. II, 59, 2). Come emerge dall'elogio di Agrippa l'uomo nuovo è il tipo d'uomo che è *virtutis nobilissimae, labore, vigilia, periculo invictus* (Vell. II, 79, 1.) e che *novitatem suam multis rebus*

374Durante le operazioni sopra accennate in Pannonia ed in Germania, una cruenta guerra sorta in Tracia, in seguito alla rivolta divampata tra tutte le tribù di quella regione, fu sedata dal valore di Lucio Pisone che ancora oggi abbiamo come attentissimo eppure umanissimo custode della sicurezza di Roma. Legato di Augusto, guerreggiò per tre anni contro i Traci, e infliggendo a quelle ferocissime genti enormi perdite ora in battaglie campali, ora in azioni di assalto, le ricondusse alla pace di un tempo, e con la sua opera restituì la sicurezza all'Asia, la pace alla Macedonia. Sul conto di questo personaggio tutti devono riconoscere ed affermare che nel suo carattere si fondono intimamente l'energia e la mitezza, e che difficilmente si potrebbe trovare chi più vivamente di lui ami astenersi dall'agire o più volentieri di lui si dedichi all'azione, e si occupi con maggiore cura di ciò che va fatto senza mai ostentare di fare.

375Già da tempo l'apprezzamento della cittadinanza procede di pari passo con la stima che ne ha il principe [...] La spontanea imitazione di questi esempi mosse Tiberio a metter alla prova Seiano, mosse Seiano ad alleviare il peso gravante sulle spalle del principe, e convinse il senato ed il popolo romano a chiamare di buon grado alla difesa della propria sicurezza l'uomo che per esperienza aveva conosciuto come ottimo.

376J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin de relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972², p. 472.

nobilitauerat (Vell. II, 96, 1). La realizzazione della *securitas* ci appare quindi essere associata alle spinte energiche e innovatrici di cui gli uomini nuovi sono capaci di farsi carico. Così Augusto stesso si sente rassicurato al momento della morte all'idea di avere qualcuno di valido cui consegnare il regno, Tiberio:

Vell. II, 123, 2: Tum securum se Augustus praedicans circumfususque amplexibus Tiberii sui, commendans illi sua atque ipsius opera nec quidquam iam de fine, si fata poscerent.³⁷⁷

Tiberio, infatti, secondo la descrizione di Velleio, è del tutto pari ad Augusto³⁷⁸, un *princeps optimus* (Vell. II, 99, 1), dotato di tutte le qualità fisiche, morali e intellettuali che gli permettono di occupare la posizione suprema³⁷⁹. I romani si aspettano da lui ciò che hanno avuto da Augusto, pace e sicurezza, e lui dev'essere un *princeps* tanto capace in guerra quanto in pace³⁸⁰. Velleio ci mostra la sua operosità, la sua resistenza, la sua *conscientia*, la sua *prudencia*³⁸¹. Egli gli attribuisce anche l'assistenza continua della *fortuna*³⁸², ciò che fa sì che egli sia in qualche modo l'eletto degli dèi e un dio egli stesso³⁸³. D'altronde la *fortuna* ha accompagnato secondo Velleio tutti coloro che hanno avuto un ruolo nel principato: grazie alla *fortuna* Pompeo ha trionfato sull'Africa, sull'Asia e sull'Europa³⁸⁴ e Ottaviano ha battuto Antonio in Oriente³⁸⁵. Da ultimo, il suo carattere divino sembra caratterizzarsi anche per l'adesione e il consenso che sembra suscitare persino tra i soldati³⁸⁶ e questo è tanto più significativo se consideriamo che accadeva in un periodo in cui le legioni della Pannonia e della Germania volevano avere l'autonomia di eleggere il loro capo. La visione che Velleio ha di Tiberio unitamente a quest'accento particolare posto sul ruolo della *fortuna* è interessante perché essa è accordata solo a condizione dell'approvazione delle azioni del regnante da parte degli dèi. In altre parole Velleio fornisce attraverso questa associazione una giustificazione morale del successo del regno.

377Allora Augusto, affermando di essere ormai rassicurato, abbracciò il suo Tiberio, gli raccomandò l'opera che l'uno e l'altro avevano compiuta, rassegnandosi alla morte, se questa era la volontà dei fati.

378Cfr. Vell. II, 99, 1.

379Cfr. Vell. II, 94, 2.

380Cfr. Vell. II, 113, 1.

381Cfr. Vell. II, 115, 5.

382Cfr. Vell. II, 103, 1; 121, 1; 121, 3; 127, 1.

383Cfr. Vell. II, 104, 3.

384Cfr. Vell. II, 116, 3.

385Cfr. Vell. II, 82, 1.

386Cfr. Vell. II, 105, 4.

Da quest'opera, che è più una testimonianza diretta di uno scrittore di corte su un certo momento di evoluzione delle idee e delle concezioni politiche dei romani che la trattazione di uno storico, il tema della *securitas* ci appare in effetti dipendere dalle qualità principalmente morali di colui che è incaricato dell'impero e a sua volta sostenuto dalla *fortuna*. La *securitas* di Velleio ci sembra pertanto perfettamente inquadrabile nella descrizione delle dinamiche imperiali del periodo di Tiberio così come descritto da J. Hellegouarc'h: «l'impérialisme romain prend alors la forme d'un rapport direct et d'essence quasi religieuse qui s'établit entre l'empereur et ses sujets; la soumission spontanée de citoyens qui reconnaissent la prééminence de celui qu'ils proclament leur prince devant laquelle ils ne peuvent que s'incliner; citoyens et sujets se trouvent égaux dans la soumission; les diverses parties de l'empire retrouvent une unité qui se concrétise dans la personne de l'empereur»³⁸⁷. La *securitas* appare quindi un prodotto dell'avvento del principato e dell'individualizzazione delle responsabilità politiche che tale cambiamento ha portato. Essa è possibile a patto di una egemonia politica totale e a patto che sussistano determinate qualità morali di colui che se ne fa promotore.

Anche Seneca è consapevole della perdita della *libertas* e dell'impossibilità di fare leva su di essa al fine di poter godere la pace sociale, anch'egli insisterà pertanto sulla *securitas* come un nuovo valore politico e sociale. Che cosa significhi parlare di pace nei termini di *securitas* diventa evidente se si pensa alla considerazione seguente: la pace è tendenzialmente percepita nella sua pienezza di valori interamente positivi, invece la *securitas* è concepita come un *bonum* negativo, dove l'accento viene messo sull'assenza di qualche cosa, ovvero l'assenza di pericolo e di rischi per la vita. In quanto concetto che si riferisce alla sfera politica la *securitas publica* di Seneca è una condizione della società garantita dal principe e che permette al cittadino il godimento di una *libertas* interiore nel ritiro dall'impegno politico come testimoniato dalla Lettera 73, 2-15 già esaminata a pag. 56. La *securitas publica* è descritta come un beneficio derivante dalla pace, come ciò che permette un ritiro fecondo e la possibilità di disporre del proprio tempo e che rende liberi i cittadini da obblighi vari, primo fra questi quello di impugnare le armi per prendere la difesa dello Stato. A partire da tale concezione di *securitas*, il Filosofo ci parla di ritrovate *pax* e *libertas* considerate come beni indivisibili. Tuttavia questa *libertas* non è certo quella ciceroniana, che consisteva

387J. Hellegouarc'h, *L'impérialisme romain d'après l'oeuvre de Velleius Paterculus*, in *L'idéologie de l'impérialisme romain. Colloque de Dijon les 18 et 19 octobre 1972*, Paris 1974, p. 85.

essenzialmente nell'esercizio, senza impedimenti, dei diritti del cittadino. La pace, cioè la *securitas*, è un bene che permette di vivere al riparo da pericoli. Lana osserva che Seneca, come tanti romani dell'età dei Giulio-Claudii, era ben consapevole che il problema politico di fondo per i romani sotto il principato era quello del recupero e della fondazione della *securitas*. A tale conclusione Lana arriva basandosi sulle vicende biografiche dell'Autore stesso. Nell'adolescenza, sotto Tiberio, a causa di un editto del principe, aveva deciso di abbandonare, anche cedendo ai suggerimenti del padre, la filosofia e le pratiche di vita ascetiche; sempre sotto Tiberio per ragioni di salute (e, suggerisce sempre Lana, forse anche per ragioni ideologiche), aveva lasciato Roma per l'Egitto. Sotto Caligola corse il rischio di essere mandato a morte dal principe, sotto Claudio scontò otto anni in esilio.³⁸⁸ Ma la *securitas* mancava anche ai principi e già a partire da Augusto, senza contare Tiberio, assassinato probabilmente nel suo letto, e Caligola che ebbe in sorte il regno più breve. Le vicende storico-politiche avvenute negli anni successivi al principato di Augusto testimoniano dell'assenza di *securitas* realizzata da questi attraverso il ripristino dei valori repubblicani, così come descritta da Velleio Patercolo. Pertanto la questione della *securitas* doveva apparire a Seneca centrale nell'ambito della riflessione filosofico-politica al fine di affrontare i problemi relativi all'assetto politico-costituzionale dell'impero, che risultava da un lato farsi portatore della *securitas*, ma dall'altro non appariva in grado di mantenerla né per quanto riguarda i principi, né per quanto riguarda i cittadini. La sua riflessione a questo proposito mirerà quindi a dare una soluzione della questione della sicurezza esteriore che avrà determinati tratti simili a quella di Velleio – come il fatto dell'esistenza di un'autorizzazione divina nei confronti del principe – ma che si basa in fondo sulla sua concezione filosofica del mondo e della relazione al mondo negli stessi termini in cui questa viene proposta a Lucilio.

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, Seneca si serve di uno stratagemma epicureo che estrapola dal suo contesto originario. In quest'ultimo non è prevista una giustizia in sé, ma solo un certo accordo (συνθήκη) nei rapporti reciproci e sempre limitatamente a quei luoghi in cui c'è un impegno a non danneggiare né ad essere danneggiati vicendevolmente. L'assenza di una giustizia in sé è lontana dal quadro filosofico stoico dove essa si identifica con il λόγος universale. Sebbene Seneca non aderisca alla concezione epicurea utilitaristica della giustizia, egli nondimeno adotta il

³⁸⁸Cfr. I. Lana, *Qualche riflessione sulla securitas secondo Seneca*, in *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo, 27-30 settembre 1999*, a cura di P. Fedeli, Bari 2001, pp. 35-51, qui p. 39.

meccanismo psicologico della coscienza punitiva per mezzo del quale la *securitas* si fonda sull'evitamento della paura: l'idea di non fare del male per non avere nulla da temere viene infatti ripresa anche nella *Lettera* 105, dove, tra gli altri consigli offerti a Lucilio perché non si procuri motivi di turbamento soprattutto con riferimento a quelli che possono derivargli dalle relazioni sociali, Seneca afferma che:

Sen. *Ep.* 105, 7: *securitatis magna portio est nihil iniqui facere.*³⁸⁹

Il crimine disturba la coscienza e non permette la *securitas* interiore, che viene ad essere turbata dal manifestarsi di una passione. Lo sforzo che Seneca invita a compiere per evitare di produrre un crimine e quindi evitare di vivere sotto il dominio delle passioni, diviene allora anche un antidoto e uno strumento di garanzia della stabilità esteriore. L'applicazione di questo tipo di stratagemma – non fare del male per non avere nulla da temere da stessi e dagli altri - ci sembra infatti rintracciabile nel *De clementia*, dove è proposto come soluzione politica rispetto al problema del mantenimento della stabilità e sicurezza esteriore reciproca dei cittadini e del principe.

3.1.2 *La securitas interiore influenza la sfera esteriore dei rapporti*

Il *De clementia* è un trattato dedicato a Nerone. Si tratta di un testo sull'ideologia imperiale, di cui non esistono precedenti né simili a eccezione del *Panegirico* di Plinio. Il trattato può inoltre essere considerato come una discussione sistematica del pensiero politico romano al pari del *De legibus*, del *De Officiis* e del *De Repubblica* di Cicerone. L'attuale struttura del libro presenta due parti³⁹⁰. Nel primo libro la clemenza viene presentata come *ornamentum* e come fonte di *salus* in quanto a partire da tale virtù viene garantita la sicurezza sociale sulla base della quale è possibile porre un discrimine fra un buon re e un tiranno; è ivi inclusa una rassegna di esempi sul genere e le modalità di punizioni giuste da adottare nei confronti di coloro che compiono danno nei confronti del principe, ovvero dell'istituzione statale, seguita da un epilogo retorico che descrive

³⁸⁹Gran parte della stabilità consiste nel non fare nulla di ingiusto.

³⁹⁰È probabile che la struttura originaria del libro contemplasse tre parti di cui a noi risulta pervenuta la *pars prima* e l'inizio della *secunda*, tuttavia risulta difficile provare l'effettiva incompletezza del trattato di contro ad una volontaria interruzione dello stesso da parte dell'Autore. Lo *status quaestionis* di questo problema è sintetizzato da B. Mortureux, *Les ideux stoïciens et les premières responsabilités politiques: le De clementia de Sénèque*, «ANWR», II 36, 3 (1973), pp. 1639-1685. L'interruzione volontaria è giustificata, come vedremo nel corso del capitolo, E. Malaspina, *L. Annaei Senecae De clementia libri duo. Prolegomeni, testo critico e commento*, Alessandria 2000⁵², p. 111.

invece il comportamento del tiranno. Nel secondo libro è presentata la condotta del *sapiens* basata sulla clemenza e opposta alla crudeltà e la giustificazione del concetto attraverso la messa a distanza dello stesso rispetto ai concetti di *miser cordia* e *venia* che non sono confacenti al contesto stoico. Il testo fu probabilmente scritto tra il 55 e il 56 d. C., cioè nel periodo iniziale del principato quando Nerone era già formalmente divenuto Imperatore.³⁹¹

La personalità di Nerone lasciava spazio a qualche perplessità³⁹², pertanto Seneca appronta una costruzione argomentativa con la quale intende persuadere Nerone a tenere un comportamento clemente. Una frase in particolare, che svolge il ruolo di sintesi e riepilogo del ragionamento svolto sino all'undicesimo capitolo sulla clemenza, è piuttosto esplicativa:

Sen. *Clem.* I 11, 4: clementia non ergo tantum honestiores, sed **tutiores** praestat ornamentumque imperiorum est simul et certissima salus.³⁹³

Trovandosi il cittadino nell'impossibilità di agire per lo Stato, Seneca deve trovare il modo di rendere accettabile la sicurezza dispensata da un solo individuo. Questo appare possibile facendo coincidere la sfera dello Stato con quella dell'individuo. Assumendo tale prospettiva egli può proporre una critica rispetto al tema della guerra, della violenza e degli abusi che gli uomini commettono gli uni verso gli altri, una critica piuttosto attuale e rispetto alla quale ancor oggi non sembrano essere presenti soluzioni efficaci. Nella Lettera 95, 30-31³⁹⁴ Seneca s'interroga sull'omicidio e rileva come quando questo è commesso da una sola persona viene definito crimine, ma quando è commesso da uno Stato in guerra sulla base di un decreto formale del Senato o del popolo, allora esso è definito azione gloriosa. Si tratta di una visione disillusa delle relazioni tra Stati e tra gli

391 Questa conclusione è desumibile esclusivamente a partire da riferimenti interni al testo, mentre non vi sarebbero indizi utili per una maggiore chiarificazione della questione sulla base di fonti esterne al trattato stesso. Tuttavia nemmeno i riferimenti interni possono essere usati come riferimento scevro da problematiche: l'accenno all'*innocentia* di Nerone in particolare fa pensare ad una volontaria sottoestimazione da parte di Seneca dell'omicidio di Britannico che Nerone avrebbe compiuto prima dell'investitura, cfr. E. Malaspina, *L. Annaei Senecae De clementia libri duo* cit., pp. 292-301.

392 Cfr. I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955, p. 220; P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1979, p. 77.

393 La clemenza, dunque, non rende soltanto più degni di onore, ma anche più sicuri, ed è allo stesso tempo ornamento e salute certissima degli imperi.

394 *Homicidia conpescimus et singulascaedes: quid bella et occisarum gentium gloriosum scelus? [...] Et ista quamdiu furtim et a singulis fiunt minus noxia minusque monstrosa sunt: ex senatus consultis plebisque scitis saeva exercentur./ Noi puniamo l'ucisione dei singoli individui, ma c'è chi si vanta delle guerre e delle scellerate stragi di popoli interi [...] Anche queste disonestà finché avvengono di nascosto e in privato, sono meno nocive e meno scandalose; ma esse vengono sanzionate dalle deliberazioni del senato e dai comizi popolari.*

individui di una stessa comunità, nonché rispetto al funzionamento delle istituzioni, confermata anche da una testimonianza del *De ira*, dove scrive:

Sen. *De ira* II 8, 1-3: inter istos quos togatos vides nulla pax est [...] ferarum iste conventus est.³⁹⁵

Quest'analisi negativa dell'andamento della società romana e delle sue istituzioni può in parte spiegare come nel *De Clementia* la funzione del principe venga identificata con la lotta contro quest'umanità pronta al mutuo massacro non appena il vigilante dominio del sovrano s'interrompe:

Sen. *Clem.* I 1,1-2: iuuat inspicere et circumire **bonam conscientiam**, tum immittere oculos in hanc immensam multitudinem discordem, seditiosam, impotentem, in perniciem alienam suamque pariter [...] haec tot milia gladiatorum, quae **pax mea** comprimit, ad nutum meum stringentur.³⁹⁶

Per questa ragione il principe può parlare della *pax mea*, la pace grazie alla quale fioriscono i buoni costumi, la sicurezza e l'onore (Sen. *De clem.* 1,1, 8.). In generale Seneca non contesta la forma monarchica. Non potendo escludere l'*unus*, tutto il suo pensiero sociale ed etico ruota attorno alle condizioni di possibilità di miglioramento dell'individuo, essendo che i frutti di questo miglioramento si ripercuotono sulla società e viceversa. In questo contesto infatti, la *securitas* è descritta come una condizione che non può essere realizzata esclusivamente a livello individuale:

Sen. *Clem.* I 19, 5-7: Errat enim, si quis existimat tutum esse ibi regem, ubi nihil a rege tutum est; **securitas securitate mutua paciscenda est**. Non opus est instruere in altum editas arces [...] Quid pulchrius [...] paulum ualetudo titubauit, non spem hominum excitari, sed metum? Nihil esse cuiquam tam pretiosum, quod non pro salute praesidis sui commutatum uelit?³⁹⁷

395Tra tutti questi uomini che indossano la toga non vi è pace [...] è una società di bestie selvagge.

396Giova esaminare attentamente e percorrere la propria buona coscienza, e poi posare lo sguardo su questa immensa moltitudine discordi, sediziosa, incapace di dominarsi, pronta a saltar su per la rovina altrui e per la propria [...] tutte queste migliaia di spade, che la mia pace fa rimanere nel fodero, ad un mio cenno verranno sguainate.

397Sbaglia chi ritiene che un re stia al sicuro là dove nulla sta al sicuro dal re: la sicurezza dell'uno si ottiene con la sicurezza dell'altro. Non c'è bisogno di costruire rocche altissime [...] Che cosa c'è di più bello [...] che di suscitare, se la salute [del principe] vacilla un po', non la paura, ma la speranza suscitare la speranza, ma la paura degli uomini? Che cosa c'è di più bello del fatto che nessuno abbia niente di tanto prezioso da essere disposto a darlo in cambio per la salute del suo capo?

In generale, l'insieme della relazione etica del principe nei confronti dei propri soggetti è descritta nei termini della reciprocità, sia nel bene, *securitas securitate mutua paciscenda est*, che nel male, *scelera enim sceleribus tuenda sunt*:

Sen. *Clem.* I 13, 2: Hoc enim inter cetera uel pessimum habet crudelitas: perseuerandum est nec ad meliora patet regressus; **scelera enim sceleribus tuenda sunt**. Quid autem eo infelicius, cui iam esse malo necesse est?³⁹⁸

Il cittadino sarà pronto a dare la propria vita (Sen. *De clem.* 1, 19, 7: *commutare*) per un principe che è capace di frenare l'innescò delle crudeltà che una volta avviate non hanno fine, infatti salvaguardando la sicurezza personale del principe è possibile mantenere uno stato di *securitas publica* di cui il sovrano si fa promotore al punto che la sua identità si perde nella collettività:

Sen. *De clem.* 1 19, 8: non rem publicam suam esse, sed se rei publicae.³⁹⁹

La comunità deve poter nutrire speranza nel principe e non timore e questo prevede l'interruzione della catena del male e l'esercizio della clemenza. L'esercizio della clemenza non può prescindere dalla *temperantia animi*, ovvero dalla moderazione che l'individuo esercita su se stesso e in virtù della quale egli è capace di trasmettere un beneficio al resto della società, in particolare sapendo gestire la giustizia:

Sen. *De Clem.* II 3, 1: Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi uel lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis poenis.⁴⁰⁰

Di conseguenza, secondo Seneca il principe può fare un uso divino della sua fortuna se arriva a comprendere il vero senso dell'indulgenza per il prossimo, ovvero questa capacità di non nuocere propria di un uomo magnanimo:

398La crudeltà, infatti, tra gli altri guai, ha questo: deve perseverare e non le resta aperta una via per tornare indietro, poiché i delitti vanno difesi con delitti. E che cosa c'è di più infelice per colui per il quale l'essere cattivo è ormai una necessità?

399 Non è lo Stato ad appartenere a lui, ma lui ad appartenere allo Stato.

400La clemenza è la moderazione dell'animo nell'uso del suo potere di punire; oppure è mitezza di un superiore nei confronti di un inferiore nell'assegnargli una pena.

Sen. *De Clem.* 1 20, 3: clementem uocabo non in alieno dolore facilem, sed eum, qui, cum suis stimulis exagitetur, non prosilit, qui intellegit magni animi esse iniurias in summa potentia pati nec quicquam esse gloriosius principe impune laeso.⁴⁰¹

Seneca arriva quindi fino ad affermare che se un uomo che ha una tale anima scomparisse, la pace romana ne sarebbe compromessa poiché è grazie al principe che non solamente Roma accorda la pace (*pacem dat*) ad altre società, ma che la pace regna anche tra gli individui della stessa società romana (Sen. *Clem.* I 4, 1-2.). Gli uomini, infatti, non si rendono conto che il male subito non ha nulla di dannoso in sé e tendono quindi a rispondere al male facendo altro male, ma il principe ha il potere di arrestare questo ciclo di violenza:

Sen. *Clem.* I 7, 3: Facilius priuatis ignoscitur pertinaciter se uindicantibus; possunt enim laedi, dolorque eorum ab iniuria uenit; timent praeterea contemptum, et non rettulisse laedentibus gratiam infirmitas uidetur, non clementia; at cui ultio in facili est, is ommissa ea certam laudem mansuetudinis consequitur.⁴⁰²

3.1.3 *Securitas come un fatto relazionale*

Abbiamo già visto l'estratto della Lettera 73 in cui Seneca sembra rinunciare alla dimensione politica, ma in effetti quello che fa è spostare il problema del rapporto all'altro dalla dimensione politica ad una dimensione etico-sociale. In questo modo la pace e la sicurezza divengono un prodotto del fatto relazionale. Seneca insiste sulla dinamica per cui il male commesso si ritorce inevitabilmente contro colui che lo ha compiuto, punendo l'autore della violenza:

Sen. *Ep.* 88, 21-22: nemo sibi gratus est qui alteri non fuit [...] minimum ex nequitia levissimumque ad alios redundat: quod pessimum ex illa est et, ut ita dicam, spississimum, domi remanet et premit habentem, quemadmodum Attalus

401 Definirò clemente non colui che è indulgente quando sono gli altri a soffrire, ma colui che, pur essendo tormentato dalla sofferenza in prima persona, non agisce con precipitazione, e che capisce che è proprio di un animo grande sopportare le ingiurie con la massima pazienza e che non c'è niente di più glorioso di un principe che non punisce quando è stato offeso.

402 È più facile perdonare ai privati il loro accanimento nel vendicarsi: possono, infatti, essere feriti, e il loro risentimento deriva dall'offesa subita; inoltre, essi temono il disprezzo e il non rendere la pariglia a chi li ha offesi sembra debolezza, non clemenza; ma colui al quale la vendetta riesce facile, quando vi rinuncia, ne ottiene una lode per la sua mansuetudine.

noster dicere solebat, 'malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit'. Illud venenum quod serpentes in alienam perniciem proferunt, sine sua continent, non est huic simile: hoc habentibus pessimum est.⁴⁰³

Il male quindi impedisce non solo la sicurezza dell'altro, ma anche la propria: gli uomini che commettono azioni malvagie conducono una vita senza stabilità poiché essa viene ad essere determinata dalla presenza di agitazione, ansia, paura⁴⁰⁴. La prima e la più grande punizione del crimine e il fatto di averla commessa, il supplizio del crimine risiede nel crimine stesso poiché la nostra coscienza ci espone a una *perpetua sollicitudo*, al *timor* e al *tormentum*, all'eterna irrequietezza che determina la perdita della stabilità e sicurezza interiori⁴⁰⁵. La *securitas* non è realizzabile quando si ha la coscienza sporca, quindi ci viene impedita anche qualsiasi tipo relazionalità con l'altro che sia a determinarsi secondo stabilità e quindi secondo sicurezza. Infatti la buona coscienza è detta necessaria per sostenere la relazione con gli altri:

Sen. *De vita beata* 23, 2: si aperta domo et admissa in res suas ciuitate poterit dicere «quod quisque agnouerit tollat.» [...] si tuto et securus scrutationem populo praebuerit, si nihil quisquam apud illum inuenerit quoi manus iniciat, audaciter et propalam erit diues⁴⁰⁶.

La sicurezza è quindi garantita se siamo in grado di sottometterci apertamente all'osservazione dell'altro. Lo sguardo dell'altro assume una funzione regolamentare. Diventa necessario nella dinamica della pratica etica non solo possedere quella stabilità del giudizio interiore che ci permette di gestire le rappresentazioni che provengono dall'esterno, ma anche poter svelare all'altro questa stessa stabilità che testimonia dell'adesione dell'uomo alla saggezza e alla verità. Poter mostrare agli altri la propria buona coscienza porta a ricevere in ritorno la sicurezza. Nel *De Beneficiis* la *securitas* è

403Chi è stato ingrato col prossimo non può essere gradito a se stesso [...] la parte della malvagità che si riversa sugli altri è minima e leggera: la parte peggiore è più pesante, rimane a tormentare il suo proprietario. Perciò il nostro Attalo usava dire: «il male stesso si beve la maggior parte del suo veleno». Il veleno che i serpenti portano per la rovina degli altri e, nonostante essi lo conservano in sé, senza che ciò comporti la loro rovina non è lo stesso genere di veleno: quest'altro è letale per i suoi portatori.

404Sen. *Ep.* 105, 7-8.

405Sen. *Ep.* 97, 13-15.

406Aprendo la propria casa, invitando tutta la città a controllare i suoi possedimenti, può esclamare: «chiunque riconosca qualcosa di suo se lo prenda» [...] se sicuro e stabile si presta all'esame del popolo, se nessuno trova presso di lui nulla da rivendicare, potrà dirsi ricco audacemente e apertamente.

una condizione prodotta dall'*innocentia*, dalla *bona voluntas*, dalla *bona conscientia* e dalla *grata mens*⁴⁰⁷. Questa condizione e le qualità ad essa associate sono tali per *natura*:

Sen. *De ben.* IV 21, 6 - 22, 3: Habeo, inquit, quod uolui, quod petii. Non poenitet, nec poenitebit, nec ulla iniquitate me eo fortuna perducet, ut hanc uocem audiam: Quid mihi uolui ? quid mihi nunc prodest bona uoluntas? [...] bona conscientia [...]. At multa hinc commoda oriuntur. Et tutior est uita melioribus, amorque et secundum bonorum iudicium, aetasque securior, quam innocentia, quam grata mens prosequitur. Fuisset enim iniquissima rerum natura, si hoc tantum bonum miserum, et anceps, et sterile fecisset⁴⁰⁸.

La realizzazione di questa condizione di sicurezza procede dalla messa in atto delle dinamiche di scambio che si basano sulla gratitudine. Racanelli⁴⁰⁹ interpreta il *De beneficiis* come la proposta di una teoria di interazione il cui scopo è l'attuazione di una terapia che agisce a livello delle relazioni umane. La dinamica dello scambio di benefici, entro cui il dono è concepito come una sequenza dialogica, un rituale con un valore sociale positivo, è destinata a incoraggiare un cambiamento nelle relazioni attraverso la stimolazione di un sentimento di gratitudine. Il ruolo del *promerens*, di colui che dona, è essenziale in quanto questo agente morale si carica assume la funzione dell'iniziatore di una sequenza interattiva entro cui è il primo responsabile della reazione dell'altro e quindi della qualità della relazione con l'altro. Ciò che avviene all'interno della relazione è una negoziazione dell'immagine sociale del proprio sé e di quello dell'altro. Occorre pertanto non solamente sapere dare il beneficio, ma anche riceverlo e soprattutto fare prova di gratitudine. Anche se non si può sempre essere certi di indurre un cambiamento nell'altro o di suscitare la gratitudine, si può almeno 'provocare', attraverso un comportamento costantemente virtuoso, uno stimolo al mutamento. La pratica sociale dello scambio è cruciale per mantenere la sicurezza esteriore perché contribuisce alla creazione di legami tra individui. Allo stesso tempo essa è

407Sen. *De ben.* 4, 22, 3.

408Ho, dice, ciò che ho voluto, ciò che ho cercato, non mi pento e non mi pentirò a nessuna ingiustizia della sorte potrà far sì che io dica: « ma che ho cercato? A che mi giova ora la mia buona volontà? » [...] la buona coscienza [...]. Da ciò derivano molti vantaggi e gli uomini che agiscono più moralmente hanno una vita più sicura e d'amore, hanno la stima dei buoni, così un'esistenza basata sull'innocenza e sulla gratitudine è più sicura. La natura sarebbe stata ingiusta se avesse reso misero, incerto e infruttuoso un bene così grande.

409R. Racanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi nelle relazioni nel De Beneficiis di Seneca*, Palermo, 2010.

fondamentale per realizzare la stabilità interiore poiché permette di esercitare la pratica della gratitudine:

Sen. *De ben.* 2, 35, 5: Numquam eris gratus, nisi statim es. Quid ergo facies? non arma sumenda sunt: fortasse erunt; non maria emetienda: fortasse etiam ventis minantibus solves. Vis reddere beneficium? benigne accipe, retulisti gratiam; non ut soluisse te putes, sed ut securior debeas.⁴¹⁰

Accettare con gratitudine un beneficio significa accettare le dinamiche relazionali e creare un potenziale per renderle migliori. Si può cercare la *securitas* a partire dal rapporto con l'altro, come appare evidente dal testo seguente:

Sen. *De ben.* 3, 12, 1-2: Quaedam amicis data sunt, quaedam ignotis. Plus est, quamuis idem detur, si ei detur quem nosse a tuo beneficio incipis. Hic auxilia tribuit, ille ornamenta, ille solatia. Inuenies, qui nihil putet esse iucundius, nihil maius, quam habere in quo calamitas acquiescat : inuenies rursus, qui dignitati suae, quam securitati, consuli malit : est qui plus ei debere se iudicet, per quem tutior est, quam ei per quem honestior.⁴¹¹

In questo testo la sicurezza è il risultato di un beneficio e si caratterizza per la sua dimensione interiore quanto opposta a *dignitas* e alla sua dimensione esteriore quando espressa tramite l'aggettivo superlativo *tutior*. Nella tensione relazionale la stabilità si crea attraverso lo scambio di benefici e ciò che ne permette l'emergere è la gratitudine. Da un lato vediamo che la sicurezza può essere offerta, ma può anche essere prodotta in noi se accettiamo il debito, cioè il vincolo relazionale di buon animo. Occorre ricordare il già citato passo di Ep. 81, 21 *nemo sibi gratus qui alteri non fuit*, dove si stabilisce quindi che la riconoscenza è una virtù: non si può essere felici se non si è grati perché non si può essere riconoscenti a se stessi se non si è capaci di essere riconoscenti agli altri.

410Se non sei riconoscente subito, non lo sarai mai. Che farai quindi? Non c'è bisogno di prendere le armi, ci sarà bisogno forse nel futuro. Non c'è bisogno di solcare i mari, forse nel futuro salperai anche con i venti contrari. Vuoi rendere un beneficio? Accettalo di buon animo, lo avrai pagato con la gratitudine, ma non considerando di aver assolto al debito, ma di avere la sicurezza nel vincolo.

411Certi doni sono dati ad amici, certi a sconosciuti; un dono conta di più, benché identico, se viene dato a persona di cui cominci a fare conoscenza proprio beneficandola. C'è chi dà aiuti, chi onori, chi consolazioni. Troverai chi non reputa nulla più gradevole che avere dove calmare la sciagura cercare; troverai chi preferisce più ciò che si fa per la sua carriera che per la sua sicurezza; c'è invece chi si sente più vincolato a colui che lo rende più sicuro piuttosto a chi lo rende più onorevole.

3.1.3.1 La dinamica del dono a livello istituzionale

Il *De clementia* si apre con quello che presumibilmente fu il discorso di Nerone al Senato al momento della sua assunzione del ruolo di imperatore. Nerone constata di essere stato scelto in mezzo a tutti i mortali per svolgere in terra le veci degli dèi (*Clem.* I 1, 2: *deorum vice*). Subito dopo il sovrano, a proposito del proprio potere, usa l'espressione *vitae necisque gentibus arbiter*⁴¹² e infine descrive la propria straordinaria potenza e, direttamente connessa a questa, la sua infinita clemenza. Grazie a queste due caratteristiche egli volontariamente risparmia anche il sangue più umile, tiene da parte la severità e invece a portata di mano la clemenza (*Clem.* I 1, 3: *summa parsimonia etiam vilissimi sanguinis [...] severitatem abdita, at clementiam in procintu habeo*⁴¹³). Il discorso che Seneca svolge nel trattato continua confermando questa benevola attitudine del principe orientata a garantire uno stato di pace e sicurezza tra e ai cittadini. Infatti, subito dopo Seneca si rivolge a Nerone, affermando che la sua straordinaria *bonitas* non è stata inutile né ha trovato stimatori ingrati o malevoli: gli viene portata riconoscenza (*Clem.* I 1, 5: *non perdit operam nec bonitas ista tua singularis ingratos aut malignos aestimatores nancta est; refertur tibi gratia*⁴¹⁴). Il Filosofo romano afferma inoltre che i cittadini sono disposti ad ammettere di essere *felices* grazie ad un senso di profonda e abbondante *securitas* connessa con il fatto che il diritto viene posto al di sopra di ogni sopruso e con il fatto che l'assetto istituzionale è del tutto gradito:

Clem. I 1, 8: *Multa illos cogunt ad hanc confessionem, qua nulla in homine tardior est: securitas alta, adfluens, ius supra omnem iniuriam positum; obuersatur oculis laetissima forma rei publicae, cui ad summam libertatem nihil deest nisi pereundi licentia.*⁴¹⁵

In questa che è la parte proemiale del trattato vengono presentati i temi che verranno

412Arbitro della vita e della morte per il genere umano. Per i problemi relativi all'interpunzione di questa frase vedere C. Campanini, *Seneca. De clementia*, Milano 2004, p. 83, n. 7; E. Malaspina, *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, cit. ad loc.

413Somma parsimonia anche del sangue più vile [...] nascosta la severità e sempre pronta, invece, la clemenza.

414Questa tua bontà singolare non spreca fatica e non trova uomini ingrati e malignamente avari della propria stima; ti si è grati.

415Molte cose li costringono a questa confessione, la più tardiva che gli uomini di solito fanno: una profonda e piena sicurezza, un diritto posto al di sopra di ogni violazione; l'aver sempre presente una forma di governo graditissima alla quale non manca nulla, tranne la possibilità di essere distrutta, per godere di una libertà assoluta.

analizzati e sviluppati in modo più articolato e da differenti punti di vista a partire dal secondo capitolo del I libro. La clemenza, infatti, è presentata come quella che tra tutte le virtù è più adatta all'uomo e che in particolare si addice di più a un re o a un principe: una grande forza porta onore e gloria se ha un potere salutare (*Clem. I 3, 3: salutaris potentia*). Viene ripreso cioè un motivo fondamentale del trattato, quello del sovrano che, attraverso il suo comportamento clemente, deve assicurare, e assicura, la *salus*, dei singoli e della comunità nel suo insieme:

Sen. *Clem. I 3, 3*: illius demum magnitudo stabilis fundataque est quem omnes tam supra esse quam pro se sciunt, cuius curam excubare pro **salute singulorum** atque uniuersorum cottidie experiuntur, quo procedente non, tamquam malum aliquod aut noxium animal e cubili prosilierit, diffugiunt, sed tamquam ad clarum ac beneficum sidus certatim aduolant. **Obicere se pro illo** mucronibus insidiantium paratissimi et substernere corpora sua, si per stragem illi humanam iter **ad salutem** struendum sit, somnum eius nocturnis excubiis muniunt, latera obiecti circumfusique defendunt, incurrentibus periculis se opponunt⁴¹⁶.

Emerge da questo passo il tema della riconoscenza dei sudditi verso il sovrano espressa attraverso la specularità delle condizioni regnante-sudditi. La conseguenza pratica che scaturisce dalla condotta di colui che si rende responsabile di una condizione sociale stabile è la sua stessa *salus*⁴¹⁷ assicurata dalla protezione dei sudditi riconoscenti. La specularità delle due condizioni è però tale solo nei risultati. Infatti, come abbia già visto, la clemenza si addice in particolar modo agli imperatori perché viene portata a galla la considerazione per cui chi detiene il potere assoluto e salva acquista automaticamente una superiorità rispetto al salvato:

Sen. *Clem. I 5, 4*: ipsum sibi manum inicere et potestate sua in melius placidiusque uti hoc ipsum cogitantem: 'Occidere contra legem nemo non potest, seruare nemo

416È stabile e ben fondata la grandezza dell'uomo che tutti sanno essere tanto al di sopra di loro quanto agire a loro favore, della cui cura, che veglia per la salute di ciascuno e di tutti, fanno ogni giorno esperienza, al comparire del quale non fuggono qua e là, come se un animale cattivo o nocivo fosse balzato fuori dalla sua tana, ma accorrono verso di lui a gara, come se si avvicinassero ad un astro luminoso e benefico. Prontissimi ad esporsi per lui alle spade di aggressori in agguato, e a stendersi a terra sotto i suoi piedi, se egli per salvarsi dovesse aprirsi una via attraverso un cumulo di cadaveri, proteggono il suo sonno con veglie notturne, difendono i suoi fianchi mettendosi davanti ed attorno a lui; e si pongono come ostacolo ai pericoli che sopraggiungono.

417Sulla *salus* connessa all'idea del *seruare* e quindi con la sicurezza sociale si veda A. Borgo, *Il lessico morale di Seneca*, Napoli 1998 p.155.

praeter me?⁴¹⁸

È logicamente possibile produrre un atto di concessione della vita a qualcuno che si trova in posizione di inferiorità. Salvare è una prerogativa propria di una condizione superiore rispetto alle altre, si tratta di potere quel che possono gli dèi:

Sen. *Clem.* I 5, 6-7: Non decet regem saeva nec inexorabilis ira, non multum enim supra eum eminet, cui se irascendo exaequat; at si dat uitam, si dat dignitatem periclitantibus et meritis amittere, facit, quod nulli nisi rerum potenti licet; uita enim etiam superiori eripitur, numquam nisi inferiori datur. Seruare proprium est excellentis fortunae, quae numquam magis suspici debet, quam cum illi contigit idem posse quod dis, quorum beneficio in lucem edimur.⁴¹⁹

La superiorità di chi riesce a creare le condizioni sociali di stabilità è possibile perché costui è capace di esercitare quella *magnitudo animi*, condizione necessaria alla realizzazione della *securitas* interiore, propria del saggio che non si lascia colpire dalle offese. Si vede qui all'opera lo stesso meccanismo descritto nel *De constantia sapientis*, di cui abbiamo trattato a pag. 132, per cui la consapevolezza della propria elevatezza toglie agli altri la possibilità di guardarci dall'alto e annulla la contumelia (Sen. *Const. sap.* 11, 2). Invece chi non possiede tale convinzione e manca di discernimento, interiorizza il disprezzo che l'altro manifesta e sotto contrazione dolorosa si ripiega in sé e aderisce al giudizio dell'altro, accettando così l'abbassamento che l'altro ha voluto imporgli.

Sen. *Clem.* I 5, 5: Magnam fortunam magnus animus decet, qui, nisi se ad illam extulit et altior stetit, illam quoque infra ad terram deducit; magni autem animi proprium est placidum esse tranquillumque et iniurias atque offensiones superne despicer.⁴²⁰

418Fa violenza a se stesso e si serve del suo potere in un modo migliore e più pacifico, pensando a questo: "Tutti possono uccidere contro la legge, ma nessuno può salvare tranne me"?

419Non si addice a un re un'ira crudele e inesorabile, poiché si innalza ben poco al di sopra di colui al quale si è reso uguale adirandosi; se, invece, dà la vita, se lascia la dignità a coloro che sono condotti davanti a lui in giudizio e meriterebbero di perderla, egli fa ciò che non è consentito a nessuno tranne a chi detiene il sommo potere: la vita, infatti, si toglie anche ad un superiore, ma non la si concede mai, se non ad un inferiore. Il salvare è proprio di una grandissima condizione di fortuna, che non deve mai essere maggiormente ammirata che quando le capita di avere un potere pari a quello degli dèi, per beneficio dei quali veniamo alla luce.

420A una grande fortuna si addice un animo grande, poiché, se l'animo non si innalza fino ad essa e non la domina, scende al contrario al di sotto di essa. Ma è proprio di un animo grande essere sereno e tranquillo e guardare dall'alto le ingiurie e le offese.

Questo passo prosegue con un riferimento all'ira e al suo potenziale devastatore sia per colui che la prova sia per le vittime. La collera appare tanto più pericolosa se si considera che il desiderio di vendetta e quindi di azione nociva sull'altro è una caratteristica principale di questo momento psicologico e che tale caratteristica appartiene sì a tutti almeno nella forma del desiderio, ma si realizza come atto solo in chi ha un potere effettivo di nuocere (*De ira* I 3, 2). Quello che avviene è che si provoca addirittura artificialmente il momento della contrazione per scatenare il momento dell'aggressione (*Ep.* 47, 20). In questo senso la *securitas* interiore favorisce la *securitas* esteriore poiché limita l'azione nociva. La società in cui vive Seneca non è omogenea, in essa il potere si disperde nella multiformità dei ruoli e delle gerarchie, ciò che rende capillare e multiforme la presenza dell'offesa (il ricco che nega il saluto come il portiere che nega l'ingresso), al potere del sovrano sui sudditi è parallelo il potere del ceto elevato sugli schiavi. Ma il sovrano viene ad incarnare nella trattato *Sulla clemenza* la coscienza che regge e si misura con l'insieme della società. Infatti comportandosi con clemenza il *rex* si mostra *rex iustus*, interiorizza e manifesta quel λόγος-νόμος di cui la provvidenza ha equipaggiato gli uomini, fornendo loro la ragione che, quando è adeguatamente dotata di una comprensione rispetto a ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere fatto, si erge a legge. Seneca osserva che la crudeltà dei rei intenta a eliminare i nemici in realtà ne accresce il numero, perché parenti e amici delle vittime prendono il posto degli uccisi. Per convincere Nerone del potenziale negativo di questa dinamica egli porta l'esempio della famosa vicenda di Augusto e Cinna. Ad Augusto fu riferito un tentativo di attentato progettato da parte di Cinna. Augusto avrebbe voluto vendicarsi, ma fu trattenuto dal dubbio: non amava l'idea di condannare un giovane *nobilis* e *integer*, nipote di Gneo Pompeo. Augusto si trovava in una stretta tra il dover affrontare da un lato il fatto che la sua morte fosse voluta da tanti e, dall'altro, l'idea di lasciare libero e *securus* chi progettava la sua fine (*Clem.* I 9, 4: *ego percussorem meum securum ambulare patiar me sollicito?*). Decide quindi di seguire il consiglio della moglie Livia che propone di utilizzare un metodo opposto a quello attuato fino a quel momento (*temptant contraria*), di abbandonare cioè la *severitas* che si mostrava inefficace per tentare la *clementia*. Augusto convocò quindi Cinna a palazzo e ricordò a questi i benefici ricevuto dal sovrano: Augusto, pur avendolo trovato nel campo dei nemici, non solo divenuto, ma nato *inimicus*, gli aveva concesso di mantenere il suo patrimonio e come questo fatto lo situasse in una condizione tanto felice da essere

invidiato, gli aveva inoltre concesso il sacerdozio preferendolo a molti valorosi figli di alleati che avevano combattuto a suo fianco. Ciò nonostante Cinna aveva deciso di voler uccidere il proprio benefattore. L'accusato aveva tentato di difendere la propria innocenza, ma il principe gli fece capire che conosceva tutti i dettagli del piano d'assassinio. A questo punto Cinna non cercò più di negare la propria colpevolezza e Augusto continuò il suo discorso esprimendo la bassa opinione che aveva di lui. Infine il principe gli disse che gli avrebbe salvato la vita per la seconda volta e che questa volta non salvava la vita di un nemico, ma di un attentatore e parricida⁴²¹, quindi si augurò che da quel giorno potesse iniziare fra i due una gara di amicizia volta a mostrare chi dei due fosse più leale nei confronti dell'altro e infine gli assegnò il consolato, lamentandosi che questi non osasse chiedere. Il risultato fu che Augusto ebbe un amico sincero e fedele che divenne il suo unico erede e che per di più mai il principe fu oggetto di cospirazione alcuna da parte di nessuno (*Clem.* I 9, 12: *nullis amplius insidiis ab ullo petitus est*). Anche a coloro che erano stati condannati per adulterio con sua figlia, Augusto concesse dei salvacondotti perché potessero andare via *tutiores*. Questo atteggiamento garantì ad Augusto la *securitas*:

Sen. *Clem.* I 10, 2: Haec eum clementia ad salutem securitatemque perduxit; haec gratum ac favorabilem reddidit, quamvis nondum subactis populi Romani cervicibus manum inposuisset; haec hodieque praestat illi amam, quae vix vivis principibus servit.⁴²²

Questo, commenta Seneca è perdonare, sapendo che molti saranno pronti ad adirarsi al posto tuo e a compiacerti versando il sangue altrui, non solo concedere salvezza, ma anche garantirla (*Clem.* I 10, 4). In effetti, la ragione per cui i principi attraverso la clemenza sono resi non solo *honestiores*, ma anche *tutiores*, si trova nella dinamica delle fasi della relazione tra Cinna e Augusto. La loro relazione ha inizio con una prima concessione di benefici da parte di Augusto al giovane Cinna, nemico per nascita, e al quale Augusto, invece di inferire, concede un triplice dono: la vita, il patrimonio, il sacerdozio. Cinna quindi contrae un debito nei confronti del principe e questi debiti avrebbero dovuto assicurare la riconoscenza nei confronti di Augusto. Cinna si

421Nella cultura romana colui che salva la vita a un *civis* ne viene considerato il *pater* in quanto conservare la vita di qualcuno equivale a dargliela.

422Questa clemenza gli garantì salute e sicurezza; essa gli procurò il consenso e il favore popolare, benché egli avesse fatto pesare la sua mano sul collo del popolo romano non ancora sottomesso; è la clemenza che oggi gli dà fama, quella fama che a stento è al servizio anche dei principi viventi.

configura quindi come l'ingrato che non contraccambia quanto ha ricevuto, anzi, non solo questo, ma si appresta anche ad arrecare danno. Scoperta la congiura, Augusto mette in atto una seconda concessione di benefici, primo fra questi il dono della vita. Tale dono può essere considerato anche come la distribuzione di una pena. Seneca infatti quanto riferisce il discorso che Augusto avrebbe fatto a Cinna specifica che si tratta dell'unica pena che fu inflitta a questi da parte del principe (*Clem.* I 9, 11). Ciò rientra nella dinamica della reciprocità: Cinna infatti manca di restituire un dono e vuole invece offrire danno. Il principio della reciprocità si mostra quindi valido nel bene e nel male e comporta di conseguenza tanto la restituzione di un beneficio ricevuto quanto il contraccambio del male subito. La *poena* si configurerebbe quindi come un contenitore vuoto che può consistere in denaro, libertà, vita, indicando una retribuzione imposta a un offensore in corrispondenza di un danno subito, essa ha il senso di compensazione o riparazione. Beltrami⁴²³ suggerisce che possiamo vedere dietro tale principio di reciprocità l'idea della giustizia così come presentata da Lucilio e cita a questo proposito il passo seguente:

Sen. *Ep.* 81, 7: 'hoc certe' inquis ' iustitiae convenit, suum cuique reddere, beneficio gratiam, iniuriae talionem aut certe malam gratia.⁴²⁴

Ma la clemenza interrompe il circuito di reciprocità negativa e risponde a un danno subito con il dono del contro-danno. Astenendoci dal contraccambiare con un atto di segno negativo, ma proponendoci al contrario di farne uno positivo, si cambia la natura della relazione. La clemenza è infatti definita come moderazione che condona una qualche porzione della pena meritata (*Clem.* II 3, 2: *clementiam esse moderatione aliquid ex merita ac debita poena remittentem*). Il principe vien quindi ad essere protetto grazie al suo stesso *beneficium*. Seneca fa infatti riferimento al fatto che il principe clemente deve la sua sicurezza alla capacità di donare (*Clem.* I 13, 5: *hic princeps suo beneficio tutus nihil praesidiis eget, arma ornamenti causa habet*). Cito ancora Beltrami che conclude come segue: «Dunque, il 'sistema del dono' in cui la clemenza si inserisce consente al filosofo di proporre una soluzione in chiave di teoria politica al problema della *securitas*, il problema essenziale per il principato, che

423L. Beltrami, *Il De clementia di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della clementia*, in *Clementia Caesaris: modelli etici, parentesi e retorica dell'esilio*, a cura di P. Giusto, Palermo 2008, pp. 1-38, qui pp. 23-24.

424Tu mi dirai: ' In ogni caso, la giustizia esige che ciascuno abbia quello che gli è dovuto; il benefattore la gratitudine, chi ha recato ingiuria la rappresaglia, o almeno il risentimento dell'ingiuriato'.

appunto riguardava sia il versante dei sudditi (per la necessità di ovviare al problema delle 'garanzie costituzionali') che quello del sovrano (per la necessità di garantirsi l'assenza di attentati e tentativi di sovversione). Attraverso la proposizione della clemenza quale strumento di governo si giunge a formulare una teoria politica, che fornendo un preciso modello di potere assoluto, indichi anche la via per risolvere problemi quali quelli cui abbiamo fatto riferimento ed elaborare una piena legittimazione di questa forma di governo. In altre parole, per risolvere l'aporia si 'culturalizza' il non istituzionalizzabile, facendo ricorso a un valore che, essendo così profondamente radicato nella cultura e nelle sue dinamiche basilari, una volta, per così dire, attivato dovrebbe assicurare le garanzie necessarie ma non formalizzabili – extragiuridiche – da entrambe le parti. La clemenza si configura quindi come tratto distintivo del modello di potere proposta da Seneca a Nerone come unico modello possibile di perfetto sovrano – di *rex iustus* – e di potere assoluto.»⁴²⁵

Malaspina ha sottolineato la difficoltà di questa operazione di saldatura tra la componente tradizionale romana e quella stoica attorno alla tematica della clemenza. In proposito ha rilevato quanto segue: «La riduzione ad una sola virtù "straordinaria" e la scelta della *clementia* appaiono quindi in avvio quasi inevitabili, ma costringono Seneca in una duplice gabbia, quella encomiastica di una *virtus* esclusiva del principe e quella storica della tradizione tardorepubblicana e già imperiale della *clementia principis*. Il vizio d'origine, rimasto latente nel libro I, dato l'intento parenetico ed encomiastico, il ricorso ad *exempla* storici e, come detto, l'esplicito rifiuto di trattare le problematiche di ordine teoretico, emerge però nel libro II: a livello di tradizione filosofica, infatti, Seneca con difficoltà poteva trovare appigli per la sua sovraestimazione della *clementia*, poiché nelle fonti greche *πράτης* ed *ἐπιείκεια*, che si ritiene le corrispondano, non si trovano affatto in posizione di predominio sulle altre virtù, il che comporta quindi un vero e proprio *hysteron proteron* assiologico nel *De clementia*. Non trovando appigli per esso nella tradizione e non potendo parlare della *clementia* ignorando le altre virtù o sovvertendo lo schema stoico Seneca è costretto verso la "fine" del libro II a recuperare l'apparato argomentativo e lessicale tradizionale, a partire proprio dal termine *sapiens*.»⁴²⁶ Per questa ragione Malaspina parla di un fallimento della teoria proposta in questo trattato, egli continua in questo modo: «È forse lecito pensare, allora, sempre

425L. Beltrami, *Il De clementia di Seneca* cit., pp. 37-38.

426E. Malaspina, *La teoria politica del De clementia: un inevitabile fallimento?*, in *Seneca uomo politico e l'età dei Claudio e Nerone, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, a cura di A. De Vivo e E. Lo Cascio, Bari 2003, pp. 139-157, qui pp. 152-153.

restando nel campo delle ipotesi, che, se interruzione volontaria vi fu essa dipese non tanto o non solo dagli innegabili disagi pratici nei rapporti con Nerone, ma dalle difficoltà incontrate nel ridurre il *De clementia* ad un quadro "unitario ed organico". In altre opere, dal *De providentia* al *De otio*, Seneca ha mostrato che la sua magistrale competenza delle risorse retoriche gli permetteva di padroneggiare anche situazioni logicamente paradossali, se non indifendibili, ma mai come nel caso del *De clementia*, forse, l'importanza del compito prefissato lo costringeva a non sacrificare la logica e la coerenza sull'altare dello «stylistic splendor» o della propaganda imperiale. Visto sotto questa luce, il trattato non sarebbe nel percorso umano di Seneca il manifesto positivo ed ottimistico dell'«impero illuminato» e della filosofia al potere, ma, nella sua condizione di torso incompleto, la prima e precoce presa di coscienza dell'impossibilità teorica del proprio tentativo. Il dissidio da Nerone, considerato l'ultimo e definitivo punto di svolta nella parabola senecana, con il passaggio (o meglio il ritorno) dalla politica alla filosofia, alla cura dell'anima ed alla ricerca di una libertà solo interiore, sarebbe così la controprova pratica di un fallimento teorico, intuito, dissimulato ed inutilmente combattuto durante i felici prima tempora di Nerone.»⁴²⁷ Ora, la conclusione di Malaspina è del tutto condivisibile, l'operazione senecana non convince a livello teorico. Quello che però mi pare interessante sottolineare è come sia con la clemenza, che con la *securitas* Seneca compia una manovra simile. Come abbiamo già visto, se confrontiamo lo schema delle passioni così come fu costruito da Zenone e Crisippo⁴²⁸ e poi compendiato da Cicerone⁴²⁹ - e che si regge sulla copia antinomica piacere/dolore e la sua proiezione temporale nel futuro, ovvero desiderio/paura - con le sfumature psicologiche che si oppongono alla condizione di *securitas*, rileviamo il prevalente emergere di quelle *perturbationes* che provengono *ex opinatis malis*, ovvero che fanno capo al dolore (*aegritudo*) e alla paura (*metus*). La *securitas* si configura come la condizione opposta alla paura che viene elevata al rango di passione quasi cardinale. La paura risulta essere la passione in cui si sostanzia l'infelicità⁴³⁰. Questo perché essa ha il potere di rendere fragili sia per quanto riguarda la psicologia individuale nel rapporto anima-ragione, sia per quanto riguarda la vita sociale nel rapporto anima-pressioni esterne. Si tratta di una passione che risulta determinata dalla percezione della fragilità

427E. Malaspina, *La teoria politica del De clementia* cit., pp. 154-155.

428Cfr. Diog. Laërt. VII, 111; SVF III, 386, 2; III, 391-397.

429Cfr. Cic. *Tusc.* IV, 11.

430Sen. *Ep.* 85, 24: qui fortis est sine timore est; qui sine timore est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est./Chi è forte è senza timore, chi è senza timore è senza tristezza, chi è senza tristezza è felice.

del proprio io e della sua vulnerabilità rispetto all'attesa di un dolore, si tratta di una passione dell'incertezza e legata per sua indole alla speranza.⁴³¹ Era certamente una condizione psicologica che Seneca conosceva bene per il rapporto di tale passione con il potere politico, come paradigma dei meccanismi innescati dal rapporto di forze sul quale si fondavano le strategie di governo e che qualificavano tale condizione dell'anima come "passione servile". Ciò che Seneca fa quindi opponendo alla *securitas* principalmente la paura, che questa sia sofferta a livello individuale per incapacità di gestione di se stessi o a livello collettivo per la percezione di una minaccia dovuta al mal governo, è una rivisitazione dell'articolazione delle passioni per cui la paura ha uno statuto privilegiato in Seneca rispetto allo schema delle passioni canonico così come possiamo trovarlo nello stoicismo antico. Questa modificazione del canone stoico produce un mutamento anche a livello dell'articolazione delle εὐπάθειαι. Sebbene infatti potremmo situare la *securitas* tra le tre εὐπάθειαι – gioia (χαρά), circospezione (εὐλάβεια), volontà razionale (βουλησις) – a livello della circospezione, essa appare assumere evidentemente per il Nostro autore una dimensione privilegiata rispetto alle altre due. Il fatto stesso che rispetto a questo tema molta riflessione senecana riecheggi la trattazione del problema così come svolto in ambito epicureo, al punto che a anche noi la nozione appare più comprensibile attraverso il ricorso a Epicuro, mostra come evidentemente Seneca senta la necessità di forzare tale elemento rispetto allo statuto canonico per restituire una maggiore profondità alle categorie stoiche, additando probabilmente anche a un vuoto di trattazione dell'εὐλάβεια nell'ambito della tradizione stoica. Da questa prospettiva appare più comprensibile perché venga indicata a Nerone la clemenza come il "qualcosa in più" della *iustitia* (*Clem.* I 20, 1-2). Privilegiando la paura come una passione da considerare più nociva rispetto alle altre, optando per la *securitas* come quella fra le εὐπάθειαι di maggiore interesse, che è possibile costruire inoltre a partire dal principio di reciprocità di cui la clemenza necessita, il tentativo di costruzione di una "metafisica del principato", ci appare meno fallimentare e, ferme restando le difficoltà teoriche rilevate da Malaspina, potrebbe essere inteso - come una delle caratteristiche che la nozione stessa di *securitas*, tema centrale del tratto, suggerirebbe - come uno scritto di speranza. Comunque sia, al trattato sulla clemenza manca una parte finale, non solo non sappiamo se fosse stato Seneca ad abbandonarne la scrittura o se essa manchi a causa della tradizione manoscritta, e soprattutto, se anche una continuazione vi fosse stata non si troverà mai, ovviamente, l'accordo sul suo

431Cfr. R. Marino, *Ad Lucilium Epistola 85*, Palermo 2005, p.113.

eventuale contenuto in modo tale da poter valutare in modo preciso la sua proposta politica. Ma il punto essenziale che mi sembra importante rilevare a questo proposito è il tentativo fatto da parte di Seneca di proporre una soluzione rispetto alla questione della sicurezza nel contesto di un potere assoluto. L'esistenza stessa di questo tentativo appare coerente con lo svolgimento del tema della *securitas* così come sviluppato dal Filosofo romano.

Quarto capitolo
Securitas e verità

4.1. La securitas interiore si confronta con l'incertezza speculativa

Una delle descrizioni più significative della condizione del *securus* si trova nelle *Questioni Naturali*:

Sen. *N. Q.* VI 32, 4: Pusilla res est hominis anima, sed ingens res contemptus animae: hanc qui contempsit **securus uidebit** maria turbari, etiamsi illa omnes excitauerunt uenti, etiamsi aestus aliqua perturbatione mundi totum in terras uertet oceanum; **securus aspiciet** fulminantis caeli trucem atque horridam faciem, frangatur licet caelum et ignes suos in exitium omnium, in primis suum, misceat; **securus aspiciet** ruptis compagibus dehiscens solum, illa licet inferorum regna retegantur. Stabit super illam uoraginem **intrepidus** et fortasse quo debebit cadere desiliet.⁴³²

Securus è la condizione di chi osserva - i verbi della visione sono due e si susseguono con ripetizione - lo sconquassarsi della natura: quando tutta la terra si farà oceano, il cielo sarà frantumato dai fulmini, il suolo si romperà e al di sotto si vedrà l'abisso infernale, chi è sicuro starà intrepido ai bordi di questo scenario e non ci cadrà, ma vi si getterà. E' insomma la condizione dell'intrepido che non ha nessuna esitazione, non solo rispetto alle cose dell'esterno ma soprattutto rispetto a se stesso. Infatti l'assenza di esitazione è segno della completa padronanza di se stessi, condizione esemplificata attraverso l'immagine di chi si colloca sopra la situazione nel suo insieme (*super stabit*). Il

⁴³²Meschina cosa è la vita dell'uomo, ma grande cosa è il disprezzo della vita: colui che l'ha disprezzata, vedrà sicuro i mari in tempesta, anche se saranno sollevati da tutti i venti, anche se la marea per effetto di qualche sconvolgimento della natura riverserà sulla terra l'intero oceano; guarderà sicuro l'aspetto sinistro e orrendo del cielo percorso dai lampi, quand'anche il cielo andasse in pezzi e mescolasse i suoi fuochi per la rovina di tutti e prima ancora la sua; guarderà sicuro il suolo che si squarcia perché si spezzano i legami che lo tengono unito, quand'anche si dischiudessero gli stessi regni degli inferi. Starà fermo impavido sull'orlo di quella voragine e forse scenderà da sé là dove dovrebbe cadere.

passo si trova inserito nell'ambito della trattazione dei terremoti. La conoscenza del fenomeno naturale e delle sue cause ha un immediato obbiettivo morale, ma la realizzazione di tale obiettivo nello specifico caso del terremoto si rivela difficile, e per alcuni aspetti disperata: nel libro sesto la paura del terremoto sembra assumere tali proporzioni da escludere ogni forma di conforto (VI 1, 6 *Quid tibi esse non dico auxilii sed solacii potest, ubi timor fugam perdidit?*⁴³³). La coppia *solacium/timor*, introdotta in sede di *propositio*, è negata nel successivo sviluppo del proemio: ogni tipo di catastrofe permette una possibilità di fuga, ma il terremoto no (VI 1, 6-7: *nullum malum sine effugio est...Hoc malum latissime patet ineuitabile, auidum, publice noxium.*⁴³⁴). L'argomento ha uno svolgimento paradossale e giunge alla negazione della *propositio* dal momento in cui Seneca, invece che confortare, denuncia sempre nuovi motivi di terrore (VI 2, 1). In effetti sembrerebbe che proprio questo passaggio e questa constatazione diventino il vero motivo di conforto: il timore è senza rimedio solo per gli stolti, essi trovano la loro stabilità nella disperazione. Il saggio o l'aspirante saggio invece ritrova la *securitas* con l'esercizio della *ratio*, ovvero con un atteggiamento attivo, mentre quello passivo produce una *securitas ex desperatione* (VI 2, 1 *ratio terrorem prudentibus excutit; imperitis magna fix ex desperatione securitas*⁴³⁵). Ciò non vuol dire però ridimensionare i pericoli del terremoto, al contrario, esaltarli significa mettere l'uomo nella condizione di convivere con la propria caducità (VI 1, 9-10) attraverso uno studio, *dulcis inspectio*, il cui risultato ultimo è l'acquisto della grandezza d'animo entro cui la *securitas* si iscrive (VI 1, 10 *proinde magnum sumamus animum aduersus istam cladem quae nec euitari nec provideri potest*⁴³⁶).

Inoltre, non solo tale studio non ha alcuna applicazione utilitaristica, ma non è nemmeno uno studio in grado di consegnarci certezze assolute rispetto alle cause dei fenomeni naturali. Eppure la ricerca delle cause è una delle strategie messe in atto proprio per poter conquistare la stabilità interiore (VI 3, 4). Quello che ci sembra di poter scorgere in *N.Q.* VI 32, 4 è l'esigenza di riuscire a contenere se stessi nonostante la conoscenza che possiamo acquisire del mondo, o meglio che non riusciamo ad acquisire. Il *securus* trascende insomma anche l'incertezza speculativa. E non è qui secondario l'uso di verbi legati alla vista (*aspicere, videre*) che accompagnano sempre l'aggettivo *securus*. La vista rappresenta in Seneca sia la possibilità di percepire il

433Quando la paura ha tolto ogni possibilità di fuga, cosa può esserti non dico di aiuto ma di conforto?

434 Nessun male è senza riparo [...] Al contrario il flagello di cui ci occupiamo è fra tutti quello ha la maggiore estensione, non ci si può sottrarre, è insaziabile ed è una calamità pubblica.

435La ragione libera gli uomini saggi dal terrore; gli ignoranti basano la loro sicurezza sulla disperazione.

436Facciamoci dunque coraggio contra una catastrofe che non può essere né evitata né prevista.

sensibile concretamente, sia la possibilità della conoscenza intellettuale. Il che significa che il *securus* è capace di dominare se stesso sia nel momento in cui eventi di grande portata accadono sotto i suoi occhi, sia rispetto all'eventualità solamente pensata che tali eventi possano manifestarsi; ma anche rispetto alla conoscenza di tipo congetturale ovvero lo statuto epistemologico su cui in definitiva le *Questioni Naturali* si reggono. Basta richiamare l'insistenza nel primo libro delle *Questioni Naturali* circa la debolezza degli occhi (I 2, 3; 3, 9; 17, 2). Seneca afferma che la vista è limitata persino in relazione agli oggetti che sono alla sua portata ed elenca una serie di esempi a sostegno di tale tesi (I 3, 9-10): il remo nell'acqua che sembra spezzato; la frutta che in un barattolo di vetro appare più grande; le deformazioni prospettiche e su scala astronomica, il sole che a prima vista è piccolo e immobile; il cosmo di cui non percepiamo il movimento; le entità minute, come le gocce di pioggia da noi confuse in un tutto indistinto. Tali limiti possono essere superati se si procede con la conoscenza congetturale *ex apertis in obscura*⁴³⁷. Inoltre nel VI libro l'esposizione delle teorie esistenti sul terremoto segue un percorso che passa da quelle basate sull'analogia visuale, a quelle che implicano un maggiore livello inferenziale di congettura, fino ad arrivare ad un livello puramente astratto di speculazione, livello nel quale siamo guidati solamente dall'occhio della mente.⁴³⁸ Parallelo a questa gradualità gnoseologica è il passo della prefazione al I libro dove l'elevazione dell'anima verso l'assunzione del punto di vista cosmico è scandita dai singoli verbi che, in progressione, corrispondono ciascuno a uno stadio di conoscenza della natura: *secure spectat, observat, excutit singula, quaerit*:

Sen. *N.Q.* I *praef.* 12: *deest aliquid secure spectat occasus siderum atque ortus, et tam diuersas concordantium uias. Obseruat, ubi quaeque stella primum terris lumen ostendat, ubi culmen eius summum, qua cursus sit, quousque descendat. Curiosus*

437Cfr. Sen. *De Otio* V 5-6: *nec enim omnia, nec tanta uisimus, quanta sunt; sed acies nostra aperit sibi inuestigando uiam, et fundamenta ueri iacit, ut inquisitio transeat ex apertis in obscura [...]* *Cogitatio nostra coeli munimenta perrumpit, nec contenta est id quod ostenditur scire*. E infatti non vediamo tutti i corpi, né tanto grandi quanto in effetti sono, ma la nostra vista si pare la strada della ricerca e pone le basi per la conoscenza della verità, perché l'indagine passi dalle realtà manifeste a quelle oscure [...] Il nostro pensiero penetra nei baluardi del cielo e non si accontenta di conoscere ciò che si manifesta. Meno esplicito ma in sostanza lo stesso riferimento si trova anche in: *N.Q.* I *praef.* 1: (scil. *pars philosophiae quae ad deos pertinet*) *non fuit oculis contenta. Maius esse quiddam suspicata est, ac pulchrius, quod extra conspectum natura posuisset*. (scil. la parte della filosofia pertinente agli dèi) ha prospettato l'ipotesi che ci possa essere qualcosa di più grande e di più bello che la natura ha sottratto ai nostri sguardi.

438Cfr. G. D. Williams, *The cosmic viewpoint. a study of Seneca's Natural questions*, New York 2012, pp. 237-241.

Nelle *Naturales Quaestiones*, concentrando la propria attenzione sulla meteorologia e la cosmografia, Seneca riprende l'energico interesse scientifico praticato in gioventù⁴⁴⁰ e, rivolgendo il suo testo sempre allo stesso destinatario, Lucilio, mantiene la continuità rispetto agli interessi filosofico-terapeutici di opere come il *De Providentia*, le *Epistulae Morales* e verosimilmente i perduti *Libri moralis philosophiae*. La composizione e la struttura dell'opera comportano difficoltà interpretative⁴⁴¹: vi si fondono poetica, etica e fisica⁴⁴², l'analisi dei diversi fenomeni meteorologici e la loro esegesi scientifica è

439Essa contempla con stabilità interiore il tramonto, il sorgere degli astri e i loro percorsi diversi ma in accordo con loro; osserva in che punto ogni stella inizi a mostrare la luce sulla terra, il suo culmine e l'apice del suo corso e il punto in cui discenda; da spettatrice avida di conoscenza considera attentamente e indaga ogni cosa una ad una.

440Da fonti indirette si ricava che Seneca avrebbe composto, probabilmente in gioventù (la datazione delle opere è molto complessa e incerta, a maggior ragione nel caso dei frammenti), il *De motu terrarum*, *De lapidum natura*, *De piscium natura*, *De situ Indiae*, *De situ et sacris Aegyptorum*, *De forma mundi*.

441È convenzione pubblicare e citare il trattato senecano secondo l'ordine che va da I a VII seguendo quanto tramandato dalla tradizione manoscritta, mentre sulla sequenza voluta dall'autore i pareri sono divergenti. Una possibile successione potrebbe essere quella a partire dal libro IVb per terminare al IVa. Tuttavia buoni argomenti e indizi sono stati prodotti da alcuni studiosi che porterebbero ad accettare come ordine verosimile quello che riprende una linea ascensionale degli argomenti meteorologici. Di conseguenza l'indagine sulla natura comincerebbe con il III libro e la trattazione dei fenomeni del sottosuolo per terminare al II libro, *de tonitribus fulminibusque*. A suffragare tale ordine anche il valore della *praefatio* del libro III, particolarmente adatta rispetto alle altre a fungere da esordio generale dell'opera. Cfr. C. Codoñer, *L. Annaei Senecae Naturales Quaestiones*, texto revisado y traducido por C. Codoñer Merino, I-II Madrid 1979, pp. XII-XXI; H. Hine, *An edition with commentary of Seneca Natural Questions*, I-II, New York 1981, pp. 4-19; P. Parroni, *Seneca. Ricerche sulla natura*, a cura di P. Parroni, Milano 2002, pp. XLVII-L. La datazione comunemente accettata è quella che va dal 62 al 64 d.C. e si basa su alcuni riferimenti cronologici interni al testo ma soprattutto sull'autoritratto che Seneca presenta nella prefazione al terzo libro: egli si dipinge qui come *senex* che, nel momento in cui si accinge a comporre le *Naturales Quaestiones*, ha finalmente potuto consacrare il resto della propria vita alla contemplazione.

442Una delle controversie nel dibattito scientifico attorno alle *Naturales Quaestiones* consiste nell'indagare se e come conciliare la parte scientifica con quella morale che si trova nelle prefazioni (libri 1, 3, 4a), negli epiloghi (I, 17; II, 59; 4b, 13; V, 18, VI, 32; VII, 31) e in alcune digressioni interne ai libri (I, 16; III, 17; V, 15). Cfr. C. Codoñer, *La physique de Sénèque: Ordonnance et structure des «Naturales Quaestiones»*, «ANRW», II 36, 3 (1989), pp. 1779-822; J. Scott, *The Ethics of the Physics in Seneca's Natural Questions*, «The classical Bulletin», 75 (1999), pp. 55-68. Per alcuni studiosi sarebbe opportuno adottare un approccio polarizzante alla questione: la parte scientifica o quella morale possono essere considerate in modo autonomo l'una rispetto all'altra. Altri preferiscono adottare un approccio conciliante. Si può fare l'esempio di Gaulty che applica la nozione di "Dialogizität" per ricomporre in un dialogo produttivo le sezioni moralizzanti (romane) con quelle dal contenuto dossografico (greche), cfr. B. Gaulty, *Senecas Naturales Quaestiones: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, Munich 2004. Berno, invece, analizza in maniera dettagliata la rete di connessioni intertestuali all'opera in un quadro più ampio, caratterizzato da coppie oppostive presenti nei diversi libri (es. *natura/luxuria*) che permettono di tracciare una continuità tra le digressioni e il loro contesto, cfr. F. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù: Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna 2003. Un approccio non integrante i due aspetti morale e scientifico sembrerebbe fuorviante in virtù del fatto che fisica ed etica sono due parti della filosofia fortemente interconnesse. Lo studio della natura ci innalza sopra le nostre abitudini viziate, i *sordida* della vita, fortificando l'anima e rendendola resistente alla corruzione cui incorre dovendo risiedere nella prigione del corpo (cfr. I *praef.* 11; III *praef.* 18). Più in generale va tenuto conto anche del fatto che per gli stoici fisica,

accompagnata da una raffinata elaborazione letteraria (che va dalla cura della prosa alla citazione poetica). Nel suo insieme l'opera si presenta come una propedeutica all'etica destinata a liberare l'uomo dalle paure, elevandolo eticamente, e a fornire un metro di comportamento calibrato sulla natura attraverso la conoscenza della natura. Tuttavia la conoscenza della natura non è da intendersi come un acquisto sempre stabile e non passibile di mutamento, proprio in virtù di tale carattere indefinito della conoscenza ci sembra che la stessa attività di conoscenza della natura possa essere intesa come un esercizio dinamico funzionalizzato a radicalizzare la dimensione soggettiva del *constare* rispetto alla mutevolezza del mondo esterno. Infatti la mutevolezza del mondo esterno non riguarda solamente i cambiamenti dettati dai cicli naturali, ma anche la varietà delle spiegazioni a essi relative. In questo modo il *constare* del saggio deve necessariamente e prima di tutto adeguarsi rispetto ad una dimensione interna soggettiva, i limiti gnoseologici umani. Ecco che non si tratta solo di riuscire a raggiungere uno stato di sicurezza interiore solo in riferimento al mutevole mondo esteriore, ma anche rispetto al mondo interiore del quale si riconoscono i limiti. In breve non solo non bisognerebbe avere paura del terremoto, ma non bisognerebbe nemmeno avere paura del terremoto anche nel caso in cui non siamo in grado di spiegarci razionalmente tutte le cause e le dinamiche del suo manifestarsi. Secondo Inwood quello dei limiti gnoseologici umani è uno dei temi portanti nelle *Quaestiones Naturales*.⁴⁴³ Gigon rileva come la questione dei limiti gnoseologici nelle *Quaestiones Naturales* non sia solo di derivazione stoica. Agli occhi dello studioso svizzero la tematica relativa ai limiti gnoseologici risente dell'influsso degli *Academica* di Cicerone, e ciò nonostante l'opera filosofica dell'Arpinate non sia mai menzionata esplicitamente per cui di essa dovremmo tener conto come di una fonte latente.⁴⁴⁴ La posizione di Gigon ci sembra condivisibile se consideriamo: 1) come il mito cosmologico posto alla base delle ricerche sulla natura venga messo in dubbio; 2) l'uso dell'idea di *verisimile* nello svolgimento delle argomentazioni; 3) l'adozione di una prospettiva né antiempiricista né antirazionalista

etica e logica si implicano vicendevolmente in un rapporto simmetrico e non gerarchico (cfr. P. Hadot, *Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens*, «Revue internationale de philosophie», 178 (1991), pp. 205–219) pertanto non solo le *Questioni Naturali* ci risulterebbero incomplete senza una controparte morale, ma non potremmo spiegarcene la trama. Tale trama infatti prevederebbe che il funzionamento del mondo fisico permetta la costruzione di un paradigma normativo di comportamento che risulta agli occhi del Romano corrotto dagli eccessi.

443Cfr. B. Inwood, *God and human knowledge in Seneca's Natural Questions*, in *Traditions of theology: studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, edited by Dorothea Frede and André Laks, Leiden 2002, pp. 119- 153, qui p. 125.

444O. Gigon, *Senecas Naturales Quaestiones*, in *Sénèque et la prose latine: neuf exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, 14-18 août 1989, entretiens préparés par Pierre Grimal, Genève 1991, pp. 313-339, qui p. 318.

affine a quella assunta da Celso nel *De medicina* dove la costruzione della conoscenza poggia sull'adozione della metodologia carneadea.

4.2. *La verità spetta agli dèi, a noi le congetture: la messa in dubbio del mito cosmologico e il ragionamento per verosimiglianza*

Gli strumenti che permettono, se non la comprensione completa della natura, almeno la sua tentata indagine, sono l'osservazione, la deduzione, la dimostrazione razionale. Ma la conoscenza assoluta della verità spetta agli dèi, l'uomo può solo avanzare ipotesi come punto di partenza di un qualsiasi discorso che voglia avanzare nella ricerca della verità⁴⁴⁵ con la speranza di vederle un giorno confermate o smentite⁴⁴⁶. Da un lato, quindi, c'è l'idea del progresso scientifico, che deve appoggiarsi a qualche cosa per avanzare, dall'altro, la consapevolezza della relatività del sapere umano. Lo statuto epistemologico dell'opera oscilla tra un postulato di tipo teologico, il quadro stoico, ma, come vedremo, anch'esso passibile di incertezza, e un procedimento di tipo probabilista.

4.2.1. *Il mito cosmologico e la sua messa in dubbio*

Coma ha mostrato Toulze-Morisset⁴⁴⁷, il postulato del mito cosmologico costituisce il fondamento della ricerca sulla natura intrapresa da Seneca. Si tratta di quattro postulati (la divinità del cosmo, la separazione tra il mondo sublunare e soprallunare, ordine e armonia del mondo soprallunare, limite del mondo/limite della conoscenza), nei quali si intersecano il mito dei quattro elementi e quello del microcosmo/macrocosmo. Risulta a questo proposito utile riprendere di seguito l'analisi fatta da Toulze-Morisset:

- la divinità del cosmo è rintracciabile nella *praefatio* al libro I. È inneggiata qui la bellezza della natura e l'importanza della scoperta di Dio e della sua vera essenza [poiché egli *totus est ratio* (I *praef.* 14)] affinché l'anima faccia ritorno verso il suo

445Cfr. Sen. *N.Q.* IVb 5, 1: *si omnia argumenta ad obrussam coeperimus exigere, silentium indicetur: pauca enim admodum sunt sine aduersario; cetera, etiamsi uincunt, litigant.* Se cominciassimo a soppesare tutte le argomentazioni col bilancino, saremmo condannati al silenzio: sono veramente poche infatti quelle che non hanno avversari; anche se le argomentazioni sono vincenti, non mancano ragioni alla confutazione.

446Cfr. Sen. *N.Q.* VII 29, 3: *Quae an uera sint, dii sciunt quibus est scientia ueri; nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inueniendi nec sine spe.* Se esse siano vere lo sanno gli dei che posseggono la scienza della verità, a noi è soltanto consentito gettare, per così dire, uno sguardo attraverso una fessura e muovere verso il mistero per via di congettura, né con la certezza di trovare la verità né senza speranza di trovarla.

447Cfr. F. Toulze-Morisset, *Le mythe de la connaissance ou la construction de la pensée scientifique dans les «Questions Naturelles» de Sénèque*, «Pallas», 78 (2008), pp. 111-131.

luogo originale: *in interiorem naturae sinum venit* (I praef. 7);

- la separazione tra i mondi sublunare e sopralunare è rintracciabile nel I libro:

Sen. *N.Q.* I 1, 12: *in aere, qui medius inter lunam terrasque est.*⁴⁴⁸

Sen. *N.Q.* I 2, 4: *in vicinia autem stellarum et solis nihil tale fieri potest, quia illic tenuis aether est.*⁴⁴⁹

- l'ordine e l'armonia del mondo supralunare sono esemplificati attraverso lo studio dei fulmini. Da tale studio emerge l'idea secondo cui ciò che avviene nell'etere non può che sottostare all'ordine e all'armonia, mentre quanto accade nel mondo sottostante è asservito all'imprevedibile:

Sen. *N.Q.* II 13, 3-4: *aliqua illos (scil. fulmines) potentia deprimit, quae (potentia) non est in aethere; nihil enim illic iniuria cogitur, nihil rumpitur, nihil praeter solitum euenit: ordo rerum est, et expurgatus ignis in custodia mundi summa sortitus oras operis pulcherrim<i> circumit. [...] in aethere nulli incerto corpori locus est.*⁴⁵⁰

La regione dei *sublimia* rappresenta lo spazio del contingente, dell'accidentalità e delle condizioni sempre mutevoli. Nella regione dei *celestia*, invece, la permanenza e la regolarità dei movimenti viene fatta coincidere con la regolarità e la certezza epistemologica. La zona dei *celestia* diventa così anche accessibile alla conoscenza vera, quella che non è oggetto di ricerche, ma può essere compresa con un solo sguardo (*comprehensio*). Si tratta della zona/tipo di *comprehensio* propria del saggio, quella cui le *Naturales Quaestiones* mirano ad elevare il lettore dalla regione dei *sublimia*. Quest'ultima è infatti la regione in cui si fa fatica a vedere a occhio nudo (I 3, 9) e dove dominano congetture e ipotesi, tuttavia lo sforzo di comprensione esercitato a questo livello dovrebbe innalzarci alla comprensione del livello successivo: quello della stabilità dei *celestia*;

- la coincidenza dei limiti del mondo con i limiti della conoscenza prevede che la

448Nell'atmosfera, che si trova a mezzo fra la luna e la terra.

449Niente di simile può accadere nelle vicinanze delle terre e del sole, poiché lì l'etere è sottile.

450Li fa scendere un tipo di energia che non si trova nell'etere. Là nulla è soggetto a costrizioni, nulla a rotture nulla avviene d'inusitato. È l'ordine fra gli elementi e il fuoco purificato, avendo in custodia il mondo, ha avuto in sorte il posto più elevato, circonda i margini di questa meravigliosa creazione. Non c'è posto nell'etere per corpi instabili.

nozione di cosmo determini il contenuto della conoscenza e del conoscibile. Aldilà dei *celestia* vi è la sfera dell'inconoscibile o, per dire diversamente, non vi è nulla da conoscere:

Sen. *N.Q.* II 3, 1: omnia quae in notitiam nostram cadunt aut cadere possunt mundus complectitur.⁴⁵¹

Ciò trova conferma anche nella motivazione fornita da Seneca per non dare la completa classificazione dei fulmini, di cui rifiuta l'interpretazione divinatoria, nel libro II, 48. Seneca si rifiuta di svolgere la classificazione dei fulmini secondo l'esame di *ubi, quando, cui, in qua re, quale, quantum*, perché ciò implicherebbe impegnarsi in una ricerca dell'infinito (*in immensa procedere*). Egli si pone quindi un limite di tipo epistemologico. A questo proposito Toulze-Morisset parla di epistemologia cosmica che delimita l'orizzonte di verità sulla base del postulato della divinità del mondo e della sua struttura chiusa. Tali postulati sono però essi stessi delle congetture:

Cic. *Acad.* II 148: Catulus: 'ad patris reuoluo sententiam, quam quidem ille Carneadiam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adensurum autem non percepto, id est, opinaturum sapientem existimem, sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendere et percipi possit.'⁴⁵²

E Seneca ci sembra consapevole del carattere congetturale posto alla base delle sue ricerche. Una prova della sua consapevolezza al riguardo si trova nel libro VII che tratta di comete, cioè un fenomeno che non riguarda la meteorologia e che non avrebbe spazio nell'ambito di un programma che si ferma all'indagine dei *sublimia*. Il fatto che Seneca tratti di questo argomento implica la messa in discussione della cosmologia tradizionale: interrogarsi sugli astri significa interrogarsi sulla struttura stessa dell'universo:

Sen. *N. Q.* VII 2, 3: Illo quoque pertinebit haec excussisse ut sciamus utrum mundus terra stante circumeat an mundo stante terra uertatur.⁴⁵³

451Il mondo abbraccia tutto ciò che è o può essere oggetto della nostra conoscenza.

452Catulo: ritorno al pensiero di mio padre, che lui diceva essere quello di Carneade: nulla può essere afferrato, ma il saggio assentirà a ciò che non è afferrato, avrà cioè delle opinioni, ma con la consapevolezza che si tratta di opinioni e sapendo che non c'è nulla che sia possibile afferrare e conoscere con assolutezza.

453La risposta a tali questioni riguarderà anche un altro problema, se cioè è il cielo che gira attorno alla terra immobile oppure il cielo è fisso e la terra gira nello spazio.

E infatti la conclusione cui Seneca arriva circa la natura delle comete non è definitiva. Senza aderire all'idea che gli astri siano dei corpi solidi, Seneca riconosce che, allo stato delle sue indagini, non ci sono elementi per provare il contrario. Riconoscere che gli astri siano corpi solidi significherebbe adottare una spiegazione contraria a quella stoica secondo cui, invece, gli astri sono fuochi puri. Ma Seneca non trova tale spiegazione convincente in quanto una tale natura renderebbe impossibile il loro stabile mantenersi nella zona supralunare, caratterizzata da moti continui e agitati. Il fatto che sia attribuita una natura solida alle comete implicherebbe quindi la presenza dell'elemento terra nella zona supralunare, ciò che a sua volta implicherebbe togliere la posizione centrale della terra nell'universo e orientarsi verso una spiegazione cosmologica eliocentrica.

Un atteggiamento simile si trova anche nel prologo al libro II. Qui gli interrogativi sono posti in modo da suggerire un orientamento che rispecchia piuttosto un dibattito aperto che non la rigidità di postulati rispecchianti l'inquadramento stoico:

Sen. *N.Q.* II, 1, 1: Prima pars naturam siderum scrutatur, et magnitudinem, et formam ignium, quibus mundus includitur: solidumne sit coelum, ac firmas concretaeque materiae, an ex subtili tenuique nexum; agatur, an agat; et infra se sidera habeat, an in contextu sui fixa.⁴⁵⁴

4.2.2. La verosimiglianza: Seneca, Cicerone, Cornelio Celso

4.2.2.1 Seneca

L'orientamento probabilista si esprime attraverso l'uso ricorrente dell'idea di verosimiglianza nell'ambito delle argomentazioni deduttive svolte per effettuare scelte e portare conclusioni.

Per illustrare il procedimento di Seneca, prendiamo come esempio la sua spiegazione della costituzione dei fuochi celesti all'inizio del primo libro:

Nat. quaest. I 1, 1-9: Nunc, ut ad propositum opus ueniam, audi, quid de ignibus sentiam, quos aer transuersos agit. Magna illos ui excuti argumentum est, quod obliqui feruntur et praerapida celeritate: apparet illos non ire sed proici. [...] (5)

⁴⁵⁴La prima parte prende in esame la natura dei corpi celesti e la grandezza e la forma dei fuochi che racchiudono il nostro mondo. Essa indaga se il cielo sia massiccio e formato di una materia solida e compatta oppure se sia costituito di una sostanza sottile e leggera; se riceva o dia il movimento; se gli astri siano sotto di lui o fissati nella sua struttura.

Interim illud **existimo**, eiusmodi ignes existere aere uehementius trito, cum inclinatio eius in alteram partem facta est et non cessit sed inter se pugnavit: ex hac uexatione nascuntur trabes et globi et faces et ardores. At cum leuius collisus et, ut ita dicam, frictus est, minora lumina excutiuntur, "Crinemque uolantia sidera ducunt"⁴⁵⁵ [...] (6) Denique, ut breuiter dicam, eadem ratione fiunt ista, qua fulmina, sed ui minore: **quemadmodum** nubes collisae mediocriter fulgurationes efficient, maiore impetu impulsae fulmina, sic quanto illas minus presserit minor uis, tanto leuiores fulmina emittent. (7) Aristoteles rationem eiusmodi reddit. Varia et multa terrarum orbis expirat, quaedam umida quaedam sicca, quaedam calentia quaedam concipiendis ignibus idonea. Nec mirum est, si terrae omnis generis et uaria euaporatio est, cum in caelo quoque non unus appareat color rerum, sed acrior sit Caniculae rubor, Martis remissior, Iouis nullus in lucem puram nitore perducto. (8) **Necesse est ergo** in magna copia corpusculorum, quae terrae eiectant et in superiorem agunt partem, aliqua in nubes peruenire alimenta ignium, quae non tantum collisa possint ardere sed etiam afflata radiis solis. Nam apud nos quoque ramenta sulphure aspersa ignem ex interuallo trahunt. (9) **Veri ergo simile** est talem materiam inter nubes congregatam facile succendi et minores maioresue ignes existere, prout plus illis fuit aut minus uirium.⁴⁵⁶

Il ragionamento è svolto come segue:

1) Seneca presenta la propria ipotesi: i fuochi celesti non hanno un moto proprio, ma sono spinti da una grande forza (I 1, 1 *illos non ire sed proici*; I, 1, 5 *existimo eiusmodi ignes existere aere uehementius trito*), originando così travi, globi, fiaccole e vampe.

455Virg. *Aen.* V 528.

456Ora per venire all'opera che mi sono proposto di fare, ascolta che cosa penso dei fuochi che l'aria fa muovere trasversalmente. Che essi siano spinti da una grande forza lo dimostra il fatto che la loro traiettoria è obliqua e la velocità altissima; è evidente che essi non hanno un moto proprio, ma sono lanciati [...] (5) Ritengo che fuochi di questo tipo prendano forma quando l'aria è battuta piuttosto violentemente, ovvero quando una massa d'aria s'inclina da una parte e non ripiega ma anzi si dibatte: da questo sbattimento hanno origine le travi, i globi, le fiaccole e le vampe. Ma quando la collisione è stata piuttosto leggera, e per così dire, c'è stato un semplice sfregamento, ne escono luci più deboli «e le stelle voltano trascinando la loro chioma» [...] (6) Quindi in breve questi fenomeni si verificano allo stesso modo dei fulmini, ma con una forza minore: come le nubi generano lampi se si urtano leggermente, e fulmini se lo scontro è più violento, così emetteranno luci tanto più deboli quando saranno meno forzate e più piccole. (7) Ecco la spiegazione di Aristotele. Il globo terrestre, secondo lui, trasuda diversi e numerosi corpuscoli, umidi, secchi, caldi o infiammabili. E non c'è da meravigliarsi se l'esalazione della terra sia molteplice e differenziata dal momento che i corpi celesti non hanno lo stesso colore: più vivo è il rosso di Canicola, più debole quello di Marte, nullo quello di Giove il cui splendore si riduce alla luce pura. (8) Nella grande massa dei corpuscoli che la terra emette e spinge nella parte superiore, è necessario, dunque, che alcuni giungano alle nubi ad alimentare i fuochi e possano bruciare non solo in seguito ad urti ma anche per effetto dei raggi solari; anche sulla terra possiamo vedere pezzetti di legno che, coperti di zolfo, producono fuoco a distanza. (9) È verosimile, dunque, che siffatta materia, accumulata all'interno delle nubi, s'infiammi facilmente e che si producano fuochi più o meno grandi a seconda che abbiano più o meno forza.

Quando la collisione aerea è più leggera si formano luci più deboli, le nostre stelle cadenti. Per corroborare l'ipotesi circa le due qualità di percussione dell'aria, le quali portano a due tipologie di fenomeni, l'uno più persistente e l'altro più leggero, Seneca introduce una similitudine (*quemadmodum*) che mette il fenomeno in relazione con quanto accade nel caso dei fulmini e dei lampi che si verificano per mezzo della stessa dinamica: se le nubi si urtano leggermente, vengono generati i lampi; se le nubi si urtano più violentemente, vengono generati i fulmini (I 1, 6);

2) segue la spiegazione di Aristotele che permette di aggiungere un tassello ulteriore alla spiegazione. Secondo Aristotele, diverse tipologie di corpuscoli, umidi, secchi, caldi o infiammabili, sono emanati dal globo terrestre e per via della loro leggerezza sono sospinti verso l'alto. La spiegazione di Aristotele risulta convincente in quanto è verificabile per osservazione: infatti, se l'esalazione della terra non fosse molteplice, non si avrebbero numerosi corpi celesti di colori diversi (I 1, 7);

3) se è vero che la terra spinge nella parte superiore numerosi corpuscoli, *necesse est ergo* che alcuni giungano alle nubi dove possono bruciare o in seguito a urti o perché riscaldati dai raggi solari; una similitudine prova la possibilità dell'incendio a distanza (sulla terra si possono vedere pezzetti di legno che, coperti di zolfo, prendono fuoco);

4) il ragionamento viene a questo punto chiuso: *veri ergo simile est* che, all'interno delle nubi, materia differenziata s'infiammi secondo intensità differenziata e dia come effetto ultimo fuochi più o meno grandi (I 1, 9).

La posizione di Seneca è basata su uno studio dossografico (Aristotele, ma anche gli stoici stessi che ritengono che i corpuscoli terrestri alimentino gli astri), che viene corroborato o per osservazione dei fenomeni o per ragionamento analogico. L'analogia, di cui Seneca si serve in due casi per poter prendere posizione e proseguire il suo ragionamento, è uno strumento scientifico dell'antichità che permette di crearsi delle rappresentazioni di fenomeni altrimenti non percepibili. L'analogia è di per se stessa uno strumento atto alle ipotesi e alla probabilità e non alla certezza. Infatti, se il ragionamento deduttivo può essere rigoroso, è il contenuto delle analogie, ad esempio la somiglianza posta tra i lampi e i fulmini da un lato e i fuochi celesti dall'altro, che può essere erroneamente associato. L'analogia non poggia infatti su un'identità, ma sul possesso di un certo numero di caratteristiche che si suppongono comuni alle due tipologie di fenomeni. Supponendo una somiglianza fra i due fenomeni, il ricercatore può anche sbagliarsi. E infatti Seneca si sbaglia: fulmini e lampi originano da scariche

elettriche e non per combustione.⁴⁵⁷ Inoltre, anche quando i fenomeni possedessero effettivamente le caratteristiche comuni supposte, l'errore si potrebbe generare da una trasposizione inappropriata. Seneca è ben consapevole dei limiti del procedimento per analogia ed è per questa ragione che le sue proposizioni conclusive si colorano di probabilismo: *potest fieri, credibile, nec mirum est, veri ergo simile est.*⁴⁵⁸ In questo movimento estensivo, per cui si trasportano le proprietà di un elemento dell'esperienza ad una realtà inaccessibile ai sensi, il soggetto è lasciato a se stesso e ai propri criteri interni. Non può giudicare se l'ipotesi alla quale perviene sia adeguata o meno al reale, perché non ne è possibile la verifica, può solo chiedersi se sia suscettibile di aderenza rispetto a ciò che già si conosce e rispetto alle sue proprie esigenze di coerenza logica. L'uso del *verisimile* in Seneca è usato in contesto etico e logico e implica un fondo di incertezza. Nella lettera 118 il Romano è impegnato a spiegare come possiamo definire il vero bene. Volendo confutare la definizione secondo cui «Il bene è ciò che attrae l'animo e lo invita a sé», egli introduce l'obiezione per cui l'animo potrebbe essere attratto anche da qualcosa di negativo, da qualcosa che all'apparenza giudichiamo positivo ma che nei fatti è un male lusinghiero (§ 8: *scis quam multa mala blanda sint*⁴⁵⁹) e prosegue specificando:

Sen. *Ep.* 118, 8: Verum et veri simile inter se differunt. Ita quod bonum est vero iungitur; non est enim bonum nisi verum est. At quod invitat ad se et adlicefacit veri simile est: subrepat, sollicitat, adtrahit.⁴⁶⁰

Ci sembra che, in questo contesto, il *verisimile* sia da associare alla *πιθανότης* che nell'ambito della logica stoica ricopre la qualità di una rappresentazione o di una proposizione che, vera o falsa, persuade l'animo a dare l'assenso. Il *πιθανόν* è un'inclinazione naturale dell'anima ad accettare come vero ciò che le sembra tale:

SVF II, 65 = Sextus, *Adv. math.* VII 242: πιθαναὶ μὲν οὖν εἰσιν αἰ λεῖον κίνημα

457Cfr. N. Gross, *Senecas Naturales Quaestiones*, Stuttgart 1989, pp. 66-71.

458Come già osservato da M. Armisen-Marchetti, *L'imaginaire analogique et la construction de savoir dans le Questions Naturelles de Sénèque. Actes du colloque «Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques» 12-13 mai 2000*, éd. par M. Courrènt et J. Thomas, Perpignan 2001, pp. 155-172, qui p. 166.

459Sai che molti mali attraggono con blandizie.

460C'è differenza fra il vero e il verosimile. Ciò che è bene è strettamente congiunto al vero, poiché non c'è bene che non sia anche vero. Ma ciò che attrae a sé e alletta è solo verosimile: è insinuante, stimola e attira.

περὶ ψυχὴν ἐργαζόμενα.⁴⁶¹

Le rappresentazioni persuasive presentano un certo grado di evidenza, possono cioè presentare un certo grado di incontestabilità, tuttavia esse sono moti d'animo che non fungono da garanti di verità. Tra l'illusione e l'immagine vera vi è, secondo gli stoici, un punto comune: entrambe provocano un movimento dell'egemonico. Proprio in virtù della forza motrice insita in tale tipo di rappresentazioni, che però non poggiamo sul vero, a cui perciò compete un carattere di irrisolutezza, non ci sembra casuale il menzionarle nell'ambito di una lettera mirante a dare una precisa definizione del bene; per mezzo di essa infatti è possibile correggere il proprio giudizio e orientare tali rappresentazioni. In generale, in ambito etico tutto lo sforzo di Seneca è teso a orientare la volontà del *proficiens* dal *verisimile* al *verum*, (*Ep.* 118, 7: *omnes autem male habet ignorantia veri*⁴⁶²) ovvero a distogliere l'attenzione del *proficiens* da oggetti che hanno l'apparenza di beni (*Ep.* 118, 7: *miratur ex interuallo fallentia, et uulgo bona pro magnis sunt*⁴⁶³). Il male origina da un fraintendimento a cui ci inducono le cose esterne (SVF III 228 = Diog. Laert. VII 89: *διὰ τὰς τῶν ἕξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας*) mentre la natura ci ha dato in origine punti di partenza corretti. Quello che preme sottolineare, in questo uso del *verisimile*, non è tanto il fatto che in ambito etico esso si opponga ad un bene definito vero, quanto la sua dimensione illusoria e quindi fallace.

Un altro passaggio testimonia ulteriormente l'ambivalenza attribuita da Seneca al termine:

Sen. *Ep.* 87, 33-34: 'Isto modo' inquit 'etiam malum sunt diuitiae, non tantum bonum non sunt.' Essent malum si ipsae nocerent, si, ut dixi, haberent efficientem causam: nunc praecedentem habent et quidem non irritantem tantum animos sed adtrahentem; speciem enim boni offundunt ueri similem ac plerisque credibilem. Habet uirtus quoque praecedentem causam ad inuidiam; multis enim propter sapientiam, multis propter iustitiam inuidetur. Sed nec ex se hanc causam habet nec ueri similem; contra enim ueri similior illa species hominum animis obicitur a uirtute, quae illos in amorem et admirationem uocet.⁴⁶⁴

461 Verosimili sono quelle che producono nell'anima un moto tenue.

462 L'ignoranza del vero porta con sé ogni male.

463 Ciò che è visto da lontano inganna, così il volgo scambia per buono ciò che appare grande.

464 «Cosi» si dice «la ricchezza non solo non è un bene, ma è un male.» Sarebbe un male se recasse danno per se stessa, se, come ho detto, fosse la causa efficiente; in realtà essa è una causa antecedente, capace non solo di eccitare l'animo ma di attrarlo, facendo balenare un'apparenza di bene che molti scambiano per il vero bene. Anche la virtù può considerarsi una causa antecedente: essa porta con sé l'invidia. Molti sono oggetto di invidia perché sono saggi o perché sono giusti. Ma questa causa non

Da un lato, infatti, esso è qui usato nel senso che abbiamo visto in riferimento alla lettera 118, cioè secondo una dimensione fallace delle rappresentazioni o proposizioni persuasive, dall'altro, invece, esso riflette piuttosto il significato di ciò che è più probabile o più ragionevole. In quest'ultima accezione, inoltre, va notata la relazione con un contenuto di verità autentica, la virtù. Ci sembra che tale ambivalenza possa sussistere perché la *φαντασία πιθανή* ha un carattere di probabilità nella misura in cui la sua forza persuasiva può essere affermata o smentita per via del ragionamento. Ciò mi sembra testimoniato anche nel contesto d'insieme della lettera appena citata, dove Seneca svolge un ragionamento sul tema della ricchezza, per mostrare come essa non sia un male in sé ma solo in rapporto al soggetto giudicante e alle sue rappresentazioni. Infatti, nell'ambito della dottrina delle azioni convenienti, il *verisimile* traduce l'*εὐλογον* stoico.

Sen. *Ben.* IV 33, 1-4: 'Quid? si' inquit 'nescis, utrum ingratus sit an gratus, expectabis, donec scias, an dandi beneficium tempus non amittes? Expectare longum est (nam, ut ait Platon, difficilis humani animi **coniectura** est), non expectare temerarium est.' Huic respondebimus numquam expectare nos certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed ea ire, **qua ducit veri similitudo**. Omne hac via procedit officium: sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus; cum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus, de quibus bene sperandum esse credidimus. Quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? **sequimur, qua ratio, non qua veritas traxit**. Expecta, ut nisi bene cessura non facias et nisi conperta veritate nil noveris: relicto omni actu vita consistit. Cum **verisimilia** me in hoc aut in illud impellant, non vera, ei beneficium dabo, quem **veri simile** erit gratum esse.⁴⁶⁵

emana dalla virtù e non corrisponde alla realtà; al contrario, la virtù nel suo aspetto più ragionevole richiama nell'animo umano amore e ammirazione.

465Si dice: ma se tu non sai se hai di fronte un ingrato o un uomo riconoscente aspetterai di saperlo o cercherai di fare il bene? aspettare sarebbe lungo, come dice Platone è difficile la congettura attorno all'animo umano, ma non aspettare sarebbe sconsiderato. A ciò rispondiamo che noi non ci aspettiamo mai una comprensione certa e assoluta delle cose, è infatti ardua la ricerca della verità, ma ci atteniamo alla verosimiglianza. Adottando questo criterio procediamo con ogni attività: è così che seminiamo, navighiamo, intraprendiamo imprese militari, prendiamo moglie e alleviamo i figli; pur nell'incertezza dell'esito di tutte queste cose, noi seguiamo quella strada che crediamo offra modo di ben sperare. Chi infatti può garantire il raccolto dell'agricoltore, il porto al marinaio, la vittoria al soldato, l'onestà della moglie al marito, l'affetto da parte dei figli al padre? Agiamo secondo ciò che è ragionevole non secondo la verità assoluta. Aspetta di fare solo ciò di cui il successo è assicurato e di conoscere solo ciò che è assolutamente vero e abbandonata ogni attività la vita si ferma. La verosimiglianza non la verità mi spinge compiere questa o quell'altra azione, quindi farò del bene a

L'εὐλογος designa una «rationalité sur fond d'incertitude qui caractérise le choix des préférables»⁴⁶⁶. Si tratta di un dispositivo, messo in atto nell'ambito del sistema stoico, che ammette, da un lato, la nostra conoscenza imperfetta e, dall'altro, la possibilità di agire ragionevolmente. Tale dispositivo, messo in atto al fine di non negare la coincidenza tra conoscenza/pensiero e azione e una condotta indipendente dall'ordine naturale, si fonda sulla distinzione tra l'azione retta (κατόρθωμα) e l'azione conveniente (Καθῆκον). Mentre la prima appartiene solamente al saggio, la seconda è accessibile a tutti e si basa sulla possibilità di scegliere ciò che è conforme a natura, rigettando ne il contrario⁴⁶⁷. Come ha già notato Voelke, non ha senso porre un'alternativa radicale in seno alla nozione di εὐλογος, chiedendosi se essa significhi probabile o piuttosto giustificato secondo ragione. Ragionare secondo quest'alternativa significherebbe presentare come opposti due tratti che invece si confondono: sebbene l'azione conveniente non poggi sulla razionalità perfetta da cui scaturisce invece l'azione retta, che chiama in causa l'accertata conformità tra azione e ordine universale, essa può vantare comunque una fondatezza razionale, ovvero essere supportata da buone ragioni.⁴⁶⁸ L'εὐλογος è quindi un giudizio che ha motivi fondati per essere vero. È il caso dell'episodio riportato da Diogene Laerzio, concernete Sfero Boristenita. Il discepolo di Zenone venne messo alla prova mentre sosteneva che il saggio non potesse avere opinioni: Tolomeo Filopatore fece portare a tavola delle melagrane di cera che Sfero giudicò invece naturali, il re egizio gridò allora a gran voce che egli aveva dato il suo assenso a una rappresentazione falsa. Abilmente allora Sfero ribatté che egli non aveva dato il suo assenso credendo che fossero veramente melagrane, ma perché era ragionevole (εὐλογον) che fossero melagrane⁴⁶⁹. Già in Aristotele εὐλογος si riferisce al carattere congetturale di un ragionamento e, al contempo, al suo carattere razionale, sebbene tale razionalità non implichi un carattere assoluto di verità⁴⁷⁰, ed è questa

colui che verosimilmente mi sarà grato.

466A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1970, p. 74.

467Cfr. SVF III 498 = Cic. *de Fin.* III 17, 58: est enim aliquid in his rebus (scil. officiis) probabile, et quidem ita, ut eius ratio reddi possit, ergo ut etiam probabiliter acti ratio reddi possit. [...] quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum, quae secundum naturam sint, reiecturumque contraria. Ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis, ex quo efficitur uersari in iis, quae media dicamus. In tutti i doveri c'è qualcosa di probabile e di cui si può dare una giustificazione razionale, conseguenza è sempre possibile giustificare razionalmente un'azione compiuta secondo probabilità [...] tutti sono portati ad amare se stessi naturalmente, lo stolto quanto il saggio è portato a scegliere quanto secondo natura e a rigettare il contrario. Ci sono quindi doveri comuni al saggio e allo stolto. E di conseguenza i doveri appartengono alla classe intermedia.

468Cfr. A. J. Voelke, *L'idée cit.*, p. 73.

469Cfr. SVF I 625 = Diog. Laert. VII 177.

470Cfr. J. M. Le Blond, *Eulogos et l'argument de la convenance chez Aristote*, Paris 1938, pp. 26-27.

seconda accezione quella più prossima a quella stoica⁴⁷¹.

In Seneca quindi il *verisimile* ricopre due ambiti, uno logico-epistemologico, l'altro etico. Entrambi implicano la necessità di svolgere un ragionamento e una dimensione di incertezza.

4.2.2.2 Cicerone

Ci sembra significativo che, dietro l'idea di verosimiglianza, si possa rintracciare non solo un'ambivalenza di significato in Seneca, ma che il concetto sia presente in Cicerone, dove è il frutto di un'elaborazione nell'ambito della trasposizioni dei concetti di *πιθανόν* e *εὔλογος* centrali nel contesto del dibattito etico-epistemologico tra scettici e stoici.

Come ha mostrato Lévy⁴⁷², quest'ambivalenza⁴⁷³ è già presente in Cicerone e caratterizza la cifra innovatrice del suo orientamento rispetto ai suoi predecessori in seno alla Nuova Accademia. Sia Arcesilao che Carneade volevano relativizzare ciò che per gli stoici poggiava sulla perfezione assoluta, sostituendo l'uno l'azione ragionevole (*εὔλογος*) alla retta azione, l'altro la rappresentazione persuasiva (*πιθανόν*) alla rappresentazione catalettica. Essi potevano dimostrare in questo modo come rinunciare alla certezza assoluta non implicasse né l'inazione, né l'impossibilità della percezione, e puntavano l'attenzione piuttosto sul fatto che nemmeno l'azione più coerente può prescindere dall'incertezza relativa al funzionamento dei sensi e della ragione. Cicerone usa le parole *probabile* e *verisimile* per tradurre sia *εὔλογος* che *πιθανόν*. Ma soprattutto, mentre Carneade, usando *πιθανόν*, non si riferiva mai ad un contenuto di verità, Cicerone, usando i due termini latini *probabile* e *verisimile* come sinonimi⁴⁷⁴ nella resa dei termini greci, attribuisce una connotazione positiva al concetto nel suo insieme: egli fa riferimento al senso comune, alla ragione, e quindi in definitiva alla verità, anche se, rispetto ad essa, il concetto ne costituisce un approccio incerto. Infatti conclude Lévy: «Si pour Carnéade le *πιθανόν* donne l'impression de la vérité, pour l'Arpinate le *probabile* est quasi *veri simile*. Il y a là un changement de perspective que l'on peut

471Cfr. A. J. Voelke, *L'idée cit.*, p. 74, n. 3.

472Cfr. C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992, pp. 285-290.

473Secondo Glucker inoltre all'epoca di Cicerone *πιθανόν*, *εὔλογον* e anche *εἰκός* sono interscambiabili tra contesto filosofico e retorico, cfr. J. Glucker, *Probabile, Veri Simile, and Related Terms*, in *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, ed. by J. G. F. Powell, Oxford 1995, pp. 115-143, qui pp.127-128.

474La testimonianza circa l'uso sinonimico dei termini in Cicerone si trova nel *Contra Academicos*, dove Agostino riporta alcuni passi degli *Academica* altrimenti perduti, cfr. Agostino, *Contr. Acad.* II 11, 26.

estimer insignifiant, dans la mesure où Carnéade lui même ne niait pas l'existence de représentations vraies, mais dont nous croyons au contraire qu'il revêt une importance certaine. En effet, alors que le scholarque ne prenait en compte qu'un sentiment de vérité dont il ne précisait pas le fondement et dont il soulignait le potentiel d'erreur, le langage cicéronien se situe dans le registre platonicien de la vérité et de son image, il exprime, à l'intérieur même de la philosophie du doute, la réalité de la vérité [...] De ce fait, lorsque Cicéron utilise *probabile* dans ces dialogues, il peut traduire par ce seul mot à la fois εὐλογον et πιθανόν, abolissant ainsi la différence que nous avons précédemment signalée entre Arcésilas et Carnéade. Après tout, en effet, Carnéade disait que la représentation persuasive était celle qui avait l'apparence de la vérité. Or, agir selon ce que l'on croit vrai, n'est-ce pas la condition indispensable pour donner de son action une *causa probabilis*? Autrement dit, n'a-t-on pas exagéré la différence entre l'εὐλογον et le πιθανόν d'une part, et surtout entre les concepts grecs et le *probabile*.»⁴⁷⁵

Ora, posto che l'idea di probabilità si poggia su entrambi i concetti greci già in Cicerone, posto inoltre che già presso l'Arpinate essa implichi il riferimento alla verità, ovvero si colora di dogmatismo, possiamo supporre che l'uso di tale nozione in Seneca: 1) dipende dai concetti stoici nominati e, in particolare, dall'idea di εὐλογος - che presuppone quindi l'applicazione di uno strumento etico all'ambito scientifico; 2) può, al contempo, dirsi in continuità con l'ambito accademico, nella versione ciceroniana, rispetto al quale non sembrano darsi particolari difficoltà dottrinali, dato che lo strumento euristico così elaborato pare il più coerente rispetto all'impostazione epistemologica delle *Questioni Naturali*, che oscillano tra l'ammissione dei limiti gnoseologici umani e la presenza alla base della ricerca di postulati che risalgono alla teologia stoica, cioè, in ultima analisi, con una dimensione dogmatica.

A conferma di questo, inoltre, si può citare l'uso che del termine viene fatto nella lettera 65. L'inizio della lettera può anche riassumere il *modus operandi* senecano rispetto alla *difficilis materia* filosofica. In primo luogo, la lettura delle questioni filosofiche; in secondo luogo, la scrittura al riguardo, volta a elaborare le complesse questioni, seguita dalla conversazione con gli amici, sebbene quest'ultima sia qui presentata come accidentale e non prevista. L'introduzione dell'elemento orale implica la messa in atto di un aperto dibattito, che apparentemente non arriva a soluzione, tant'è che Seneca chiama in causa Lucilio a sindacare sul problema (65, 2 *te arbitrum addiximus*). Seneca espone quindi la differente concezione delle cause tra stoici, aristotelici e platonici (§§2-10).

475C. Lévy, *Cicero* cit., p. 289.

Finita tale esposizione egli afferma che la verità sulla questione delle cause è superiore agli uomini e invita Lucilio ad esprimersi non sulla sentenza assolutamente vera (*verissimum*), ma su quella più probabile (*uerisimillimum*).

Sen. *Ep.* 65, 10: Fer ergo iudex sententiam et pronuntia quis tibi uideatur uerisimillimum dicere, non quis uerissimum dicat; id enim tam supra nos est quam ipsa ueritas.⁴⁷⁶

Riprende quindi ancora brevemente l'esposizione delle posizioni platonica e aristotelica, mostrando insoddisfazione per le loro soluzioni e sostenendo che avrebbero confuso la causa con l'effetto della causa (§11-14). In seguito chiede nuovamente a Lucilio di esprimersi, o meglio, di sospendere il giudizio (§15 *nega tibi liquere et nos reverti iube*⁴⁷⁷). Dopo di che immagina un'obiezione da parte di Lucilio, ovvero il rimprovero di non occuparsi di cose che permettono la gestione delle passioni (*delectat tempus inter ista conterere quae tibi nullum adfectum eripiunt, nullam cupiditatem abigunt*⁴⁷⁸). A quest'obiezione Seneca risponde che, dopo aver guardato in se stesso, egli può esaminare il mondo esterno e che entrambe le pratiche, se svolte in questa successione, sono volte ad agire positivamente sull'animo (*pacatur animus*). L'osservazione dello *rerum naturae spectaculo* (§16) rappresenta una tappa ulteriore dell'*assimilatio dei* (§16: *reverti ad illa quorum fuit [...] (scil. anima) a terrenis ad divina dimisit*⁴⁷⁹) e della conquista della libertà interiore, che Seneca definisce opponendo all'anima il corpo. Se il corpo è costretto a subire la fortuna, l'anima può mantenersi libera grazie allo studio delle questioni filosofiche (§23). La sperimentazione di tale libertà è data sia dalla varietà delle questioni filosofiche, sia dal fatto che ad esse l'uomo non ha una risposta definitiva. Se a Lucilio è chiesto di esprimersi per la posizione che gli sembra la più verosimile, Seneca sembra, nel penultimo paragrafo, aver scelto per quale parteggiare, egli opta per la visione stoica per cui tutto è pervaso dal *logos* divino (§23 *ut ad propositum revertar; huic libertati multum conferet et illa de qua modo loquebamur; nempe ex materia et ex deo constat. Deus ista temperat quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem*⁴⁸⁰), principio attivo qualitativamente superiore alla materia e che la

476Tu sei giudice: esprimi la tua sentenza e pronunciatiti sulla tesi che ti sembra verosimile. Non dico sulla tesi che è vera: infatti la decisione su tale argomento è tanto superiore a noi quanto la verità stessa.

477Dichiara di non vederci chiaro e rinvia la questione.

478Ti diverti a consumare il tempo tra queste cose che non ti privano delle passioni, che non respingono da te i desideri.

479Tornare all'origine [...] sollevando (scil. l'anima) dalla terra alle regioni divine.

480Per tornare al nostro argomento, gioverà molto a questa libertà anche quello studio di cui parlavo or

governa (*materia patiens dei*). Tale scelta è giustificata attraverso l'opposizione macrocosmo-microcosmo: se Dio pervade l'universo regolandolo, nell'uomo tale funzione è rappresentata dall'anima. Il ragionamento, seguendo la dinamica della verosimiglianza, potrebbe anche essere così compreso: poiché abbiamo esperienza della libertà della nostra anima, e sappiamo che essa governa il corpo (§23: *quod est illic materia, id in nobis corpus est*⁴⁸¹), allora verosimilmente anche il mondo è retto da un principio unico. La dinamica che muove dall'osservazione di sé al mondo è d'altronde già espressa al §15 della lettera: *me prius scrutor, deinde hunc mundum*⁴⁸².⁴⁸³ Infatti solo se postuliamo che vi è una parte migliore in noi, abbiamo la possibilità di non temere l'imprevedibilità della fortuna (*forte simus adversus fortuita*), né quella della sorte ultima umana, anch'essa campo dell'imprevedibile e dell'indefinito (*mors quid est? aut finis aut transitus*). Insomma la posizione di Seneca appare soprattutto motivata dalla funzione etico-pratica che le viene assegnata. E cioè l'opzione più verosimile è quella che permette di tradurre la verità in azione, azione che, in questo caso, è la messa in atto di un movimento del pensiero che permette la cura e il governo di se stessi. Così l'*inspectio* delle questioni filosofiche, nonché della natura (i due ambiti coincidono) a tutto campo - *animo omne vidisse* - ha, insieme ai robusti effetti morali, la virtù di conferire dell'evidenza a quanto proviene *ex decreto dei*⁴⁸⁴ e questo sempre tenendo conto del fatto che la verità relativa alla ricerca delle cose naturali è inesauribile:

Sen. *Ep.* 78, 26: Rerum naturam peragranti numquam in fastidium veritas veniet:
falsa satiabunt.⁴⁸⁵

4.2.2.3 Cornelio Celso

La posizione intermedia assunta da Seneca tra osservazione empirica e necessità di formulare ipotesi entro cui s'inscrive l'uso della nozione della verosimiglianza, è propria anche del *De medicina* di Celso. Celso ha composto un'opera enciclopedica in lingua latina, nella quale trattò anche di filosofia. Secondo Quintiliano avrebbe inoltre

ora. Tutto, in verità, deriva dalla materia e da dio. Dio, al centro dell'universo, governa tutti gli esseri, che lo seguono come loro rettore e loro guida.

481Quello che lì (scil. nel mondo) è la materia, è in noi il corpo.

482Prima esaminò me stesso poi il mondo esterno.

483Similmente scrive anche nella *Consolazione ad Elvia* 20, 1: *animus [...] operibus suis vacat [...] modo ad considerandam suam universique naturam, veri avidus, insurgit*. L'anima [...] si dedica a ciò che la riguarda [...] avida del vero, insorge alla contemplazione di se stessa e dell'universo.

484Cfr. Sen. *Nat. quaest.* III *praef.* 10-13.

485Colui che ricerca la verità nell'indagine assidua della natura non sarà mai sazio, solo il falso nausea.

composto numerose altre opere di filosofia ed è dall'oratore percepito come un grande punto di riferimento intellettuale del primo secolo dell'epoca imperiale, essendo da questi accostato ad Aristotele, Varrone e Cicerone.⁴⁸⁶ Le opere di carattere filosofico sembrano essere state di due tipi: alcune a carattere dossografico, altre in cui Celso avrebbe esposto le proprie opinioni, che poi sarebbero quelle della scuola dei Sestii (Quint. *Instit.* X 1, 124: *Sextios secutus*) operante a cavallo tra il I secolo a.C. il I d.C. L'orientamento della Scuola dei Sestii è definito eclettico⁴⁸⁷, ma in una pubblicazione più recente Hadot ha preferito parlare di sincretismo, associando l'orientamento dottrinale della scuola al medioplatonismo di Antioco d'Ascalona, che combinava elementi stoici, aristotelici e platonici.⁴⁸⁸ L'interesse nei confronti delle discipline scientifiche e mediche inoltre si inscriverebbe perfettamente entro l'orientamento medioplatonico di cui Asclepiade fu fondatore e di cui Hadot vede la continuazione in Apuleio, per il quale le scienze naturali, quelle mediche e la filosofia stanno in un rapporto di reciproca implicazione.⁴⁸⁹ Come sappiamo Seneca, fu allievo della scuola e, conclusa la formazione giovanile, indossata la toga virile, si sarebbe volentieri dedicato alla vita contemplativa e ad un percorso d'ascesi assieme ai suoi maestri, tra cui i Sestii, di cui subiva il fascino sentendosi richiamare verso un genere di vita dedito alla conoscenza.⁴⁹⁰ La scomparsa della scuola è rimpianta da Seneca proprio nelle *Questioni Naturali* e proprio laddove egli lamenta la mancanza, nella sua epoca, di investimenti in ambito scientifico.⁴⁹¹ Secondo Grimal alcune opere scientifiche composte da Seneca, come lo scritto *Sulla natura delle pietre*, fanno pensare all'influenza dei Sestii.⁴⁹² Seneca non cita nelle sue opere Celso, ma dice essere stato allievo di Papirio Fabiano e di Sestio, di quest'ultimo a mezzo lettura. Di conseguenza non è escluso che avesse a mente anche gli scritti di Celso. Infatti un passo della lettera 95, 15-29 - dove si giustifica la ramificazione della scienza medica sulla base della comparsa di numerose varietà di malattie nuove, la cui causa, a sua volta, starebbe nel degrado morale della società - è del tutto simile ai §§3-5 della prefazione del *De medicina*, che potrebbe così esserne la fonte. Proprio in Seneca leggiamo come fosse caratteristico della setta associare alla dietetica effetti di natura morale, come, ad esempio, il fatto che mangiare

486Cfr. Quint. *Instit.* X 1, 124; XII 11, 24.

487Cfr. I. Lana, *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome, Rome 17-19 mai 1990, Paris 1992, pp. 109-124.

488Cfr. I. Hadot, *L'école de Sextii*, pp. 1-39. https://www.academia.edu/6245097/L'école_des_Sextii.

489Cfr. I Hadot, *L'école* cit., pp.36-37.

490Cfr. Sen. *Ep.* 108, 17-22.

491Cfr. Sen. *Nat. quaest.* VII 32, 2.

492 Cfr. P. Grimal, *Seneca* cit., p. 201.

carne significa depredare la natura delle sue risorse e alimentare la crudeltà.⁴⁹³

La disputa tra carattere comprensibile e incomprensibile della natura si è sviluppata nell'antichità anche in ambito medico, divergenza su cui si sono fondate le scuole empirica e dogmatica. L'esposizione di tale disputa, e l'elenco delle argomentazioni, è l'oggetto della prefazione al *De medicina* di Celso. Il metodo che Celso adotta nel suo trattato, quanto a costruzione della conoscenza, è quello probabilista di Carneade e della Nuova Accademia, che però, a differenza di quanto accade in Cicerone, presso il quale una soluzione intermedia non è prevista, è qui invece finalizzato a prendere posizione in seguito all'esposizione delle tesi contrarie. La posizione intermedia esposta da Celso rappresenta in quanto tale ciò che ai suoi occhi è la soluzione più probabile (*praef.* § 45 *quae proxima vero videri possint*)⁴⁹⁴: da un lato l'utilità della teoria, in quanto si serve della *coniectura*, e, dall'altro, quella dell'*experientia*, passibile però anch'essa di fallimento. Come osserva Lana⁴⁹⁵, è interessante rilevare come, nell'ambito dell'esposizione della propria posizione e nello sviluppo delle proprie argomentazioni, Celso faccia ricorso all'idea del *verisimile*. Nel *De medicina* Celso insiste più volte sul carattere congetturale della scienza medica sia a livello concreto, relativo alla pratica medica, ovvero a livello terapeutico, sia a livello teorico-concettuale, relativo alla disputa fra le scuole mediche così come esposta nella prefazione. Tale è la definizione che ne dà, in quanto, considera che qualunque sia la metodologia adottata, ragionamento o osservazione empirica, il risultato non può mai essere garantito. Il posizionamento epistemologico della medicina tra le *στοχαστική τέχνη*, operato da Celso, è frutto di un'elaborazione simile a quella che opera Galeno e che ha come risultato quello di attenuare la distanza tra *ἐπιστήμη* e *τέχνη*, tra un carattere esatto della conoscenza e uno puramente aleatorio, elevando così lo statuto della medicina, che si misura attraverso l'efficacia sempre maggiore dei trattamenti proprio grazie ad un sistema di congetture tecniche, rispondenti cioè a regole precise di funzionamento e applicazione.⁴⁹⁶ Tuttavia una dimensione di incertezza è sempre mantenuta. Nel passo seguente essa è relativa ai pronostici:

Celso *Praef.* 48: Ratione uero opus est ipsi medicinae, etsi non inter obscuras

493Cfr. Sen. 108, 18.

494Cfr. Cic. *Acad.* II 7: quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.

Il vero o ciò che vi si avvicina il più possibile.

495Cfr. I. Lana, *La concezione della scienza e della tecnica a Roma da Augusto a Nerone*, vol. 2, Torino 1970, pp. 131.

496Cfr. P. Mudry, *Ratio et coniectura dans les textes médicaux latins*, in *Body, disease and treatment in a changing world*, ed. by D. Langslow, B. Maire, Lausanne 2010, pp. 337-347, qui pp. 339-340.

causas neque inter naturales actiones, tamen saepe. Est enim haec ars coniecturalis. Neque respondet ei plerumque non solum coniectura sed etiam experientia et interdum non febris, non cibus, non somnus subsequitur, sicut adsuevit.⁴⁹⁷

Nel passo successivo invece la dimensione di incertezza riguarda anche le cure prescritte che possono non dare i risultati sperati:

Celso, II 6, 17-18: Illa tamen moderatius subiciam, coniecturalem artem esse medicinam, rationemque **coniecturae** talem esse, ut, cum saepius aliquando responderit, interdum tamen fallat. Non si quid itaque uix in millensimo corpore aliquando decipit, id notam non habet, cum per innumerabiles homines respondeat. Idque non in iis tantum, quae pestifera sunt, dico, sed in iis quoque, quae salutaria; siquidem etiam spes interdum frustratur, et moritur aliquis, de quo **medicus securus** primo fuit: quaeque medendi causa reperta sunt, nonnumquam in peius aliquid conuertunt. Neque id euitare humana inbecillitas in tanta uarietate corporum potest. Sed tamen **medicinae fides** est, quae multo saepius perque multo plures aegros prodest.⁴⁹⁸

Si tratta di un giudizio che esprime uno scetticismo pratico che dipende dall'esperienza quotidiana probabilmente influenzato dal relativismo ippocratico, per cui non sembra possano darsi in medicina regole assolute. Celso sottolinea la difficoltà per il medico di avere una visione completa di tutte le varianti della natura umana, cioè il limite della ragione umana. Egli aderisce insomma alla dottrina per cui per l'uomo è possibile solo il verosimile e non la verità.⁴⁹⁹ In questo contesto l'uso dell'aggettivo *securus*⁵⁰⁰ descrive

497Sebbene ciò non riguardi le cause oscure o le funzioni naturali, la medicina in quanto tale ha spesso bisogno del ragionamento. Questa scienza è in effetti di tipo congetturale. E non solo la congettura ma nemmeno l'esperienza non danno i risultati attesi così che la febbre, il bisogno di nutrimento, il sonno non seguano il decorso ordinario.

498Lo dirò con moderazione: la medicina è un arte congetturale tale per cui per quanto il più delle volte corrisponda al vero, talvolta è fallace. Laddove ciò che trae in inganno una volta su mille non per questo merita minor fede quando invece per innumerevoli persone funziona. E non lo dico solo per i segni negativi ma anche per quelli positivi: infatti spesso capita che la speranza venga delusa e deceda colui di cui (della cui guarigione) il medico era sicuro. E quelle cose usate per guarire talvolta producono un effetto contrario. Né l'umana debolezza non può sottrarsi a ciò vista la gran varietà dei temperamenti. Ma bisogna ugualmente avere fiducia nella medicina la quale sempre più spesso e sempre a maggior numero di malati giova.

499L'adesione alla dottrina della conoscenza così come esposta dalla nuova Accademia è professata nella prefazione, cfr. analisi di P. Mudry, *La préface du De Medicina de Celse. Texte, traduction, commentaire*, Lausanne 1982, pp. 77-79. Mudry vede inoltre in questo passo espressa, per mezzo dell'ammissione della fallacia della ragione umana, e la parallela affermazione della sempre maggiore affidabilità della medicina, una polemica contro i metodisti, che escludevano lo strumento congetturale, unica fonte di errore, dalla scienza medica al fine di elevarne lo statuto ad ἐπιστήμη, cfr. P. Mudry, *Ratio* cit., p. 344.

500L'aggettivo è normalmente tradotto con "senza preoccupazione" per il paziente. Ci sembra tuttavia che

una condizione di certezza soggettiva rispetto a valutazioni di tipo oggettivo, paradossalmente denotata da fallibilità e che risulta qui legata a un tipo di sapere che necessariamente si confronta con una parte d'incertezza - che appare costitutiva della scienza medica. Anche quando è sicuro delle proprie osservazioni, il medico è paradossalmente anche incerto, perché si affida anche al ragionamento. Per Celso, come per Seneca, la giustificazione del margine d'errore della congettura è basata sulla *humana inbecillitas*. Tutti i ragionamenti comportano un margine di errore e d'incertezza nella misura in cui diverse possono essere le questioni non considerate. Insomma la condizione del *securus* è possibile nonostante poggi paradossalmente sulla consapevolezza che una parte della natura è inaccessibile alla conoscenza razionale. Infatti la fede nel progresso della medicina (*medicinae fides*) e nell'aumento della sua affidabilità non viene a mancare.

Seneca condivide con Celso, oltre all'epoca storica in cui operano, anche la stessa prospettiva euristica. Al termine del libro VII, infatti, Seneca afferma l'opacità del mondo della natura agli occhi umani (VII 30, 3 *quam multa praeter hos per secretum eunt numquam humanis oculi orientia*⁵⁰¹). La natura, opera di Dio, non è cosa possibile da scrutare con occhi umani. Dio può essere scrutato attraverso la *cogitatio*, ovvero è accessibile dall'*animus*. Ma noi non possiamo avere la conoscenza di Dio (VII 30, 4 *quid sit hoc sine quo nihil est scire non possimus*⁵⁰²), perché Dio stesso è oscuro (VII 30, 4 *cum maxima pars mundi, deus, lateat!*⁵⁰³). Non resta che muoversi per congetture finché le generazioni future faranno nuove scoperte, sapendo che comunque qualcosa rimarrà sempre di non svelato per la rivelazione finale (VII 30, 6 *natura sacra sua semel non tradit*)⁵⁰⁴. Sapendo che per alcune cose non si possono dare spiegazioni (III, 25 11 *quorundam causa non potest reddi*⁵⁰⁵), cioè ammettendo la difficoltà umana ad arrivare all'evidenza, Seneca è obbligato a concludere che non si possono porre nemmeno limiti alle entità studiate, che vanno talmente oltre l'osservazione umana (VII 25, 1-3). L'incertezza di spiegazioni relativamente alle comete viene poi direttamente

il *sine cura* letterale della nozione implichi concettualmente una certezza soggettiva, ciò che permette al medico per professione, per deontologia e per funzione sociale di non avere appunto a preoccuparsi del paziente, cfr. P. Mudry, *Celso e la medicina nel mondo greco-romano*, in *La cultura materiale antica : aspetti, problemi e spunti per la scuola d'oggi*. Atti del Corso d'aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino, Lugano 17-18-19 ottobre 1996, a cura di G. Reggi, Lugano 1999, pp. 163-177, dove sono analizzati i problemi etici relativi alla scienza medica: la funzione del medico non è riducibile a quella di un puro tecnico.

501 Quanti corpi, oltre a questi, si muovono in segreto senza sorgere mai davanti a occhi umani.

502 Cosa sia questo principio senza il quale nulla è, non possiamo saperlo.

503 Quando ciò che di più grande nel mondo, Dio, ci sfugge.

504 La natura non non rivela i suoi misteri in una sola volta.

505 Non si può dare una spiegazione di certi fenomeni.

ricondotta all'incertezza di spiegazioni relative all'anima umana. Seneca, insomma, fa derivare dai limiti gnoseologici dell'uomo rispetto se stesso in quanto oggetto di studio (III 25, 2-3 *adeo animo non potest liquere de ceteris rebus ut adhuc ipse se quaerat. Quid ergo miramur cometas, tam rarum mundi spectaculum, nondum teneri legibus certis nec initia illorum finesque notescere, quorum ex ingentibus interuallis recursus est?*⁵⁰⁶) la possibilità di dar nuove spiegazioni relativamente alle comete e, come abbiamo visto più su, anche la messa in discussione della cosmologia tradizionale: interrogarsi sugli astri significa interrogarsi sulla struttura stessa dell'universo.

4.3. Il sentimento della verità

Nel libro VI, in cui si tratta dei terremoti e dove è descritta la condizione del *securus*, la posizione di Seneca ci sembra più scettica che altrove quanto alla possibilità di comprendere la verità del fenomeno. Infatti egli è qui incline ad avvalorare il metodo epicureo, un metodo che vuole contraddire il mito cosmologico delle filosofie tradizionali. Il metodo riguarda l'indagine circa le cose invisibili, l'*ἄδηλον*, e si basa sul rifiuto di una spiegazione che implichi il riferimento ad una causa unica e divina. La scienza della natura è la scienza del possibile, in quanto ogni spiegazione coerente con la percezione sensibile è valida fino a che venga contraddetta da quanto è osservabile. Seneca spiega questa epistemologia e non la rifiuta:

Sen. N.Q. VI 20, 6: Omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias temptat et illos qui aliquid unum ex istis esse affirmauerunt corripit, cum sit arduum de his quae coniecturā assequenda sunt aliquid certi promittere.⁵⁰⁷

Seneca elenca quindi tutte le possibili cause individuate da Epicuro, catalogate da un susseguirsi di *potest* e *fortasse*. Poi, al capitolo XI, 1 osserva, seguendo Epicuro, che la causa più probabile può essere l'aria, ma poiché diversi sono i generi di movimento che si manifestano con il terremoto (VI 22, 2), egli conclude che ulteriori e di diversa specie sono le cause da ricercarsi (VI 22, 1). Nella *Lettera a Pitocle*, dove rintracciamo

506A tal punto l'anima non può essere certa di ciò che non è, che ancora è lì ad indagare su se stessa. Perché dunque meravigliarsi che le comete, spettacolo così raro dell'universo, non siano ancora sottomesse a leggi fisse, e che non sappiamo dove inizi e dove termini una corsa il cui ritorno si verifica con immensi intervalli?

507Epicuro afferma che tutte queste cause e parecchie altre sono possibili e critica coloro che ritengono essercene una sola, dato che è difficile poter garantire la certezza per quei fatti che si possono spiegare solo con congetture.

l'epistemologia delle spiegazioni multiple, tale metodo applicato all'indagine sulla natura è connesso con il raggiungimento dell'imperturbabilità dell'anima e di una salda convinzione (Pyth. 85: ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον). Per Epicuro è vitale raggiungere, oltre che la tranquillità dell'anima, anche la fiducia nei principi che reggono la sua filosofia. Insomma la priorità non è stabilire un metodo scientifico che ci avvicini il più possibile alla spiegazione del fenomeno, ma il migliore metodo dal punto di vista dell'efficacia etica. Tant'è che Epicuro critica anche il valore probatorio di alcuni principi della scienza come quello della dimostrazione così come esso è tradizionalmente inteso, cioè la derivazione di conclusioni certe e definitive partendo da principi ritenuti certi, ciò che fa sì che la scelta da parte di Epicuro stesso di determinati presupposti, piuttosto che altri, risulti perfettamente legittimata e ciò che fa della sua fisica una scienza «infectée d'a priori»⁵⁰⁸.

Quindi l'ammissione dei limiti gnoseologici dell'uomo in Seneca e l'adozione del ragionamento probabilistico implicano due aspetti che non sono senza rapporto l'uno con l'altro: l'accettazione delle spiegazioni multiple, e quindi l'assenso all'impossibilità di una conoscenza definitiva ed accertata, che comporta anche la priorità di una strategia etica su di una scientifica - coerente, per altro, con l'adozione del ragionamento probabilistico per verosimiglianza, se ricordiamo che l'εὐλογος è un concetto trasposto dall'ambito etico a quello scientifico - cui segue l'introduzione di una dimensione emotiva, sebbene mai distaccata dall'uso della *ratio*, per superare le nostre paure nei confronti dei fenomeni naturali e l'incapacità di spiegarceli. Infatti dice Seneca che l'importante è che gli animi divengano più forti e non più dotti (VI 32, 1 *fortiores quam doctiores*). Tuttavia una cosa non va senza l'altra e l'animo non acquisisce forza che con i buoni studi e l'osservazione della natura. Così l'osservazione della natura si fa fronteggiamento della paura stessa, come espresso dalla citazione seguente, dove il *metum* è assunto a oggetto di riflessione:

Sen. *N.Q.* VI 2, 3: Si uultis nihil timere, cogitate omnia esse metuenda⁵⁰⁹

E dunque bisogna farsi coraggio (VI 1, 10: *proinde magnum sumamus animum*) e accettare la nostra inferiorità:

Sen. *N. Q.* VI 2, 6: Nullum maius solacium est mortis quam ipsa mortalitas, nullum

⁵⁰⁸Cfr. J. Giovacchini, *Épicure*, Paris 2008, p.159.

⁵⁰⁹Se non volete avere paura di niente considerate che bisogna avere paura di tutto.

autem omnium istorum quae extrinsecus terrent quam quod innumerabilia pericula
in ipso sinu sunt.⁵¹⁰

La limitatezza del potere conoscitivo umano coincide con la limitatezza dell'uomo in generale rispetto a Dio (I *praef.* 13-14-15). Tuttavia l'ammissione di questo limite umano non impedisce l'identificazione dell'uomo con Dio, o meglio, l'*imitatio dei* al contrario è proprio lasciando l'apertura all'indefinito che possiamo misurarci con la nostra limitatezza ed acquisire una *securitas* pari a quella degli dèi:

Sen. *Ep.* 53, 11-12: Est aliquid quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem dei.⁵¹¹

La *securitas* interiore e psicologica è possibile nonostante il probabilismo scientifico, nonostante la possibilità che, in fondo, i postulati fisico-teologici stoici, che stanno alla base del ragionamento, possano anche rivelarsi non validi. Questa condizione interiore appare allora insomma l'unica forma di certezza chiaramente e concretamente realizzabile rispetto a qualsiasi forma di incertezza che derivi dal confronto con l'esteriore. La certezza che Seneca suppone stare a fondamento del tutto, cioè la razionalità divina, è qualcosa di cui la conoscenza completa ci rimane preclusa. Perciò il processo di superamento dell'inferiorità è frutto non solo del sapere, ma anche del sentimento del vero⁵¹² e della fiducia, la convinzione di potere effettivamente vincere la propria inferiorità (Ep. 94, 46 *duae res plurimum roboris animo dant, fides veri et fiducia*⁵¹³). Per questo Setaioli, e Mazzoli soprattutto, hanno insistito sul «sentimento religioso» e la «sensibilità religiosa di Seneca», sostenendo che l'atteggiamento interiore verso il divino in Seneca è qualificabile come fede.⁵¹⁴

510Non vi è maggiore consolazione per la morte che la nostra stessa mortalità; non v'è maggior conforto a questi timori che vengono dall'esterno che la presenza di innumerevoli pericoli all'interno di noi.

511C'è un aspetto per il quale il saggio è superiore a Dio: questi deve alla sua natura se è esente da timori, il saggio per merito proprio. Ecco la cosa veramente grande: avere la fallibilità umana e la stabilità divina.

512Non trattiamo in questa sede le implicazioni estetiche e poetiche legate alla percezione del vero tramite il sublime, di cui si è approfonditamente occupato Williams nel già citato volume *The cosmic viewpoint. a study of Seneca's Natural questions*. Secondo Williams il quale l'intera indagine sulla natura è qualificabile come un'opera d'arte letteraria. Sull'importanza dell'elemento stilistico si veda inoltre I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014, p. 229.

513Due cose danno la massima forza all'animo: la fede nella verità e la fiducia (in se stessi).

514Cfr. A. Setaioli, *Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments*, «International Journal of the Classical Tradition», (13) 2007, pp. 333–368. Cfr. G. Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista storica italiana», (96) 1984, pp. 953-1000, qui p. 976. Mazzoli vede Seneca cedere

4.4. Il discorso della verità

Un'altra occorrenza tra le più indicative del termine *securitas* è quella presente nella lettera 92, 2-3 dove esso si trova connesso alla *vita beata* e alla *veritas*:

Sen. *Ep.* 92, 3: Quis autem vult constare fortuna aut quis se prudens ob aliena miratur? 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 umquam ab illa recedens, amabilis simul mirabilisque.⁵¹⁵

Il passo si inserisce in un ambito polemico. Seneca rigetta l'idea epicurea per cui il sommo bene è suscettibile di aumento (92, 5), opponendovi la prospettiva secondo cui la virtù deve bastare a se stessa: la *vita beata* altro non è che l'esercizio della *perfecta ratio* (92, 2), cioè la capacità di capire che il bene risiede nella disposizione interna rispetto agli oggetti, e mai negli oggetti stessi (92, 12), nella facoltà di sapersi posizionare rispetto gli oggetti esterni per coglierne il valore effettivo - ciò che appare particolarmente chiaro attraverso l'esempio del saggio che giudica i metalli preziosi non per il loro splendore, ma dal fango da cui li trae l'avidità umana (92, 31).

Si trovano qui condensati i temi principali che ruotano attorno all'idea di *securitas*. In primo luogo, vi è il bisogno da parte di Seneca di segnalare una netta opposizione fra il mondo esteriore, mondo dell'imprevedibile e, al contempo, dell'ineluttabile *fortuna*, e ciò che a tale mondo può opporsi, ciò che aspira a *constare*, ovvero il mondo interiore. In secondo luogo, e parallelamente, la dimensione eudaimonistica (*vita beata*), di cui la *securitas*, insieme alla *tranquillitas*, è parte integrante, è presentata sotto due aspetti: da un lato, il rapporto con se stessi, dall'altro, il rapporto con gli altri. La dimensione

la razionalità nell'adozione di un atteggiamento di questo tipo, verso l'abbandono ad una pura speranza. Per Setaioli non si tratta di una messa in discussione della razionalità di fondo del tutto. Infatti Seneca rigetta qualsiasi genere di discorso superstizioso, la cui ignoranza è dissipata proprio tramite l'uso della *ratio*.

515 Chi vuole cercare la stabilità nella fortuna, quale uomo consapevole si ammirerebbe per ciò che non gli appartiene? Che cos'è la felicità? È un duraturo senso di stabilità e tranquillità. Esso deriva dalla grandezza d'animo e dalla capacità di esercitare con tenace costanza sani giudizi. Come ci si perviene? Se si ha una completa visione della verità; se nelle azioni conserviamo l'ordine, la misura, il decoro, la volontà di astenerci dal male orientati piuttosto alla benevolenza, stando conformi a ragione senza mai dipartircene, rendendoci amabili ed ammirabili.

interiore, la nostra *constantia*, poggia su una dimensione gnoseologica (*bene iudicatum*). Sia la *constantia* che la capacità di esprimere giudizi corretti - cioè la capacità di pensare senza errori e agire coerentemente al buon pensiero - sono messe sullo stesso piano della *magnitudo animi*, come si evince dall'anafora di *dabit*. La *securitas*, intesa come fermezza del giudizio, ha una componente autarchica, normalmente distinta a livello testuale dal pronome riflessivo. Si tratta di una padronanza di se stessi che è insieme uno stato e la conseguenza di una convinzione che implica la consapevolezza e la fiducia nelle proprie risorse psicologiche:

Sen. *Ep.* 31, 3: unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere.⁵¹⁶

Lo stato d'animo caratterizzato dalla fiducia fa parte del percorso di potenziamento del progresso morale che si sviluppa a partire dall'*impetus* per identificarsi nella *bona mens*⁵¹⁷. Da un lato sviluppare questa fiducia in se stessi, e la consapevolezza di se stessi, il *sibi se vindicare*⁵¹⁸, che ci permetterà la stabilità, implica prendere le distanze dagli altri. Tuttavia, nel prosieguo del passo, dal rapporto con se stessi, da cui dipende la nostra felicità e stabilità, poggiante sulla dimensione gnoseologica rispetto al mondo della *fortuna*, viene fatta derivare una dimensione etica che punta in direzione opposta rispetto a noi stessi, cioè alla buona azione nella società (*rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna*). Ai fini della stabilità interiore e della felicità, non solo è necessario distinguere tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi (*fortuna*), occorre anche mantenere un certo tipo di relazionalità con il mondo esterno, a cominciare dalla capacità di gestire le rappresentazioni che di noi riceve la società (*decor*). Colpisce, in particolare, l'impatto finale, il risultato ultimo atteso da questo tipo di relazionalità: il fatto di essere amati e ammirati. Insomma per una vita felice si deve almeno mirare a un ritorno concreto: essere amati e ammirati, ovvero essere assunti a modello, generando così una catena virtuosa. Non secondario infatti è il riferimento all'*innoxia* e alla *benigna voluntas* quali elementi necessari all'ottenimento della *securitas* e *perpetua tranquillitas*. A differenza, per esempio, del *decor*, che rimanda al modo in cui la società può percepirci e giudicarci, e che implica, di conseguenza, una

516C'è un solo bene, che è causa e fondamento della felicità: confidare in se stessi.

517Sen. *Ep.* 16, 1. La *fiducia* associata alla *securitas* in senso psicologico si trova anche in altri passaggi, come, ad esempio, Sen. *Ep.* 44, 7; 87, 35.

518Sen. *Ep.* 1,1; 33, 4; 113, 23; *Brev.* 2, 4.

relazionalità di tipo passivo, l'astenersi dal recare offesa, e l'orientamento della propria volontà alla benevolenza, sono elementi relativi al modo concreto d'interazione con la società. Insomma, per quanto importante sia il ripiego su se stessi, esso rappresenta tuttavia solamente una fase, per quanto necessaria, dell'avanzamento verso la vita beata. L'autentica stabilità si raggiungerebbe facendo coincidere fermezza della riflessione con la retta azione, o meglio, facendo derivare la seconda dalla prima.

La coincidenza dell'ambito gnoseologico con quello etico richiama l'idea dell'unità dinamica delle parti della filosofia stoica. L'anafora della congiunzione *si* (*si veritas tota perspecta est*) fa sospettare che quanto segue altro non sia che l'esemplificazione di quanto precede, cioè comprendere ed esercitare al contempo l'ambito etico (*in rebus agendis ordo, modus, decor, innoxia voluntas ac benigna*) e quello logico-gnoseologico (*intenta rationi nec umquam ab illa recedens*). Insomma, parlando di una *veritas* che può essere *tota perspecta* Seneca rimanda all'interdipendenza del sistema stoico.

Ma cosa vuol dire *perspicere veritatem*?

Nell'ambito del contesto polemico della lettera 92, ciò che è di prioritaria importanza comunicare a Lucilio è il complesso dei dogmi stoici che fanno riferimento all'ambito etico-logico. Tuttavia, in virtù del rimando all'interdipendenza del sistema, è concettualmente, se non testualmente, integrato, anche in questo passo, il riferimento al terzo aspetto dell'impianto teorico stoico, ovvero la fisica. Tutta la lettera 89 spiega l'unità inseparabile della filosofia stoica che Seneca paragona a un vasto corpo (l'universo) di cui la visione nel suo insieme è possibile solo al saggio. Ai *proficientes* tocca invece la scomposizione. Anche nel contesto della lettera 89 il verbo usato per relazionarsi alla filosofia e alle sue parti rimanda alla vista e all'eventualità di una visione completa, sebbene scomposta (§1: *Sed quia contingere hoc non potest, est sic nobis aspicienda quemadmodum mundi secreta cernuntur*⁵¹⁹). Sia *aspicere* che *perspicere*, insieme alla denuncia della fallacia del *proficiens* rispetto al *sapiens*, rimandano ad una relazione attiva e dinamica rispetto alla verità del sistema:

Sen. *Ep.* 89, 2: nobis autem, quibus perrumpenda caligo est et quorum visus in proximo deficit, singula quaeque ostendi facilius possunt, universi nondum capacibus.⁵²⁰

519Ma poiché non ci è concesso di godere questa meravigliosa visione, consideriamo la filosofia come facciamo quando vogliamo osservare le diverse parti del mondo.

520Ma a noi, che dobbiamo squarciare la nebbia e abbiamo una vista limitata alla realtà vicina, si possono indicare più facilmente i singoli elementi, perché siamo ancora incapaci di una visione globale.

Così, da un lato, abbiamo i dogmi, i principi fondamentali e necessari che costituiscono nozioni sicure, a partire dalle quali possiamo costruire un *inflexibile iudicium*, dall'altro, è il soggetto umano il principale contribuente della verità, nel momento in cui si dà la possibilità di esercitare la *ratio*:

Sen. *Ep.* 95, 61: Ratio autem non impletur manifestis: maior eius pars pulchriorque in occultis est.⁵²¹

Né si deve cercare una prova argomentativa ulteriore. È quanto emerge dalle considerazioni che Seneca fa attorno alle massime etiche la cui verità immediatamente risplende (*Ep.* 94, 43 *sine ratione veritas lucet*⁵²²) e per la cui comprensione appare del tutto superfluo interrogarsi sul loro fondamento. Seneca evita l'adozione di una strategia logica. Un esempio di tale rapporto alla verità si trova nella lettera 76, dove l'interrogazione si sposta su un piano personale del soggetto che affronta la verità sulla base della propria adesione ad essa:

Sen. *Ep.* 76, 27 Numquam autem uera tibi opinio talis uidebitur, nisi animum adleues et te ipse interroges, si res exegerit ut pro patria moriaris et salutem omnium ciuium tua redimas, an porrecturus sis ceruicem non tantum patienter sed etiam libenter.⁵²³

La risposta implica la valutazione della propria adesione al dogma e, qualora sia affermativa, lo prova contestualmente tramite un'immediata identificazione con la verità:

Sen. *Ep.* 76, 27: Si hoc facturus es, nullum aliud bonum est; omnia enim relinquis ut hoc habeas.⁵²⁴

Insomma l'uomo dà il suo contributo affinché la verità sia la verità, né altrimenti

521Ma la ragione non si appaga di concetti evidenti: la sua funzione maggiore e più bella si esplica nelle questioni che ci sfuggono.

522La verità risplende senza bisogno di ragionamenti.

523Per convincerti di questa verità, solleva l'animo e chiediti se, in base alle circostanze, saresti disposto a porgere il capo non solo con rassegnazione ma volentieri, per salvare col tuo sacrificio la patria e la vita di tutti i cittadini.

524Se sei pronto a farlo vuol dire che non esiste nessun altro bene oltre la virtù, poiché li lasci tutti per possederla.

potrebbe essere in un ambito che prevede la coincidenza del piano etico e logico-gnoseologico. Solo che in Seneca il passaggio da uno all'altro non si fa per via dialettica, ma retorico-persuasiva rispetto a se stessi e rispetto agli altri:

Sen. *Ep.* 82, 19-20: Nostri quidem uideri uolunt Zenonis interrogationem ueram esse, fallacem autem alteram et falsam quae illi opponitur. Ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii ueternosissimi nodos: totum genus istuc exturbandum iudico quo circumscribi se qui interrogatur existimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat. Pro ueritate simplicius agendum est, contra metum fortius. Haec ipsa quae inuoluuntur ab illis soluere malim et expandere, ut persuadeam, non ut inponam.⁵²⁵

Questo tipo di atteggiamento, quanto al discorso della verità, è mirante ad avere, attraverso la semplificazione dello stesso, dei risvolti pratici immediati, ad esempio l'eliminazione della paura (*contra metum fortius*). Maso, dopo aver analizzato le costruzioni sillogistiche e le strutture argomentative nell'opera senecana, conclude: «si tratta comunque di saltuario uso di schemi argomentativi classici; Seneca preferisce di gran lunga l'espedito retorico dell'ipotesi interrogativa fine a se stessa, presentata e variata nei modi più artificiosi - a volte contaminati da *tracce* di schemi argomentativi logici -, ma sempre efficace nel proporre un esito che responsabilizza immediatamente l'uomo e la sua decisione di agire. La verità è dunque così frutto di convincimento ricercato e da ultimo deliberato più che di deduzione necessaria.»⁵²⁶

Da quanto detto finora, occorre rilevare come, da un lato, l'imperfezione umana rende l'ambito della verità qualcosa di non pienamente accessibile⁵²⁷, dall'altro, invece, ha particolare importanza l'idea di sistema, di una verità conchiusa che è da osservare, *spectaculum* (*Ep.* 89, 1). Alcuni aspetti di essa sono immediatamente evidenti, altri probabili. In entrambi gioca un ruolo fondamentale la *securitas*, intesa come

⁵²⁵Gli Stoici vorrebbero che fosse preso per buono il sillogismo di Zenone, e giudicato ingannevole e falso quello che gli viene opposto. Io non riduco l'argomento a formule dialettiche, a intrichi artificiosi e oziosi: penso che tutti questi tipi di argomentazione debbano essere tolti di mezzo: chi è interrogato si sente irretito e quando arriva il momento di esprimere il proprio parere dice una cosa e ne pensa un'altra. Per difendere la verità ci vuole più schiettezza, e più coraggio per combattere la paura. Io preferirei sciogliere e spiegare i nodi che essi intrecciano, per persuadere, non per ingannare.

⁵²⁶S. Maso, *Lo sguardo della verità*, Padova 1999, p. 147.

⁵²⁷Sebbene alla verità sia riconosciuto uno statuto di absolutezza e di completezza cui nulla d'ulteriore è possibile integrare (*Ep.* 66, 9: *constantia non habet quo procedat, non magis quam fiducia aut ueritas aut fides. Quid accedere perfecto potest?*), essa non è un dominio esaurito (*Ep.* 33, 11: *Patet omnibus ueritas; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est*), al contrario molto vi è ancora da scoprire, poiché essa è un abisso quasi insondabile (*Nat. Quaest.* VII, 32, 4: *ad fundum [...] ueritas posita est*).

convinzione interiore che, da un lato, trae forza dai dogmi, e, da un altro, li conferma. Ma in quanto poggiante in ultima analisi sul soggetto, essa è in grado anche di andare oltre i dogmi⁵²⁸, nel caso si prefigurassero ulteriori configurazioni. O almeno questa ci sembra, in ultima analisi, una lettura possibile della nozione che ritroviamo inserita in un contesto in cui l'elemento stilistico mira al risveglio del coraggio, tale da trascendere tutto, anche il sapere (come abbiamo visto instabile e verisimile), da cui ha pur tratto origine. A questo proposito si ricordi il passo delle *Naturales Quaestiones* VI 32, 4, citato all'inizio del capitolo, dove l'effetto dello stile patetico è tale per cui il lettore è immediatamente coinvolto dalla potenza del testo al punto da identificarsi con la condizione del *securus ac intrepidus* e si consideri come anche nelle *Lettere* tale condizione venga presentata come una dimensione soggettiva rinforzata dalla pratica filosofica e che prescinde da un quadro cosmologico di riferimento:

*Sen. Ep. 16, 3-5: Sine hac [scil philosophia] nemo intrepide potest vivere, nemo secure; innumerabilia accidunt singulis horis quae consilium exigant, quod ab hac petendum est. Dicit aliquis, 'quid mihi prodest philosophia, si fatum est? quid prodest, si deus rector est? quid prodest, si casus imperat? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest adversus incerta, sed aut consilium meum occupavit deus decrevitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit.' Quidquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est; sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet.*⁵²⁹

⁵²⁸Si può richiamare anche un'altro elemento della posizione di Seneca che testimonia di una spinta ad andare oltre il sistema, o per lo meno di spingerlo fino al suo limite. Secondo le fonti in possesso, gli altri stoici si accontentano di dare all'uomo la possibilità di essere come Dio, mentre per Seneca l'uomo può essere superiore a Dio.

⁵²⁹Senza di lei nessuno può vivere intrepido e sicuro. Ogni momento i più vari eventi richiedono consigli che solo lei può darci. Qualcuno dirà: «Che mi giova la filosofia se c'è un destino immutabile? Che giova, se c'è un dio che ci governa? Che giova se è il caso che ci comanda? Ciò che è stato preordinato non può essere mutato e niente si può fare contro gli eventi fortuiti. O c'è un dio che ha prevenuto ogni mia decisione e ha stabilito che cosa debbo fare, oppure c'è la fortuna che nulla concede alle mie decisioni». Esista una sola di queste potenze, o coesistano tutte insieme, caro Lucilio, bisogna dedicarsi alla filosofia. Sia che il destino ci incateni con la sua legge inesorabile, sia che un dio signore dell'universo, abbia predisposto tutte le cose, sia che il caso spinga e agiti disordinatamente gli eventi umani, nella filosofia noi dobbiamo cercare la nostra difesa.

Conclusione

La *securitas* di Seneca ci appare essere una nozione alquanto fluida. Presente in contesti differenti tra loro nell'insieme della sua produzione filosofica e poetica, essa mantiene il suo senso e la sua validità solamente se compresa nell'oscillazione tra due sfere apparentemente inconciliabili: quella dell'interiorità dove essa designa la condizione psicologica di stabilità dei giudizi rispetto al mondo esteriore; e quella dell'esteriorità, una condizione di stabilità politica e sociale garantita dal principe. L'oscillazione tra interiore ed esteriore che la nozione di *securitas* e la costellazione terminologico-concettuale ad essa relativa mostrano, sembra poter essere compresa entro la dinamica dell'*οικείωσις*: la tendenza di ogni essere all'autoconservazione o appropriazione di sé e all'appropriazione e cura dell'altro che si realizzano attraverso l'esercizio progressivo della razionalità durante le età dell'uomo e che implica anche l'idea di giustizia innata all'uomo.

La *securitas* psicologica, la stabilità e fermezza del giudizio, è finalizzata al governo dell'insorgere delle passioni ed in particolare le passioni *ex opinatis malis*, ovvero la paura e il dolore, alle quali vanno sommate anche le passioni di tipo "sociale", l'ira e l'ambizione. L'instabilità del proprio giudizio rispetto al mondo esterno e rispetto al valore da attribuire, a seconda delle circostanze ai beni esteriori che dovrebbero procurare la felicità all'uomo, è causa anche dell'assenza di sicurezza esteriore. Lo svolgimento di questa tematica ricalca a livello terminologico e concettuale la dottrina epicurea del "vivere nascosto" basata sull'*ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων*, la sicurezza dagli uomini e l'*ἀσφάλεια ἐξ ἡσυχίας*, la sicurezza derivante dalla vita ritirata. Non solo il *proficiens* deve cercare di evitare i danni che potrebbero derivargli da una società dove il vizio dilaga a causa dell'inadeguata padronanza di se stessi da parte degli attori sociali, e specialmente di quelli coinvolti nell'azione politica, per cui il ritiro diventa una situazione da ricercarsi, ma deve anche impegnarsi nel tentativo di mantenere un equilibrio nel suo rapporto con la società, ovvero imparare a gestire le rappresentazioni esterne che di sé rimanda all'ambiente circostante. Il tema del ritiro, seppur svolto

secondo il motivo epicureo del "vivere nascosti" non porta il Nostro fuori dall'ortodossia di scuola. Nel *De Otio*, infatti, Seneca spiega che le motivazioni del ritiro tra la scuola epicurea e quella stoica sono opposte, l'una lo prevede per principio, l'altra per impedimento. La ricerca di una sicurezza esteriore risulta finalizzata all'esercizio delle proprie qualità morali e rientra nella più ampia dinamica del progresso morale. Il ritiro va insomma considerato come una tappa del programma dell'*οικείωσις*, lo sviluppo dell'essere umano verso la virtù individuale finalizzata a riversarsi sulla dimensione sociale. Se quanto esposto circa la tematica della sicurezza nelle *Lettere* ricalca la prima fase del processo dell'*οικείωσις* (l'appropriazione di se stessi, secondo un movimento centripeto che però implica un movimento centrifugo al tempo stesso, e l'appropriazione dei più prossimi, famiglia e amici, secondo un movimento integrante), nel *De clementia* è presente la seconda parte del processo di appropriazione (l'appropriazione verso pochi e successivamente verso molti uomini). Attraverso una forma di ritiro cauta (motivo qui svolto sulla base di influssi cinici), attraverso l'esercizio della clemenza che implica il dono della salvezza ai cittadini, il principe estende la catena dei legami sociali e crea le condizioni di una sicurezza esteriore basata sul vincolo della restituzione del dono. La *securitas* viene a coincidere con l'idea di giustizia. Infatti, la possibilità della realizzazione di una sicurezza esteriore è vincolata alla psicologia della stabilità, in quanto quest'ultima non può determinarsi se non nell'assenza di male. Il crimine disturba la coscienza e non permette la *securitas* interiore, che viene ad essere turbata dal manifestarsi di una passione. Lo sforzo che Seneca invita a compiere per evitare di produrre un crimine e quindi evitare di vivere sotto il dominio delle passioni, diviene allora anche un antidoto e uno strumento di garanzia della stabilità esteriore. L'applicazione di questo tipo di stratagemma – non fare del male per non avere nulla da temere da stessi e dagli altri – è presente nel *De clementia*, dove lo sviluppo della stabilità interiore del principe, in quanto esercizio consapevole della *temperantia animi* e quindi della razionalità, diventa la prima condizione di un giusto governo dello stato. La legge e la giustizia esistono secondo natura, ovvero rappresentano un'autorità oggettiva indipendente dall'umano e che è radicata nella coscienza dell'uomo. Le conseguenze dell'agire contro coscienza, in particolare la condanna di se stessi all'instabilità, sono presentati anche nell'opera tragica, che appare influenzata 'all'inverso' da questo meccanismo per cui possiamo osservare il crearsi di una dialettica sicurezza-incertezza tra l'opera filosofica e quella tragica (dove l'assenza della condizione di stabilità interiore determina una poetica

dell'incertezza a livello tematico e stilistico). Così l'operazione teorica proposta nel *De clementia* ci appare come il tentativo di esternalizzazione di un'istanza d'autorità interiore.

Tuttavia, il movimento dell'*oikeiōsis* senecana nel *De Clementia*, ricalca quello proposto da Cicerone, ovvero quel movimento che si ferma alla Repubblica romana senza arrivare al mondo intero nella sua configurazione deistituzionalizzata e denazionalizzata. La metafisica del principato proposta nel *De Clementia* è destinata a fallire e molti elementi nel testo mostrano la poca convinzione del Filosofo circa la validità della sua proposta teoretica. Così nel *De Otio*, opera più tarda, si assiste allo svincolarsi da quella che è stata per Cicerone la romanizzazione del concetto di appropriazione, per ritornare a praticare l'originale greco e volgere perciò la propria azione politica - attraverso la contemplazione e ricerca filosofica - alla città universale. Le *Naturales Quaestiones* sono una testimonianza del cambiamento di orientamento rispetto alla proposta del *De Clementia*. Qui la *securitas* si presenta come il guadagno di un percorso euristico la cui terminologia epistemologica risente in parte del probabilismo ciceroniano e di quello di Celso, qualificando tale stato d'animo come una condizione di stabilità rispetto e, sottolineerei, nonostante una potenziale incertezza speculativa. Vale la pena a questo proposito richiamare il suggestivo parallelo tra Edipo e il *securus* che nelle *Questioni Naturali* ritroviamo intento a misurarsi col precipizio (*N. Q.* VI 32, 4). Edipo intraprende un'angosciata *démarche* epistemica come se sapere lo possa condurre alla *securitas* - la sua personale stabilità interiore, ma anche la stabilità esteriore, il debellamento della peste. La conclusione cui giunge Edipo è che il fatto di sapere per lui non cambia niente (anche a causa della presa di coscienza del delitto). Inoltre nel processo di svelamento della verità, vediamo Edipo muoversi nell'ambito di un sapere parziale che agisce sul personaggio destabilizzandolo. Nell'opera in prosa Seneca afferma che per essere felici ci occorre avere un sapere globale, si pensi in particolare alla *Lettera 88*, dove, trattando parti della filosofia, il Romano distingue tra il modo di sapere del saggio, e il modo di sapere dell'uomo semplice, del progrediente, il quale non solo fatica ad avere una visione completa, unitaria e organica delle cose, ma che è anche condannato ad avvicinare tale sapere secondo modalità parziali, tant'è che il procedimento della ricerca sulla natura è un metodo congetturale. Tuttavia il *securus* del VI libro delle *Questioni Naturali* si mantiene saldo mentre osserva la *perturbatione mundi* di cui ha tentato di indagare le cause nonostante il fatto che la ricerca che ha sin lì condotto lo abbia portato a delle conclusioni solamente verosimili e non certe. Ed è qui

che si trova la forza della *securitas* senecana: nella capacità di non lasciarsi destabilizzare da un processo che di fatto ha ben ragione di essere destabilizzante, dato che l'accesso al sapere è parziale. La particolarità della concezione della stabilità e sicurezza senecane stanno nella riconoscenza e nella volontà da parte del Romano di proporre all'umanità l'idea della possibilità di un soggetto morale che può e deve stare, nel suo rapporto col mondo, in uno stato di transazione permanente e, ciò che è ancor più essenziale, anche nella ferma idea che questa sia una condizione da accettare, accettazione a partire dalla quale, pertanto, il miglioramento della società appare possibile nonostante l'ammissione del suo marciame. L'atteggiamento fermo che occorre avere nonostante la parzialità del sapere è lo stesso che occorre adottare nella relazione con la società: accettarne i limiti e tentare di superarli senza farsi destabilizzare. Ciò sembra emergere anche dal particolare rapporto che Seneca intrattiene con l'idea della partecipazione politica. Infatti, se da un lato la *securitas* è una condizione esteriore garantita dal principe, e quindi nel quadro di un scarso coinvolgimento attivo da parte dei cittadini, essa è giudicata realizzabile solo a condizione dell'attuazione di una relazione di reciprocità. D'altra parte, nella misura in cui questa condizione permette l'adesione a un programma filosofico, anche quando quest'ultimo venga a essere realizzato nell'*otium*, l'individuo continua comunque a mantenere un ruolo attivo nella vita sociale. All'uomo spetta, infatti, anche qualora voglia realizzare la *securitas* intesa come *vita beata* individuale, il dovere di coltivare una buona coscienza e la gratitudine e queste due disposizioni interiori lo obbligano a mantenere una relazione e il confronto con il mondo. Significa questo rinunciare all'ideale dell'autarchia? Al contrario, occorre a questo proposito sottolineare con Bodson che nello stoicismo lo sviluppo di una virtù individuale presuppone l'automatico manifestarsi di una tendenza verso l'ambito sociale⁵³⁰. Secondo Dodson-Robinson⁵³¹, che analizza la costruzione del sé attraverso l'intersoggettività nel *Tieste*, la tragedia tratta con ironia l'idea di un sé che dovremmo modellare in modo autarchico: l'identità del tiranno si struttura attraverso la frammentazione fisica e psichica del fratello. La risposta di Tieste, a questo proposito, alla domanda posta da Atreo, «Riconosci i tuoi figli?», è illuminante: *agnosco fratrem*⁵³². Ciò che è rappresentato qui attraverso

530 Come nel caso del suicidio, considerato come forma estrema di controllo e potere su se stessi, autorizzato solamente nel caso in cui è socialmente valido, cfr. A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoiciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris 1967.

531E. Dodson-Robinson, *Rending others : ethical contagion in Seneca's Thyestes*, «Mouseion», 10 (2010), p. 45-68.

532Sen. *Thyest.* 1006-1007.

l'intersoggettività è la dinamica negativa dell'autolegittimazione del tiranno attraverso la violenza. Il corrispettivo speculare positivo di questa dinamica mi sembra si possa ritrovare nel *De clementia*, dove è proposta l'idea di una unione tra tutte le cose e del ruolo del principe quale collante per mantenerle tali, nonché nel *De beneficiis*, dove, come sottolinea M. Griffin⁵³³, viene teorizzata una dinamica relazionale orizzontale che include il principe nella catena degli scambi reciproci finalizzati alla creazione di legami e della coesione sociale. In altre parole, la creazione dei legami sociali che si produce attraverso il miglioramento individuale e attraverso la negoziazione dell'immagine sociale di sé, passa sempre e comunque attraverso la relazione con l'altro. Il che non significa che si vuole negare la possibilità dell'indipendenza assoluta dell'uomo e della sua coscienza, ma che la realizzazione di tale condizione gli permette soprattutto di esprimere la virtù nella giusta interazione con l'altro. In questo modo l'autarchia di Seneca non ci appare una qualità della fuga e “a dispetto dell'altro”, ma piuttosto ciò che permette di saper, malgrado tutto, restare con l'altro. Come si vede anche dal suo rigetto dell'indifferentismo Seneca concepisce il mondo come un terreno d'esercizio, il mondo è un mezzo per arrivare alla *securitas* e non qualcosa di cui non ci dobbiamo *curare*. La *securitas* è realizzabile e la modalità privilegiata appare essere la negoziazione: negoziazione con la verità, negoziazione con Nerone, negoziazione con se stessi.

La polivalenza della *securitas* di Seneca risulta quindi essere apparente, il suo essere riferita all'uomo nei due ambiti politico e psicologico non è casuale o dovuto alla povertà della lingua latina. Si tratta piuttosto di una scelta deliberata che riflette una concezione del mondo fondamentalmente stoica dominata dall'idea dell'identità tra l'umano e il divino, cioè tra l'umano e il tutto, ivi incluse tutte le sfere dell'azione umana, e della loro interconnessione mossa dalla razionalità del tutto che perciò stesso determina anche l'inalienabile interconnessione tra tutti gli uomini a dispetto di ogni ideale autarchico inteso come radicale ripiego su se stessi.

533M. T. Griffin, *Seneca on society. A guide to De beneficiis*, Oxford 2013.

Bibliografia*

Fonti

Aulo Cornelio Celso

Edizioni critiche

De medicina:

A. Corneli Celsi quae supersunt, in *Corpus Medicorum Latinorum*, I, ed. F. Marx, Lipsia 1915.

La préface du De Medicina de Celse. Texte, traduction, commentaire par P. Mudry, Lausanne 1982.

Traduzione

De medicina:

Cornelio Celso. De medicina, ed. By W.G. Spencer, London 1935-1938.

Cicerone

Edizioni critiche

Academica priora et posteriora:

Academica, De natura deorum, ed. by H. Rackham, Cambridge 1933.

M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 42: Academicorum reliquiae cum Lucullo recognovit O. Plasberg, Lipsiae 1922.

M. Tullii Ciceronis academica, text revisited and explained by J. S. Reid, London 1885.

Ad Atticum Epistulae:

M. Tullii Ciceronis epistulae ad Atticum edidit D. R. Shackleton Bailey, 2 voll., Stutgardiae 1987.

De finibus bonorum et malorum:

M. Tullii Ciceronis de finibus bonorum et malorum edidit L. Reynoldsii, Oxonii 1998.

De legibus:

M. Tullii Ciceronis de legibus/ Traité des lois, texte établi et traduit par G. Plinval, Paris 1968.

De Oficiis:

M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 48: De Oficiis recognovit C. Atzert, Lipsiae 1932.

Paradoxa stoicorum:

M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 4.3: Paradoxa stoicorum recognovit C. F. Mueller, Lipsiae 1890.

De republica:

M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 4: De Republica librorum sex quae manserunt recognovit K. Ziegler, Lipsiae 1964.

Tusculanae disputationes:

M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 44: Tusculanae disputationes recognovit M. Pohlenz, Lipsiae 1918.

* Sono elencati di seguito tutti i testi consultati, anche se non citati.

Traduzioni

Academica priora et posteriora:

M. Tullio Cicerone. Lucullo, a cura di Adriano Lami, Milano 1942.

M. Tullio Cicerone. Gli accademici, a cura di G. B. Grassi Privitera, Villasanta 1933.

Ad Atticum Epistulae:

M. Tullio Cicerone. Epistole ad Attico, a cura di C. Di Spigno, Torino 1998.

De finibus malorum et bonorum:

M. Tullio Cicerone. I termini estremi del bene e del male, cura di N. Marinone, Torino 1976².

De legibus:

M. Tullio Cicerone. Le leggi, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 1974².

De officiis:

M. Tullio Cicerone. I doveri, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 1974².

Paradoxa stoicorum:

M. Tullio Cicerone. I paradossi degli stoici, a cura di R. Badali, Milano 2003.

De republica:

M. Tullio Cicerone. La repubblica, a cura di F. Nenci, Milano 2008.

M. Tullio Cicerone. Lo stato, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino 1974².

Tusculanae disputationes:

M. Tullio Cicerone. Discussioni tuscolane, cura di N. Marinone, Torino 1976².

Diogene Di Enoanda

Edizione critica e traduzione

Diogene di Enoanda. The Epicurean inscription, ed. by M. F. Smith, Napoli 1993.

Diogene Laerzio

Edizione critica

Diogenes Laertius lives of Eminent Philosophers, ed. by T. Dorandi, Cambridge 2013.

Traduzione

Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi, a cura di G. Reale, Milano 2005.

Epicuro

Edizioni critiche

Epicuro. Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti, Torino 1960.

Epicurea edidit Hermannus Usener, Lipsiae 1887.

Traduzioni

Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener, a cura di I. Ramelli, Milano 2002.

Opere di Epicuro, a cura di M. Isnardi-Parente, Torino 1983².

Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, a cura di E. Bignone, Bari 1920.

Epitteto

Edizioni critiche

Épictète. Entretiens, texte établi et traduit par J. Souilhe, 4 voll., Paris 1948-1965.

Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem codicis Bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkl, accedunt Fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighauseri, Gnomologiorum Epicteteorum reliquiae, Indices, Lipsiae 1916.

Traduzione

Epitteto. Diatribe, Manuale, Frammenti, a cura di G. Reale, Milano 2009.

Lucano

Edizione critica

M. Annaei Lucani belli civilis libri decem editit A. E. Housman, Oxonii 1958.

Traduzione

Lucano. Farsaglia, cura di L. Carelli, Torino 1954.

Lucrezio

Edizione critica

Titus Lucretius Carus. De rerum natura, edizione critica con introduzione e versione a cura di Enrico Flores, 3 voll., Napoli 2004.

Traduzione

Lucrezio. La natura delle cose, a cura di I. Dionigi, Milano 2008¹⁵.

Marco Aurelio

Edizione critica

Marci Aurelii Antonini ad se ipsum 'libri XII edidit J. Dalfen, Leipzig 1987².

Traduzione

Marco Aurelio. Pensieri, a cura di C. Cassanmagnago, Milano 2008.

Musonio Rufo

Edizione critica

C. Musonii Rufi reliquiae edidit O. Hense, Lipsiae 1905.

Traduzione

Musonio Rufo. Diatribe, frammenti, testimonianze, a cura di I. Ramelli, Milano 2001.

Plinio il Vecchio

Edizione critica

C. Plini Secundi naturalis Historiae libri 37 post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff, 6 voll., Stutgardiae 1967-1970.

Traduzione

Gaio Plinio Secondo. Storia naturale, a cura di G. B. Conte, A. Barchiesi, C. Frugoni, G. Ranucci, Torino 1982.

Seneca il Retore

Edizione critica

L. Anneus Seneca Maior oratorum et rethorum sententiae divisiones colores recensuit L.

Håkanson, Lipsiae 1989.

Traduzione

Seneca il vecchio. Oratori e retori, a cura di A. Zanon Dal Bo, Bologna 1986.

Seneca il Filosofo

Edizioni critiche

L. Annaeus Seneca Philosophische Schriften: lateinisch und deutsch, hrg. von M. Rosenbach, 5 voll., Darmstadt 1995.

L. Annaei Senecae opera quae supersunt recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit F. Haase, 3 voll., Lipsiae 1852-1853.

Dialoghi:

Seneca. Dialoghi, edizione critica con traduzione e note di N. Sacerdoti, 2 voll, Milano 1990.

L. Annaei Senecae dialogorum libri duodecim recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, Oxford 1977.

Ad Lucilium epistularum moralium:

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds Oxford 1965.

De clementia:

L. Annaei Senecae de clementia libri duo. Prolegomeni, testo critico e commento a cura di E. Malaspina, Alessandria 2005.

Fragmenta:

Lucio Anneo Seneca. I frammenti. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di D. Vottero. Bologna 1998.

Naturales quaestiones:

L. Annaei Senecae naturalium quaestionum libri VIII, ed. by A. Gercke, Stuttgart 1986.

An edition with commentary of Seneca Natural Questions, I-II, ed. by H. Hine, New York 1981.

L. Annaei Senecae naturales Quaestiones, texto revisado y traducido por C. Codoñer Merino, I-II Madrid 1979.

Traduzioni

Lucio Anneo Seneca. Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, a cura di G. Relae, Milano 2000.

Dialoghi:

Seneca. Dialoghi, a cura di P. Ramondetti, Torino 1999.

Seneca. Dialoghi, edizione critica con traduzione e note di N. Sacerdoti, 2 voll, Milano 1990.

Ad Lucilium epistularum moralium:

Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio, trad. it. G. Monti, a cura di L. Canali, Milano 2009²⁵.

Apocolocyntosis:

Lucio Anneo Seneca. Apocolocyntosis, a cura di R. Mugellesi, Milano 2000.

De beneficiis:

Lucio Anneo Seneca. I benefici, a cura di S. Guglielmino, Bologna 1967.

De brevitae vitae:

Lucio Anneo Seneca. La brevità della vita, a cura di A. Traina, Milano 1996.

Consolationes:

Lucio Anneo Seneca. Le consolazioni, a cura di A. Traina, Milano 2006¹⁰.

De constantia sapientis:

Lucio Anneo Seneca. La fermezza del saggio, a cura di N. Lanzarone, Milano 2010.

Fragmenta:

Lucio Anneo Seneca. I frammenti. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di D. Vottero. Bologna 1998.

De ira:

Lucio Anneo Seneca. L'ira, a cura di C. Ricci, Milano 2009.

Naturales quaestiones:

Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali, a cura di R. Mugellesi, Milano 2004.

Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali, a cura di D. Vottero, Torino 1989.

Oedipus:

Lucio Anneo Seneca. Edipo, a cura di G. Paduano, Milano 1993.

De otio:

Lucio Anneo Seneca. La vita ritirata, a cura di N. Lanzarone, Milano 2010.

De providentia:

Lucio Anneo Seneca. La provvidenza, a cura di A. Traina, Milano 2004.

De tranquillitate animi:

Lucio Anneo Seneca. La tranquillità dell'animo, a cura di C. Lazzarini e G. Lotito, Milano 2009.

De vita beata:

Lucio Anneo Seneca. Sulla felicità, a cura di A. Schiesaro e D. Agonigi, Milano 2010³.

Stoici antichi

Edizioni critiche

The Hellenistic Philosophers II: Greek and Latin texts with notes and bibliography, ed. by A. A. Long, D. Sedley, Cambridge 1987.

Stoicorum Veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim, 4 voll., Stutgardiae 1903-1924 (SVF).

Traduzioni

Stoici antichi. Tutti i frammenti, a cura di R. Radice, Milano 2006².

Stoici antichi, a cura di M. Isnardi-Parente, Torino 1989.

The Hellenistic Philosophers I: Translations of the principal sources with philosophical commentary, ed. by A. A. Long, D. Sedley, Cambridge 1987.

Svetonio

Edizione critica

C. Svetoni Tranquilli opera recensuit M. Ihm, Monacii et Lipsiae 2003.

Traduzioni

Svetonio. Le vite dei cesari, trad. it di G. Vitali, 2 voll., Bologna 1982.

Svetonio. Grammatici e retori, a cura di F. Della Corte, Torino 1968.

Tacito

Edizione critica

P. Cornelii Taciti libri qui supersunt recognovit H. Heinz, 2 voll., Stutgardiae et Lipsiae 1978-1983.

Traduzione

Tacito. Annali, a cura di A. R. Barile, 2 voll., Bologna 1988.

Velleio Patercolo

Edizione critica

Velleius Paterculus historiae Romanae libri II ad M. Vicinium, texte établi et traduit par J. Hellegouarc'h, vol. I— II, Paris, 1982.

Traduzione

Velleio Patercolo. Le storie, a cura di Leopoldo Agnes, Torino 1991.

Bibliografia critica

Opere collettive

The Cambridge Companion to Seneca, ed. by S. Bartsch, A. Schiesaro, Cambridge - New York 2015.

Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist, ed. by G. Damschen, A. Heil, Leiden 2014.

Seneca Philosophus, ed. by J. Wildberger, M. Colish, Berlin-Boston, 2014.

A Companion to the Neronian Age, ed. by E. Buckley, M. T. Dinter, Malden 2013.

Cambridge companion to Cicero, ed. by C. Steel, Cambridge 2013.

Épicurisme et Scepticisme, éd. par S. Marchand, F. Verde, Roma 2013.

L'ellenismo come categoria storica e come categoria ideale, a cura di G. Zecchini, Milano 2013.

Studies in stoicism, ed. by M. T. Griffin, A. Samuels, Oxford - New York 2013.

Edipo classico e contemporaneo, a cura di F. Citti, A. Iannucci, Zürich - New York 2012.

Seneca e le scienze naturali, a cura di M. Beretta, F. Citti, L. Pasetti, Firenze 2012.

Theoria, praxis and the contemplative life after Plato and Aristotle, ed. by T. Bénatouïl, M. Bonazzi, Leiden 2012.

Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca, a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli, Palermo 2011.

Episteme, etc.: essays in honour of J. Barnes, ed. by B. Morison and K. Ierodiakonou, Oxford 2011.

Ancient models of mind: studies in human and divine rationality, ed. by A. W. Nightingale, D. N. Sedley, Cambridge 2010.

The Cambridge companion to epicureanism, ed. by J. Warren, Cambridge 2009.

God and cosmos in stoicism, ed. by R. Salles, Oxford 2009.

Seneca and the self, ed. by S. Bartsch and D. Wray, Cambridge 2009.

Globalization and environmental challenges: reconceptualizing security in the 21st century, ed. by Hans Gunther Brauch, Hambourg 2008.

Hédonismes: penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance, éd. par L. Boulègue, C. Lévy, Villeneuve-d'Ascq 2007.

Scetticismo: una vicenda filosofica, a cura di M. De Caro, E. Spinelli, Roma 2007.

Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity, ed. by M. Bonazzi, C. Helmig, Leuven 2007.

Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'antiquité à la renaissance, éd. par T. Ricklin, Paris 2006.

Le retour des vertus intellectuelles, éd. par T. Bénatouïl, M. Le Du, Strasbourg 2006.

- Storia della direzione spirituale*, I, a cura di G. Filoramo, Brescia 2006.
- Vivre pour soi, vivre dans la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, dir. par P. Galand-Hallyn, C. Lévy, Paris 2006.
- Bibliografia senecana del xx secolo*, a cura di I. Lana e A. Balbo, Bologna 2005.
- Filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi, F. Trabattoni, E. Spinelli et al., Milano 2005.
- Seneca: philosophus et magister*, hrg. von T. Baier, G. Manuwald und B. Zimmerman, Freiburg 2005.
- Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma*. Atti del convegno internazionale Milano-Pavia, (2-6 Maggio 2000), a cura di I. Gualandri e G. Mazzoli, Como 2003.
- «*Ars et ratio*»: *sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine: actes du colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997*, éd. par C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet, Bruxelles 2003.
- The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, ed. by D. Sedley, Cambridge 2003.
- The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by I. Brad, Cambridge 2003.
- L'épicurisme antique*, études réunies par T. Bénatouil, V. Laurand et A. Macé, Strasbourg 2003.
- Foucault et la philosophie antique: actes du colloque international du 21-22 juin 2001 organisé par l'Université Paris-XII (E.A. 431), la Société internationale des études sur Michel Foucault et l'École normale supérieure*, sous la dir. de F. Gros et C. Lévy, Paris 2003.
- Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia: dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, a cura di M. Catto, I. Gagliardi e R. M. Parrinello, Brescia 2002.
- Maestro e discepolo: temi e problemi della direzione spirituale tra 6. secolo a. C. e 7. secolo d. C.*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2002.
- Scienza, cultura, morale in Seneca*, Atti del convegno di Monte Sant'Angelo (27-30 settembre 1999), a cura di P. Fedeli, Bari 2001.
- Incontri con Seneca*, Atti della giornata di studio di Torino (26 ottobre 1999), a cura di G. Gambarino e I. Lana, Bologna 2001.
- Seneca e i cristiani*, a cura di A. P. Martina, Milano 2001.
- La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Napoli 2000.
- The Cambridge history of hellenistic philosophy*, ed. by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge 1999.
- Seneca nella coscienza dell'Europa*, a cura di I. Dionigi, Milano 1999.
- Topics in Stoic philosophy*, ed. by K. Ierodiakonou, Oxford 1999.
- Seneca nel bimillenario della nascita*, Atti del Convegno nazionale di Chiavari 19-20 aprile 1997, a cura di S. Audano, Pisa 1998.
- Dire l'évidence: (philosophie et rhétorique antiques)*, textes réunis par C. Lévy, L. Pernot. Paris - Montréal (Québec) 1997.
- Philosophia Togata*, 2 vols, ed. by M. Griffin and J. Barnes, Oxford 1989 and 1997.
- Seneca e i giovani*, a cura di I. Lana, Venosa 1997.
- Epicureismo greco e romano: atti del congresso internazionale: Napoli, 19-26 maggio 1993*, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Napoli 1996.
- Nove studi sui cori tragici di Seneca*, a cura di L. Castagna, Milano 1996.
- Seneca dos mil anos despues*, Actas del Congreso internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento, a cura de Miguel Rodriguez-Pantoja, Cordoba 1996.
- Passions and perceptions: studies in Hellenistic philosophy of mind: proceedings of the fifth symposium Hellenisticum*, ed. by J. Brunschwig, M. C. Nussbaum, Cambridge-

New York 1993.

La storia, la letteratura e l'arte a Roma da Tiberio a Domiziano, Atti del convegno dell'Accademia Nazionale Virgiliana (Mantova 4-5-6-7 Ottobre 1990), a cura di G. Bernardi Perini, Mantova 1992.

Seneca e la cultura, a cura di A. Setaioli, Perugia 1991.

The Cambridge companion to epistemology, ed. by S. Everson, Cambridge 1990.

Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology, ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford 1980.

The stoics, ed. by J. Rist, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Questioni di storiografia filosofica, I, Dai presocratici a Occam, a cura di V. Mathieu, Brescia 1975.

Problems in Stoicism, ed. by A. Long, London 1971.

Seneca. Letture critiche, a cura di A. Traina, Milano 1967.

Actas del congreso internacional de filosofia en conmemoracion de Seneca, en el centenario de su muerte, a cura de A. Muñoz-Alonso, Cordoba 1965.

Monografie e articoli

A. ACCARDI, *Rappresentazioni del dono nella cultura romana. Teoria e prassi del beneficium: dal De officiis di Cicerone al De beneficiis di Seneca*, «La Civiltà Cattolica», (2014), pp. 175-187.

U. ALBINI, *La storia di Edipo in Seneca*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 123 (1995), pp. 428-432.

M. ALBRECHT, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart 1994.

F. ALESSE, *La stoa e la tradizione socratica*, Napoli 2000.

K. ALGRA, *The mechanism of social appropriation and its role in Hellenistic ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 25 (2003), pp. 265-296.

K. ALGRA, *Lucretius and Epicurean other. On the philosophical background of DRN V 1011-1027*, in *Lucretius and his intellectual background: proceedings of the colloquium, Amsterdam, 26-28 June 1996*, ed. by K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers, Amsterdam 1997, pp. 141-150.

G. ALLEGRI, *Progresso verso la virtus: il programma della lettera 87 di Seneca*, Cesena 2004.

J. ALLEN, *Inference from signs: ancient debates about the nature of evidence*, Oxford 2001.

J. ALLEN, *Academic Probabilism and Stoic Epistemology*, «The Classical Quarterly», 44 (1994), pp. 85-113.

T. ALLENDORF, *The poetic of uncertainty in Senecan drama*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 71(2013), pp. 103-144.

M. AMICI, *Letteratura pedagogica antica. Quintiliano e Seneca: due modelli didattici e lessicali a confronto*, in *Atti del seminario internazionale "Lettura scientifica e tecnica greca e latina"*, a cura di P. Radici Colace e A. Zumbo, Messina 2000, pp. 423-432.

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

J. M. ANDRÉ, *Sénèque et l'impérialisme romain*, in *L'idéologie de l'impérialisme romain. Colloque organisé les 18 et 19 octobre 1972 par la Section de latin de la Faculté des Lettres*, «Publications de l'Université de Dijon» XLVI, Paris 1974, pp. 19-31.

J. M. ANDRÉ, *Sénèque et l'Épicurisme: ultime position*, in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé, Paris 5-10 avril 1968*, Paris 1969, pp. 469-480.

- J. M. ANDRÉ, *Sénèque et le problème philosophique de la guerre*, in *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias II, Presidencia del Consejo ejecutivo del Congreso internacional de Filosofía*, Madrid 1966, p. 79-89.
- J. M. ANDRÉ, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962.
- J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, trad. it., Milano 1997.
- J. ANNAS, *The hellenistic philosophy of mind*, Berkeley,-Los Angeles-Oxford, 1994.
- M. ARMISEN-MARCHETTI, *La digestion du philosophe. Le commentaire des citations finales dans le vingt-neuf premières Lettre à Lucilius*, «Athenaeum», 101, I (2013), pp. 221-242.
- M. ARMISEN-MARCHETTI, *Tota ante oculos sortis humanae condicio: exercice morale et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque*, in *Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni, Incontri triestini di filologia classica, IV (2004-2005), Atti del convegno internazionale Phantasia, Trieste (28-30 aprile 2005)*, a cura di L. Cristante, Trieste 2006, pp. 161-179.
- M. ARMISEN-MARCHETTI, *L'imaginaire analogique et la construction de savoir dans le Questions Naturelles de Sénèque. Actes du colloque «Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques» 12-13 mai 2000*, éd. par M. Courrènt et J. Thomas, Perpignan 2001.
- M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sénèque et la divination, Seneca e il suo tempo. Atti del convegno internazionale Roma-Cassino (11-14 novembre 1998)*, a cura di P. Parroni, Roma 2000, pp. 193-214.
- M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sénèque et l'appropriation du temps*, «Latomus», 54 (1995), pp. 545-567.
- M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies, études sur les images de Sénèque*, Paris 1989.
- O. BALDACCI, *Seneca scienziato*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo: studi in onore di Ettore Paratore*, 4 voll, Bologna 1981, vol. 2, pp. 585-595.
- E. V. ARNOLD, *Roman Stoicism*, Cambridge 1921.
- J. W. ATKINS, *Euripides Orestes and the concept of conscience in Greek philosophy*, «Journal of the History of Ideas» 75 (2014), pp. 1-22.
- E. A. AUSTIN, *Epicurus and the politics of fearing death*, «Apeiron», 45 (2012), pp. 100-129.
- A. BAILLY, *La vie de Sénèque*, Paris 1920.
- G. BARBERIS, *Una punizione al di là della vita e della morte: la poesia della colpa nell'Oedipus*, «Paideia», 51 (1996), pp. 161-170.
- G. BARBERIS, *Curas revolvit animus et repetit metus: osservazioni sulla paura dell'Edipo senecano*, «Paideia», 49 (1994), pp. 3-7.
- A. BARIGAZZI, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli 1983, pp. 73-92.
- S. BARTSCH, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago 2006.
- M. BELLINCIONI, *Educazione alla sapientia*, Brescia 1978.
- L. BELTRAMI, *Il De clementia di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della clementia*, in *Clementia Caesaris: modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, a cura di P. Giusto, Palermo 2008, pp. 1-38.
- T. BÉNATOUÏL, *Θεωπία et vie contemplative du Stoïcisme au Platonisme: Chrysippe, Panétius, Antiochus et Alcinoos*, in *The origins of the Platonic system: Platonisms of the early Empire and their philosophical contexts*, ed. by M. Bonazzi, J. Opsomer, Leuven 2009, pp. 3-31.

- T. BÉNATOUIL, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris 2006.
- T. BÉNATOUIL, *Force, fermeté, froid: la dimension physique de la vertu stoïcienne*, «Philosophie Antique» 5 (2005), pp. 5-30.
- T. BÉNATOUIL, *Échelle de la nature et division des mouvements chez Aristote et les stoïciens*, «Revue de métaphysique et de morale», 4 (2005), pp. 537-556.
- T. BÉNATOUIL, «Logos» et «scala naturae» dans le stoïcisme de Zénon et de Cléanthe, «Elenchos», 23/2 (2002), pp. 297-331.
- T. BÉNATOUIL, *Le scepticisme*, Paris 1997.
- F. BERNO, *Seneca e la semantica della pienezza*, «Bollettino di studi latini», 38 (2008), pp. 549-566.
- F. BERNO, *Lettere a Lucilio. Libro VI: le lettere 53-57. Introduzione, traduzione e commento*, Bologna 2006.
- F. BERNO, *Lo specchio, il vizio e la virtù*, Bologna 2003.
- G. BERTINI, *Motivi esistenziali nella filosofia morale di Seneca*, «Sophia», 16 (1948), pp. 360-380.
- G. G. BIONDI, *Peripezie e Cantica: la tragedia tra coscienza e delirio*, «Paideia», 52 (1997), pp. 57-69.
- G. BOCCHI, *Philosophia medica e medicina retorica, in Seneca. La scuola Pneumatica, l'ira, la melancolia*, Milano 2011.
- A. BODSON, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris 1967.
- K. H. BOHRER, *Imaginationen des Bösen: für eine ästhetische Kategorie*, München 2004.
- M. BONAZZI, *Concezioni stoiche e idee platoniche*, «Elenchos», 34 (2013), pp. 327-350.
- A. BORGIO, *Epicuro in Seneca, ovvero la monetizzazione della sapienza*, «Bollettino di studi latini», 43 (2013), pp. 26-36.
- A. BORGIO, *Il tormentato otium dello stoico*, «Bollettino di studi latini», 36 (2006), pp. 419-429.
- A. BORGIO, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1974.
- K. R. BRADLEY, *Svetonius' life of Nero*, Bruxelles 1978.
- A. BRANCATI-G. OLIVATI, *Il mondo antico, II: Roma*, Firenze 1961³.
- E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie. Tome première. L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris 1928.
- T. BRENNAN, *Reservation in Stoic Ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 82 (2000), pp. 149-177.
- T. BRENNAN, *Reasonable impressions in Stoicism*, «Phronesis», 41 (1996), pp. 318-334.
- I. BRESSIÈRE, *Le récit fantastique. La poétique de l'incertain*, Paris 1974.
- J. BRUNSCHWIG, *Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la «reserve» au «renversement»*, in *Les stoïciens*, éd. par J. B. Gourinat, Paris 2005, pp. 357-380.
- J. BRUNSCHWIG, *Les stoïciens*, in *La philosophie grecque*, dir. par M. Canto-Sperber, Paris 1997, pp. 517-562.
- CH. BURNIER, *La pédagogie de Sénèque*, Lausanne 1914.
- CH. BURNIER, *La morale de Sénèque et le néostoïcisme*, Lausanne 1908.
- A. BUSCH, *Versane natura est? Natural and Linguistic Instability in the Extispicium and Self-Blinding of Seneca's Oedipus*, «Classical Journal», 102 (2007), pp. 225-267.
- A. CACCIARI, *La securitas in S. Agostino*, Firenze 1995.
- A. CAILLEUX, *Sénèque et l'esprit scientifique*, «Les études classiques», 39 (1971), pp. 475-483.
- G. CAMBIANO, *Filosofia greca e identità romana in Cicerone e Seneca*, in *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, a cura di M. Citroni, Pisa 2012, pp. 231-243.

- G. CAMBIANO, *Seneca e le contraddizioni del sapiens*, in *Incontri con Seneca. Atti della giornata di studio di Torino (26 ottobre 1999)*, a cura di G. Gambarino e I. Lana, Bologna 2001, pp. 49-60.
- G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Bari 1983.
- C. CAMPANINI, *Seneca. De clementia*, Milano 2004.
- L. CAMPESE, *Seneca e l'epicureismo*, Benevento 1960.
- J. CAMPOS, *La educasiòn de la conciencia en Séneca*, «Crisis», 46-48 (1965), pp. 243-252.
- I. CANTARELLI, *Il viaggio di Seneca in Egitto*, «Aegyptus», 8 (1927), pp. 89-96.
- G. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma*, Bari 1942.
- B. CASTELNRAC, *Eclecticism' in Plutarch and Seneca*, «Hermathena» 182 (2007), pp. 135-163.
- M. G. CAVALCA SCHIROLI, *Lucio Anneo Seneca. De tranquillitate animi*, Bologna 1981.
- B. CENTRONE, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale*, in *La filosofia in età imperiale: le scuole le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Napoli 2000, pp. 140-170.
- M. A. CERVELLERA, *L'uomo libero in Seneca tra linguaggio metaforico e realtà. Note su un itinerario psicologico*, in *Scritti in memoria di Benita Sciarpa Bardaro*, a cura di C. Marangìo e A. Nitti, Fasano 1994, pp. 279-290.
- H. CHADWICK, *Conscience in ancient thought*, in *Studies on Ancient Christianity*, ed. by H. Chadwick, Aldershot 2006.
- A. CHARLES-SAGET, *Sénèque et le théâtre de la cruauté*, «Pallas», 49 (1998), pp. 149-155.
- G. F. CHESNUT, *The ruler and the logos in neopythagorean, middle platonic and late stoic political philosophy*, «ANRW», II 16. 2 (1978), pp. 1310-1332.
- R. CHEVALIER, *Le milieu stoïcien à Rome au I^{er} siècle ou l'âge héroïque du stoïcisme romain*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 19 (1960), pp. 534-567.
- P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'ideal de la tranquillité*, Paris 1990.
- M. CITRONI, *Produzione letteraria e forme del potere. Gli scrittori latini del primo secolo dell'impero*, in *Storia di Roma vol. II, L'impero mediterraneo, III La cultura e l'impero*, a cura di A. Schiavone, Torino 1992, pp. 383-490.
- S. CITRONI MARCHETTI, *Il sapiens in pericolo. Psicologia del rapporto con gli altri, da Cicerone a Marco Aurelio*, «ANRW», II 36.7 (1984), pp. 4546-4598.
- F. CITTI, *Aspetti della cura sui*, in *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012.
- E. CIZEK, *À propos de la lettre 100 de Sénèque*, «Latomus», 61 (2002), pp. 388-397.
- M. L. CLARKE, *Higher education in the Ancient World*, London 1971.
- C. J. CLASSEN, *La virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, in *Seneca e il suo tempo. Atti del convegno internazionale Roma-Cassino (11-14 novembre 1998)*, a cura di P. Parroni, Roma 2000, pp. 275-294.
- C. CODOÑER, *La physique de Sénèque: Ordonnance et structure des «Naturales Quaestiones»*, «ANRW», II 36, 3 (1989), pp. 1779-822.
- S. A. COOK, F. E. ADCOCK, M. P. CHARLESWORTH, *L'impero romano da Augusto agli Antonini*, in *Storia del mondo antico*, VIII, trad. it., Milano 1974-1975.
- P. COURCELLE, *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, trad. it., Milano 2001.
- M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari 1989³.
- F. DECLEVA-CAZZI, M. S. FUNGHI, *Un testo sul concetto stoico di progresso morale*, in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, a cura di A. Brancacci, Firenze 1998, pp. 85-124.
- A. DESMOULIEZ, *Cupidité, ambition et crainte de la morte chez Lucrece*, «Latomus», 17

- (1958), pp. 317-323.
- A. DE VIVO, *Le parole della scienza: sul trattato de terrae motu di Seneca*, Salerno 1992.
- I. DIONIGI, *De otio*, Brescia 1983.
- J. DINGEL, *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg 1974.
- E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it., Firenze 1970.
- E. DODSON-ROBINSON, *Rending others: ethical contagion in Seneca's Thyestes*, «Mouseion», 10 (2010), p. 45-68.
- C. DOMINICI, *Epicureismo e stoicismo nella Roma antica. Lucrezio, Virgilio, Orazio (Odi civili), Seneca*, Abano Terme 1985.
- P. DONINI, *L'ecllettismo impossibile: Seneca e il platonismo medio*, in *Modelli filosofici e letterari: Lucrezio, Orazio, Seneca*, a cura di P. Donini, G. Gianotti, Bologna 1979, pp. 151-274.
- P. DONINI, *History of the concept of eclecticisme*, in *The question of eclecticisme*, ed. by J. Dillon e A. Long, London 1988.
- P. DONINI, *Testi e commenti. Manuali e insegnamento. La forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenica*, «ANRW», II 36.7 (1994), pp. 5027-5100.
- P. DONINI, *Pathos nello stoicismo romano*, «Elenchos», 16, 1 (1995), pp. 193-216.
- P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1997³.
- E. ELORDUY, *Séneca, preceptor de Neròn*, «Estudios Classicos», 11 (1967), pp. 41-83.
- P. FEDELI, *Cicerone e Seneca*, «Ciceroniana», 12 2006, pp. 217-237.
- L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955.
- Q. FICARI, *Seneca educatore*, «Convivium», 3 (1931), pp. 379-394.
- J. G. FITCH, *Seneca*, Oxford 2008.
- S. FOIX, *Seneca, mentor de almas*, «Helmantica», 6 (1955), pp. 203-256.
- M. FOUCAULT, *L'écriture de soi*, in *Dits et écrits 1954-1988*, éd. établie sous la dir. de D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange, Paris 1983.
- M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, trad. it., Milano 2004².
- T. FRANK, *Storia di Roma*, 2 voll., trad. it., Firenze 1974.
- H. FREISE, *Die Bedeutung der Epikur-Zitate in den Schriften Senecas*, «Gymnasium», 96 (1989), pp. 532-556.
- K. GALINSKY, *Age of Augustus*, Cambridge 2005.
- J. L. GARCIA GARRIDO, *La filosofia de la education de Lucio Anneo Seneca*, Madrid 1969.
- J. L. GARCIA GARRIDO, *La fomación humana principal vocacion de L. A. Sèneca*, «Paedagogica historica», 10 (1970), pp. 80-110.
- J. A. GARZÓN BLANCO, *Los conceptos de «libertas», «pax» y «securitas» en la propaganda imperial romana*, in *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos: (Madrid, 23-28 de septiembre de 1991)*, Madrid 1994, pp. 175-181.
- B. GAULY, *Senecas Naturales Quaestiones: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, Munich 2004.
- M. GENTILE, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milano 1931.
- F. GIANCOTTI, *Il posto della biografia senechiana. Da quando e in che senso Seneca fu maestro di Nerone?*, «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 8 (1953), pp. 102-118.
- F. GIANCOTTI, *Saggio sulle tragedie di Seneca*, Roma-Napoli 1953.
- F. GIANCOTTI, *Cronologia dei dialoghi di Seneca*, Torino 1957.
- G. GIARDINA, *Per un inquadramento del teatro di Seneca nella cultura e nella società del suo tempo*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 4 (1964), pp. 171-180.

- O. GIGON, *Senecas Naturales Quaestiones*, in *Sénèque et la prose latine: neuf exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 14-18 août 1989*, entretiens préparés par Pierre Grimal, Genève 1991, pp. 313-339.
- J. GIOVACCHINI, *Épicure*, Paris 2008.
- M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, 2 voll, Torino 1964-1967.
- J. P. GLUCKER, *Antiochus and the late academy*, Gottingen 1978.
- V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Paris 1977³.
- J. B. GOURINAT, *Comment se détermine le «kathekon»? remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable*, «Philosophie Antique», 14 (2014), pp. 13-39.
- J. B. GOURINAT, *Ethics*, in *A companion to Marcus Aurelius*, ed. by M. Van Ackeren, Chichester 2012, pp. 420-436.
- J. B. GOURINAT, *Le stoïcisme*, Paris 2007.
- J. B. GOURINAT, *La «prohairesis» chez Épictète: décision, volonté ou «personne morale»?», «Philosophie Antique», 5 (2005), pp. 93-134.*
- J. B. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, Paris 2000.
- M. GRAVER, *Stoicism and Emotion*, Chicago-London 2007.
- M. GRAVER, *Therapeutic reading and senecas moral epistles*, Ph.D. Diss., Brown University, Providence 1996.
- M. GRIFFIN, *Seneca on society. A guide to De beneficiis*, Oxford 2013.
- M. GRIFFIN, *Philosophy for statesmen; Cicero and Seneca*, in *Antikes Denken - Moderne Schule. Beiträge zu den antiken Grundlagen unseres Denkens*, hrsg. von Schmidt Hans Werner, W. Peter. Heidelberg 1988, pp. 133-150.
- M. GRIFFIN, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford 1976.
- M. GRIFFIN, *Seneca on Cato's politics. Epistle 14.12-13*, «Classical Quarterly», 13 (1968), pp. 373-375.
- A. GRILLI, *Epicuro tra Seneca e Orazio*, «RIL», 132 (1998), pp. 39-51.
- A. GRILLI, *Epicureismo, stoicismo, letteratura*, Brescia 1992.
- A. GRILLI, *Seneca e l'ambiente stoico attorno a lui*, in *La storia, la letteratura e l'arte a Roma da Tiberio a Domiziano. Atti del convegno dell'Accademia Nazionale Virgiliana (Mantova 4-5-6-7 Ottobre 1990)*, a cura di G. Bernardi Perini, Mantova 1992, pp. 27-42.
- A. GRILLI, *Seneca ed Epicuro, fr: 522 Us.*, «Paideia», 12 (1957), pp. 337-338.
- A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Roma 1953.
- P. GRIMAL, *Seneca*, trad. it., Milano 2001.
- P. GRIMAL, *Le vocabulaire de l'interiorité dans l'oeuvre philosophique de Sénèque, La langue latine, langue de la philosophie*, ed. par P. Grimal, Rome 1992, pp. 141-160.
- P. GRIMAL, *Sénèque et le Stoïcisme Romain*, «ANRW» II 36.3 (1989), pp. 1962-1992.
- P. GRIMAL, *Anatomie d'une conversion*, «Augustinus», 32 (1987), pp. 75-78.
- P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978.
- P. GRIMAL, *Rhétorique, politique et philosophie dans le De ira de Sénèque*, «Revue des études latines», 53 (1975), pp. 57-61.
- P. GRIMAL, *Sénèque et la pensée grecque*, «Bulletin de l'Association G. Budé», (1966), pp. 317-330.
- N. GROSS, *Senecas Naturales Quaestiones*, Stuttgart 1989.
- A. GUILLEMIN, *Sénèque directeur d'ames, I, L'ideal*, «Revue des études latines», 30 (1952), pp. 202-219.
- A. GUILLEMIN, *Sénèque directeur d'ames, II, Son activité pratique*, «Revue des études latines», 31 (1953), pp. 215-234.
- A. GUILLEMIN, *Sénèque directeur d'ames, III, Les théories littéraires*, «Revue des études latines», 33 (1954), pp. 250-274.

- E. HACHMANN, *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*, Münster 1995.
- I. HADOT, *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romaine*, in *Congrès de Paris, Actes du VIIIe Congrès (Paris, 5-10 avril 1968)*, ed. par l'Association G. Budé, Paris 1969, pp. 347-353.
- I. HADOT, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014.
- I. HADOT, *L'école de Sextii*, pp. 1-39.
https://www.academia.edu/6245097/Lécole_des_Sextii.
- I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Torino 1998.
- P. HADOT, *Exercices spirituelles et philosophie antique*, Paris 1993².
- P. HADOT, *La citadelle intérieure*, Paris 1992.
- P. HADOT, *Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens*, «Revue internationale de philosophie», 178 (1991), pp. 205-219.
- R. J. HANKINSON, *Lucretius, Epicurus, and the logic of multiple explanations*, in *Lucretius: poetry, philosophy, science*, ed. by D. Lehoux, A. D. Morrison, A. R. Sharrock, Oxford 2013, pp. 69-96.
- P. R. HARDIE, *Lucretian multiple explanations and their reception in Latin didactic and epic*, in *Lucrezio, la natura e la scienza*, a cura di M. Beretta e F. Citti, Firenze 2008 pp. 69-96.
- E. A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it., Roma - Bari 1981.
- J. HELLEGOUARC'H, *L'impérialisme romain d'après l'oeuvre de Velleius Paterculus*, in *L'idéologie de l'impérialisme romain. Colloque de Dijon les 18 et 19 octobre 1972*, Paris 1974.
- J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin de relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972².
- H. HINE, *Interpretatio stoica of Senecan Tragedy*, in *Sénèque le tragique, Entretiens sur l'antiquité classique L, Vandoeuvres-Genève 1-5 septembre 2003*, Genève 2004, pp. 267-320, pp. 173-220.
- K. IERODIAKONOU, *The stoic division of philosophy*, «Phronesis», 38 (1993), pp. 57-74.
- P. INNOCENTI, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, a cura di M. Citroni, Pisa 2012, pp. 211-229.
- P. INNOCENTI, *Per una storia dell'epicureismo nei primi secoli dell'era volgare: temi e problemi*, «Rivista critica di storia della filosofia», 27 (1972), pp. 123-147.
- R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, *"Vivi nascosto": riflessi di un tema epicureo in Orazio, Ovidio, Seneca*, «Prometeus», 18 (1992), pp. 150-172.
- R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, *Seneca e Nerone: un giudizio del maestro sul giovane allievo*, «Prometeus», 14 (1988), pp. 71-80.
- H. U. INSTINSKY, *Sicherheit als politisches Problem des römischen Kaisertums*, Baden 1952.
- B. INWOOD, *Reading Seneca. Stoic philosophy at Rome*, Oxford 2005.
- B. INWOOD, *God and human knowledge in Seneca's Naturales Quaestiones*, in *Tradition of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, ed. by D. Frede and A. Laks, Leiden 2002, pp.119-117.
- B. INWOOD, *Reason and human action in early stoicism*, Oxford 1985.
- A. M. IOPPOLO, *Decreta e praecepta in Seneca*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, a cura di A. Brancacci, Napoli 2000, pp. 15-36.
- A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II e II secolo a.C.*, Napoli 1986.
- A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980.

- M. ISNARDI PARENTE, *Socrate e Catone in Seneca: il filosofo e il politico*, in *Seneca e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale Roma-Cassino (11-14 novembre 1998), a cura di P. Parroni, Roma 2000, pp. 215-225.
- M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Roma 1993.
- M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli 1992.
- J. JOPE, *Lucretius' Psychoanalytic Insight: His Notion of Unconscious Motivation*, «Phoenix», 37 (1983), pp. 224-238.
- F. X. KAUFMANN, *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, Berlin 2012².
- D. KONSTAN, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. I. Ramelli, Milano 2007, pp. 71-72.
- I. LANA, *La scuola dei sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie*, ed. par P. Grimal, Rome 1992, pp. 109-124.
- I. LANA, *Studi sull'idea della pace nel mondo antico*, Torino 1989.
- I. LANA, *La concezione della scienza e della tecnica a Roma da Augusto a Nerone*, vol. 2, Torino 1970.
- I. LANA, *Lucio Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Torino 1964.
- I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955.
- I. LANA, *Sextiorum nova et romani roboris secta*, «Rivista di filologia e istruzione classica», 31 (1953), pp. 1-26 e pp. 209-234.
- I. LANA, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Torino 1952.
- R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*, trad. it., Rome-Bari 1991.
- A. LA PENNA, *Libertas e securitas*, «Belfagor», 27 (1962), pp. 226-228.
- V. LAURAND, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris 2014.
- V. LAURAND, *L'articulation entre loi universelle et loi naturelle à partir du débat entre Diogène de Babylone et Antipater de Tarse («De Officiis», III)*, «Melanges de l'Université Saint-Joseph», 61 (2008), pp. 435-452.
- V. LAURAND, *La politique stoïcienne*, Paris 2005.
- V. LAURAND, *Le vocabulaire des stoïciens*, Paris 2002.
- V. TIETZE LARSON, *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome*, «Illinois Classical Studies», 27 (1992), pp. 49-56.
- J. M. LE BLOND, *Eulogos et l'argument de la convenance chez Aristote*, Paris 1938.
- R. LEFEBVRE, *Représentation, lumière, conscience chez les stoïciennes*, «Revue des Études Grecques», 120 (1997), pp. 469-483.
- C. LÉVY, *Philosophie et rhétorique à l'époque hellénistique: quelques remarques*, in *Colloque «Charmer, convaincre: la rhétorique dans l'histoire»: actes du 24^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4 et 5 octobre 2013*, éd. par J. Jouanna, L. Pernot, M. Zink, Paris 2014, pp. 69-81.
- C. LÉVY, *Existe-t-il un instinct social dans l'épicurisme?*, in *Pouvoirs des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan: hommages au professeur Paul Marius Martin*, textes rassemblés et éd. par O. Devillers et J. Meyers, Leuven 2009, pp. 61-76.
- C. LÉVY, *Les scepticismes*, Paris 2008.
- C. LÉVY, *Sénèque et la circularité du temps*, in *L'ancienneté chez les Anciens*, études rassemblées par B. Bakhouché. Montpellier 2003, 2 vol., pp. 491-509.
- C. LÉVY, *Lucrece et les Stoïciens, Présence de Lucrece: actes du colloque tenu à Tours, 3-5 décembre 1998*, textes réunis et présentés par R. Poignault, Tours 1999, pp. 87-98.
- C. LÉVY, *Les philosophies hellénistiques*, Paris 1997.
- C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992.

- F. LO MORO, *Seneca ed Epicuro. Memoria e religione nel De beneficiis*, «Studi Urbinati», 50 (1976), pp. 257-280.
- A. A. LONG, *Greek models of mind*, Cambridge-London, 2015.
- A. A. LONG, *Stoic studies*, Cambridge 1996.
- A. A. LONG, *La filosofia ellenistica*, trad. it., Bologna 1989.
- A. A. LONG, *The Stoic distinction between truth and the true*, in *Les Stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, dir. par J. Brunschwig, Paris 1978, pp. 297-315.
- S. LÓPEZ MOREDA, «Beatitudo», «tranquillitas» y «securitas»: el sesgo político de los «exempla» de Valerio Máximo, in *Actas del XI Congreso español de estudios clásicos: (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003)*, ed. por J. F. G. Castro et al., Madrid 2005, pp. 911-918.
- E. MALASPINA, *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in *Sénèque le tragique, Entretiens sur l'antiquité classique L, Vandoeuvres-Genève 1-5 septembre 2003*, Genève 2004, pp. 267-320.
- E. MALASPINA, *La teoria politica del De clementia: un inevitabile fallimento?*, in *Seneca uomo politico e l'età dei Claudio e Nerone, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, a cura di A. De Vivo e E. Lo Cascio, Bari 2003, pp. 139-157.
- E. MALASPINA, *Seneca e Cicerone epistografo in due convegni*, «Aufidus», 32 (1997), pp. 141-152.
- K. MANNING, *School philosophy and popular philosophy in roman empire*, «ANRW», II 36.7 (1994), pp. 4995-5026.
- P. MANTOVANELLI, *Patologia del potere. Studi sulle tragedie di Seneca*, Bologna 2014.
- C. MARCHESI, *Seneca*, Messina-Milano 1934².
- G. MARCHIANO, *La vitalità dell'ideale etico-educativo nello stoicismo di Seneca*, Napoli 1934.
- R. MARINO, *Ad Lucilium Epistola 85*, Palermo 2005.
- A. M. MARCOSIGNORI, *Il concetto di virtus tragica nel teatro di Seneca*, «Aevum», 34 (1960), pp. 217-233.
- F. MARTINAZZOLI, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze 1945.
- D. J. MASTRONADE, *Seneca's Oedipus. The drama in the word*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 101 (1970), pp. 291-315.
- S. MASO, *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova 1999.
- G. MAURACH, *Seneca: Leben und Werk*, Darmstadt 2000.
- G. MAZZOLI, *Error e culpa nelle tragedie di Seneca*, «Aevum», 10 2010, pp. 321-331.
- G. MAZZOLI, *Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel De beneficiis di Seneca*, in *Munus quaesitum meritis: homenaje a Carmen Codoñer*, eds. G. H. Andrés, J. C. F. Corte, eds. Salamanca 2007, pp. 585-594.
- G. MAZZOLI, *Un'immagine senecana: il sapiens come generis humani paedagogus*, «Paideia», 60 (2005), pp. 195-207.
- G. MAZZOLI, *Demifisticazione del mito e mitizzazione della storia nello stoicismo di Seneca*, in *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, a cura di Marcella Guglielmo e Gian Franco Gianotti, Alessandria 1997, pp. 149-153.
- G. MAZZOLI, *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15 (1997), pp. 79-91.
- G. MAZZOLI, *Guerra e pace in Seneca*, in *La pace nel mondo antico, Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 9-10-11 aprile 1990)*, éd. R. Uglione, Torino 1991, p. 211-226.
- G. MAZZOLI, *Il gioco delle parti: un tema gnomico senecano e le sue ridondanze metateatrali*, «Quaderni di cultura e di tradizione classica», VIII (1990), pp. 87-100.

- G. MAZZOLI, *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista storica italiana», (96) 1984, pp. 953-1000.
- G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Varese - Milano, 1970.
- M. MESSINA, *La securitas in Seneca*, tesi di laurea diretta da Italo Lana, Torino 1990/91.
- A. MICHEL, *Tacito e il destino dell'impero*, Torino 1973³.
- P. MIGLIORNI, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana: Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Frankfurt am Main 1997.
- P. MITSIS, *The institutions of Hellenistic philosophy*, in *A companion to the Hellenistic world*, ed. by A. Erskine, Oxford 2003, pp. 464-476.
- A. MOMIGLIANO, *Seneca between political and contemplative life*, in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 239-365.
- R. C. MONTI, *Lucretius on greed, political ambition and society: de rer. nat III 59-86*, «Latomus», 40 (1981), pp. 48-66.
- M. MONTINARI, *La metafisica nel pensiero di Seneca*, Napoli 1937.
- A. L. MOTTO, *Further essays on Seneca*, Frankfurt 2001.
- A. L. MOTTO, J. R. CLARK, *Seneca a critical Bibliography 1900-1980*, Amsterdam 1989.
- L. A. MOTTO, *The idea of progress in senecan thought*, «Classical Journal», 79 (1984), pp. 225-240.
- L. A. MOTTO, J. R. CLARK, *Paradoxum Senecae: the Epicurean stoic*, «Classical Weekly», 62 (1968), pp. 37-42.
- R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Milano 2012².
- C. MORESCHINI, *Cicerone filosofo fonte di Seneca?*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 19 (1977), pp. 527-534.
- B. MORTUREUX, *Les ideux stoiciens et les premières responsabilités politiques: le De clementia de Sénèque*, «ANRW», II 36, 3 (1973), pp. 1639-1685.
- P. MUDRY, *Ratio et coniectura dans les textes médicaux latins*, in *Body, disease and treatment in a changing world*, ed. by D. Langslow, B. Maire, Lausanne 2010, pp. 337-347.
- P. MUDRY, *Medicina, soror philosophiae: regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005)*, réunis et éd. par B. Maire, Lausanne 2006.
- P. MUDRY, *Le jeu de la nature et du hasard : la construction du savoir médical dans le traité de Celse. Actes du colloque «Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques» 12-13 mai 2000*, éd. par M. Courrènt et J. Thomas, Perpignan 2001, pp. 57-69.
- P. MUDRY, *Celso e la medicina nel mondo greco-romano*, in *La cultura materiale antica: aspetti, problemi e spunti per la scuola d'oggi. Atti del Corso d'aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino, Lugano 17-18-19 ottobre 1996*, a cura di G. Reggi, Lugano 1999, pp. 163-177.
- P. MUDRY, *L'orientation doctrinale du De medicina de Celse*, «ANRW», II 37, 1 (1994), pp. 800-818.
- P. MUDRY, *La déontologie médicale dans l'Antiquité grecque et romaine*, «Revue médicale de la Suisse romande», 106 (1986), pp. 3-8.
- P. MUDRY, *La préface du De Medicina de Celse. Texte, traduction, commentaire*, Lausanne 1982.
- P. MUDRY, *Medicus amicus. Un trait romain dans la médecine antique*, «Gesnerus», 37 (1980), pp. 17-20.
- A. MUÑOZ ALONSO, *El conocimiento en Séneca*, in *Estudios sobre Seneca, octava semana española de filosofía*, a cura di P. Esquenet, Madrid 1966.
- M. NATALI, *Tra stoicismo e platonismo. Concezione della filosofia e del fine ultimo*

- dell'uomo in Seneca, «Rivista di filosofia neoscolastica», 86 (1994), pp. 427-447.
- S. NICOLOSI, *Responsabilità morale e coscienza del peccato nella più antica speculazione greca*, «Sicorum Gymnasium», 31 (1978), pp. 347-375.
- E. NOTARO, *La presenza di Teofrasto ed Epicuro in alcuni passi della meteorologia lucreziana*, «Vichiana», 9 (2007), pp. 197-212.
- F. OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des stoiciens*, réed. Versanne 2002.
- A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926.
- T. O'KEEFE, *Would a community of wise epicureans be just?*, «Ancient philosophy», 21 (2001), pp. 133-146.
- P. PARRONI, *Seneca. Ricerche sulla natura*, a cura di P. Parroni, Milano 2002.
- P. PARRONI, *Seneca e l'autarkeia del sapiens*, in *Mousa: scritti in onore di Giuseppe Morelli*, a cura di P. D'Alessandro, Bologna 1997, pp. 309-313.
- C. PASCAL, *La religione di Seneca e il pensiero epicureo*, «RIL» 39 (1906), pp. 471-476.
- M. PERA, *The role and value of rhetoric in science*, in *Persuading science. The art of scientific rhetoric*, ed. by M. Pera, W. R. Shea, Canton 1991, pp. 29-54.
- J. PERRET, *L'amour de l'argent, l'ambition, et la crainte de la morte*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris 1940, pp. 277-284.
- G. PIRE, *Stoïcisme et pédagogie: de Zenon a Marc-Aurel, de Sénèque a Montaigne et a J. J. Rousseau*, Paris 1958.
- A. PITET, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, I, Paris 1935.
- M. POHLENZ, *La Stoa, storia di un movimento spirituale*, a cura di G. Reale, trad. it., Milano 2005 (rist. trad. it. Firenze 1967).
- J. G. F. POWELL, *Cicero the philosopher: twelve papers*, Oxford 1996.
- G. POZZO, *Il problema morale in Seneca e in Marco Aurelio*, «Giornale di Metafisica», 12 (1957), pp. 729-734.
- K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Graz 1953.
- F. PROST, *Consolation et psychologie dans la «Consolation à Polybe» de Sénèque*, «Itaca», 28-29 (2012-2013), pp.133-145.
- F. PROST, *Ariston et Hérillos chez Cicéron*, in *Vestigia notitiae: scritti in memoria di Michelangelo Giusta*, a cura di E. Bona, C. Lévy, G. Magnaldi. Alessandria, 2012, pp. 13-23.
- F. PROST, *Pyrrhon chez Cicéron*, «Vita Latina», 183-184 (2011), pp. 33-53.
- F. PROST, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Paris 2004.
- F. PROST, *Aspects de la critique cicéronienne de l'épicurisme en De finibus 2*, «Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica», 2 (2003), pp. 87-111.
- P. RABBOW, *Seelenführung, method der exerzitiien in der Antike*, Munchen 1954.
- R. RACANELLI, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi nelle relazioni nel De Beneficiis di Seneca*, Palermo, 2010.
- R. RADICE, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000.
- P. RAMONDETTI, *Adfectus e moderazione nei dialoghi di Seneca: spunti di riflessione tra apatheia e metropatheia*, in *Il latino dei filosofi a Roma antica*, Atti della V giornata ghisleriana di filologia classica, Pavia 12-13 Aprile 2005, a cura di F. Gasti, Como 2006.
- G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano 2004.
- G. REALE, *Storia della filosofia antica, IV: Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1984.
- T. REINHARDT, *To See and To Be Seen: on Vision and Perception in Lucretius and Cicero*, in *Roman Reflections: Essays on Latin Philosophy*, ed. by K. Volk, G. Williams, forthcoming with OUP USA.

- https://www.academia.edu/12015022/To_See_and_To_Be_Seen_on_Vision_and_Perception_in_Lucretius_and_Cicero
- T. REINHARDT, *Rhetoric and knowledge*, in *A companion to Greek rhetoric*, ed. by Ian Worthington, Oxford 2007, pp. 365-377.
- T. REINHARDT, *The language of Epicureanism in Cicero: the case of atomism*, in *Aspects of the language of Latin prose*, ed. by T. Reinhardt, M. Lapidge & J. N. Adams. Oxford 2005, pp. 151-177.
- T. REINHARDT, *Readers in the underworld: Lucretius, De rerum natura 3.912-1075*, «The Journal of Roman Studies», 94 (2004), pp. 27-46.
- J. G. REYDAMS-SCHILS, *Authority and agency in Stoicism*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 51/2 (2011), pp. 296-322.
- J. G. REYDAMS-SCHILS, *The roman stoics: self, responsibility and affection*, Chicago 2005.
- J. G. REYDAMS-SCHILS, *La vieillesse et les rapports humains dans le stoïcisme romain*, in *L'ancienneté chez les Anciens*, études rassemblées par B. Bakhouché, Montpellier 2003, pp. 481-489.
- J. G. REYDAMS-SCHILS, *Human bonding and oikeiosis in Roman Stoicism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 221-251.
- J. M. RIST, *Seneca and stoic orthodoxy*, «ANRW» II 36, 3 (1989), pp. 1993-2012.
- J. M. RIST, *Stoic philosophy*, Cambridge 1969.
- G. ROSKAM, *Live unnoticed (λάθε βιώσας): on the vicissitudes of an epicurean doctrine*, Leiden-Boston 2007.
- A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, 2 voll., Torino 1952.
- J. L. GARCIA RUA, *El sentido de la interioridad en Seneca*, Granada 1976.
- D. RUSSEL, *Virtue as likeness to God in Plato and Seneca*, «Journal of Philosophy», 42 (2004), pp. 241-260.
- F. SABATO, *Tecum fugis: riscrittura senecana di un modulo poetico*, «Invigilata Lucernis», 28 (2006), pp. 227-235.
- F. H. SANDBACH, *The stoics*, London 1975.
- G. SANDERS, *Securus, échos épigraphiques d'une assurance dite "d'après-mort"*, «Latomus», 226 (1994), pp. 841-862.
- G. SCARPAT, *Attendere la morte o anticiparla*, Brescia 2007.
- G. SCARPAT, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965.
- A. SCHIESARO, *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge 2003.
- A. SCHIESARO, *Passion, reason and knowledge in Seneca's tragedies*, in *The passions in Roman thought and literature*, ed. by S. Morton Braund and C. Gill, Cambridge 1997, pp. 89-111.
- A. SCHIESARO, *Seneca's Thyestes and the morality of tragic furor*, in *Reflections of Nero: culture, history, and representation*, ed. by J. Elsner, J. Masters, Chapel Hill 1994, pp. 196-210.
- A. SCHIESARO, *Ratio vestigia monstrat. Alcuni modi dell'analogia nel quinto libro di Lucrezio*, «Quaderni di storia», 30 (1989), pp. 119-131.
- M. SCHOFIELD, *The stoic approaches to justice*, in *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, ed. by A. Laks, M. Schofield Cambridge 1995, pp. 191-212.
- P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrece*, Amsterdam 1970, pp. 288-290.
- A. SCHRIMM-HEINS, *Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 34 (1990), pp. 123-

213.

K. O. SCHMIDT, *Seneca, der lebensmeister. Deseins-überlegenheit durch gelassenheit: ein brevier*, Ergolding 1994.

D. SEDLEY, *Philodemus and the decentralization of philosophy*, «Cronache ercolanesi», 33 (2003), pp. 31-41.

D. SEDLEY, *Stoicism*, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E. Craig, London 1998, pp. 141-161.

M. SEITA, *Anneo Sereno. Un uomo in crisi nell'età di Nerone*, «Paideia», 40 (1985), pp. 7-23.

W. Y. SELLAR, *The roman poets of the republic*, Oxford 1881.

A. SETAIOLI, *Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments*, «International Journal of the Classical Tradition», (13) 2007, pp. 333-368.

A. SETAIOLI, *Seneca e Cicerone*, in *Aspetti della fortuna di Cicerone. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas: Arpino, 10 maggio 2002*, a cura di E. Narducci, Firenze 2003, pp. 55-77.

A. SETAIOLI, *Seneca e i greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988.

A. SETAIOLI, *Seneca e lo stile*, «ANRW», II 32, 2 (1985), pp. 776-858.

J. SCOTT, *The Ethics of the Physics in Seneca's Natural Questions*, «The classical Bulletin», 75 (1999), pp. 55-68.

R.W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics. An introduction to hellenistic philosophy*, London 1996.

R. SORABJI, *Moral Conscience through the ages*, Oxford 2014.

R. SORABJI, *Graeco-Roman origins of the idea of moral conscience*, «Studia Patristica» 44 (2010), pp. 361-83.

M. SORDI, *La pace nel mondo antico*, Milano 1985.

M. SPANNEUT, «*Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne », *ANRW* 1994, II.36.7, p. 4641-4717.

E. SPINELLI, *Scetticismi antichi a confronto*, «Paradigmi», 62 (2003) pp. 313-341.

E. SPINELLI, *Il doppio fine dello scettico: fra esercizio del 'logos' e cedimento al 'pathos'*, in *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Urbino, 26-29 aprile 2001*, a cura di P. Venditti, Firenze 2003, pp. 320-328.

E. SPINELLI, *Le affezioni dell'anima: psicopatologia e riflessione morale nel mondo greco: (da Democrito a Crisippo)*, «Bollettino della società filosofica italiana», 159 (1996), pp. 39-54.

E. SPINELLI, *Ancient Stoicism, «robust epistemology», and moral philosophy*, in *Thinking about causes: from Greek philosophy to modern physics*, ed. by P. Machamer and G. Wolters, Pittsburgh 2007, pp. 37-46.

L. STEFANINI, *Il problema morale nello stoicismo e nel cristianesimo*, Torino 1926.

P. STROHM, *Conscience: A Very Short Introduction*, Oxford 2011.

G. STRIKER, *The role of oikeiosis in stoic ethics*, «Oxford studies in ancient philosophy», 1 (1983), pp. 145-167.

GUY G. STROUMSA, *La fine del sacrificio: le trasformazioni religiose della tarda antichità*, trad. it., Torino 2006.

H. TARRANT, *Scepticism or Platonism*, Cambridge 1985.

P. THÉVENAZ, *L'interiorité chez Sénèque*, in AA. VV., *Mélanges offerts à Max Niedermann à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Genève 1972, pp. 189-194.

T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970.

- C. TORRE, *Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico*, «Montesquieu», 4 (2012), pp. 1-29.
- C. TORRE, *Seneca tragico vs. Seneca filosofo. Nuovi approcci a una vecchia querelle*, in *La filosofia a teatro*, a cura di A. Costazza, Milano 2009, pp. 41-61.
- C. TORRE, «*Alia temptanda est via*»: alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei «due» Seneca (morale e tragico), «Acme», 60/1 (2007), pp. 37-84.
- C. TORRE, *La concezione senecana del sapiens: le metamorfosi animali*, «Maia», 47 (1995), pp. 349-369.
- F. TOULZE-MORISSET, *Le mythe de la connaissance ou la construction de la pensée scientifique dans les «Questions Naturelles» de Sénèque*, «Pallas», 78 (2008), pp. 111-131.
- V. TSOUNA, *Rationality and the fear of death in epicurean philosophy*, «Rhizai», 3 (2006), pp. 79-117, qui pp. 80-81; J. Warren, *Facing death: Epicurus and his critics*, Oxford 2004.
- A. TRAINA, *Observatio sui: sul linguaggio dell'interiorità nel "De Tranquillitate animi" di Seneca*, in AA. VV., *Concentus ex dissonis: scritti in onore di Aldo Setaioli*, a cura di C. Santini, Napoli 2006.
- A. TRAINA, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴.
- P. TREMOLI, *L'ultimo rapporto tra Seneca e Nerone*, Trieste 1973.
- R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles 1967.
- J. USCATESCU, *Seneca y la idea del hombre*, «Rassegna di Filosofia», 23 (1964).
- M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989.
- P. VEYNE, *Seneca*, trad. it., Bologna 1999.
- P. VEYNE, *La società romana*, trad. it., Roma-Bari 1990.
- E. VIMERCATI, *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.
- E. VIMERCATI, *Il pensiero filosofico-politico di Panezio: ipotesi per una sua ricostruzione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 92/3-4 (2000), pp. 386-423.
- J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.
- A. J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris 1961.
- D. VOTTERO, *Seneca e la natura*, in *Atti del convegno nazionale di studi: l'uomo antico e la natura: Torino 28-29-30 aprile 1997*, a cura di R. Uglione, Torino 1998, pp. 291-303.
- D. VOTTERO, *Fonti e dossografia nelle Naturales quaestiones di Seneca*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle arti», 61 (1987-1988), pp. 5-42.
- D. VOTTERO, *Note sulla lingua e lo stile delle Naturales Quaestiones di Seneca*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 119 (1985), pp. 61-86.
- D. VOTTERO, *La grafia dei termini di origine greca nelle opere filosofiche di Seneca*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 108 (1974), pp. 311-339.
- J. WARE, *Moral progress and divine power in Seneca and Paul*, in AA. VV., *Passions and moral progress in Greco-Roman thought*, edited by J. T. Fitzgerald, Abingdon 2008, pp. 267-283.
- C. WALDE, *Paesaggi, oracoli e sogni. Per un'interpretazione del prologo dell'Oedipus (vv. 1-109)*, in *Ibo, ibo qua praerupta protendit iuga/meus Cithaeron. Paesaggi, luci e ombre nei prologhi senecani. Incontri sulla poesia latina di età imperiale (IV)*, a cura di L. Landolfi, Bologna 2012, pp. 71-94.
- M. WARNER, *Philosophical Finesse: Studies in the Art of Rhetorical Persuasion*, Oxford 1989.
- J. WARREN, *Ancient atomists on the plurality of worlds*, «The classical quarterly», 54 (2004), pp. 354-365.
- G. WATSON, *The stoic theory of knowledge*, Belfast 1966.

- J. WILDBERGER, *Seneca. De ira - Über die wut: Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 2007.
- J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa: der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin - New York 2006.
- J. WILDBERGER, *Seneca and the Stoic theory of cognition: some preliminary remarks*, in *Seeing Seneca whole: perspectives on philosophy, poetry, and politics*, ed. by K. Volk, G. D. Williams, Leiden 2006, pp. 75-102.
- G. D. WILLIAMS, *The cosmic viewpoint. A study of Seneca's Natural questions*, New York 2012.
- C. WIRSZUBSKI, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra repubblica e impero*, Bari 1957.
- K. VOGT, *Appearances and assent: sceptical belief reconsidered*, «Classical Quarterly», 62/2 (2012), pp. 648-663.
- K. VOGT, *Law, reason, and the cosmic city: political philosophy in the early Stoa*, Oxford 2008.
- K. VOGT, *Anger, present injustice and future revenge in Seneca's «De ira»*, in *Seeing Seneca whole: perspectives on philosophy, poetry, and politics*, ed. by K. Volk, G. D. Williams, Leiden 2006, pp. 57-74.
- G. ZAGO, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna 2012.
- M. A. ZAGDOUN, *Problèmes concernant l'oikeiosis stoïcienne*, in *Les stoïciens*, éd. par J. B. Gourinat, Paris 2005, pp. 319-334.
- M. A. ZAGDOUN, *La philosophie stoïcienne de l'art*, Paris 2000.
- M. ZAMBRANO, *Seneca*, Milano 1998.
- G. ZAMPAGLIONE, *L'idea della pace nel mondo antico*, Torino 1967.
- E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 6 voll., trad. it, Firenze 1950-1974.

Abstract

Abstract (Italiano)

La presente ricerca ricostruisce dal punto di vista storico-filosofico e concettuale il valore della nozione di *securitas* in Seneca con l'obiettivo di mostrare la centralità del concetto e l'organicità del suo svolgimento nell'ambito della riflessione filosofica del pensatore Romano. Vengono pertanto esaminate le dimensioni interiore ed esteriore della nozione nella loro relazione di reciproca implicazione: da un lato la *securitas* viene studiata con riferimento alla dimensione psicologica interiore del soggetto nel contesto del progresso morale, dall'altro, se ne prendono in considerazione gli effetti quanto alla dimensione dei rapporti sociali nel contesto imperiale. La nozione di *securitas* è analizzata anche con riferimento allo statuto epistemologico delle *Naturales Quaestiones* per indagare il rapporto che l'uomo intrattiene col mondo dei fenomeni naturali attraverso la scienza. Si è inoltre esaminato il concetto all'interno della relazione tra opera filosofica e opera tragica (in particolare l'*Oedipus*), suggerendo la presenza degli assunti etici della *securitas* a livello poetico nel loro senso rovesciato e determinanti perciò una poetica dell'incertezza. Contrariamente all'interpretazione più ricorrente secondo cui la riflessione etica senecana sarebbe focalizzata sul ripiego su se stessi, la ricerca mostra come gli aspetti etici che si concentrano sulla dimensione interiore, siano in realtà finalizzati alla sfera esteriore. La relazione tensiva col mondo, che emerge dallo studio della nozione di *securitas*, risente anche del rapporto di Seneca alla tradizione filosofica precedente e ha permesso di chiarire la sua posizione rispetto alla tradizione stoica cui appartiene, nonché rispetto alle influenze filosofiche (Lucrezio, Cicerone, Celso) e ideologiche (Velleio Patercolo) cui è permeabile.

Abstract (Français)

La recherche reconstruit la valeur de la notion de *securitas* d'un point de vue conceptuel et de l'histoire de la philosophie dans le but de montrer la centralité du concept et la cohérence de son développement dans la réflexion philosophique de Sénèque. A cette fin les dimensions intérieure et extérieure de la notion sont examinées dans leur relation d'implication mutuelle: premièrement la *securitas* est étudiée par rapport à la dimension psychologique interne du sujet dans le contexte du progrès moral, deuxièmement, elle est étudiée par rapport à la relation à autrui dans le contexte de la société impériale. La notion de *securitas* est également analysée en référence au statut épistémologique des *Naturales Quaestiones* pour étudier la relation que l'homme entretient avec le monde des phénomènes naturels grâce à la science. En outre on a examiné le concept à l'intérieur de la relation entre œuvre philosophique et œuvre tragique (*Oedipus*), suggérant la présence des postulats de l'éthique de la *securitas* dans leur sens inversé au niveau poétique, qui déterminent donc une poétique de l'incertain. Contrairement à l'interprétation la plus commune selon laquelle la réflexion éthique de Sénèque est focalisée sur le repli sur soi-même, la recherche montre que la présence du focus sur la dimension intérieure, vise finalement à des objectifs éthiques concernant la sphère extérieure. Ce qui ressort en outre de l'étude de la notion de *securitas* est une relation avec le monde que l'on peut décrire comme tendue. Ce caractère tendu de la relation au monde, ressort du rapport à la tradition philosophique précédente et nous a permis de clarifier la position de Sénèque à la tradition stoïcienne à laquelle il appartient, ainsi que son attitude par rapport aux autres influences philosophiques (Lucrèce, Cicéron, Celse) et idéologiques (Velleius Paterculus) aux quelles il est perméable.

Abstract (English)

This research reconstructs the value of the concept of *securitas* in Seneca's thought with the aim to show its centrality and the organic nature of its development both from a conceptual point of view and from the point of view of the history of ideas. Therefore the interior and the exterior dimensions of the notion and their mutual implications are analyzed: *securitas* is examined in its interior psychological dimension in the context of moral progress, subsequently the importance of the concept is taken into account in connection with social relations in the imperial context. The epistemological questions of the notion in *Naturales Quaestiones* are also studied in order to investigate the relationship that man entertains with the world of natural phenomena through science. Furthermore *securitas* was examined within the relationship between philosophical and dramatic works (especially *Oedipus*), suggesting the presence of ethical assumptions of *securitas* in their inverted sense on a poetic level and allowing us to describe Seneca's poetic as a poetic of uncertainty. Contrary to the most common interpretation of senecan ethics as focused on the withdraw into one's self, the research shows that the ethical aspects which focus on the interior dimension become part of relating to the outside world as well. The tense relationship with the world, which emerges from the study of the concept of *securitas*, can also be linked to the way Seneca deals with previous philosophical tradition and have contributed to clarify his position with respect to the Stoic tradition to which he belongs, as well as with respect to other philosophical (Lucretius, Cicero, Celsus) and ideological (Velleius Paterculus) influences which are present in his works.

Position de thèse

La bibliographie critique sur la notion de *securitas* chez Sénèque est très limitée. Les quelques études menées sur ce sujet traitent de la question de façon expéditive et asystématique, aboutissant à des conclusions discordantes. Elles abordent la question principalement du point de vue eudaimonistique, sans en considérer les implications politiques, idéologiques ou éthico-sociales. Un aperçu de la bibliographie critique montre comment demeure irrésolue la question de la potentielle polyvalence du concept, dont on ne trouve pas un correspondant grec convaincant et dont on ne comprend pas le rapport avec d'autres notions psychologiques telles que la *tranquillitas*. Il apparaît également problématique le fait que Sénèque utilise ce même concept dans le domaine de sa réflexion politique et sociale.

La recherche vise donc à reconstruire la valeur de la notion de *securitas* d'un point de vue conceptuel et de l'histoire de la philosophie dans le but de montrer la centralité du concept et la cohérence de son développement dans la réflexion philosophique de Sénèque.

Afin de vérifier cette hypothèse, la recherche commence à partir du repérage des occurrences du terme *securitas* pour être en mesure d'identifier la constellation terminologique qui le concerne et donc les concepts complémentaires ou ses opposés et pouvoir en analyser les ambiguïtés et les contradictions. Bien sûr, ce point de départ a influencé également le choix des sources et des matériaux de reconstruction du problème. Il n'a pas donc été possible de faire une étude détaillée de tous les écrits de Sénèque, cependant, la recherche a conduit à l'étude de la plupart d'entre eux, y compris les *Naturales Quaestiones* et les tragédies (en particulier l'*Oedipus*), ces derniers travaux souvent négligés par les études dans le domaine de la philosophie.

Le repérage des occurrences nous a conduit tout d'abord à détecter la présence d'éléments épicuriens autour de l'idée de *securitas* chez Sénèque. Nous avons donc estimé approprié d'analyser d'abord la doctrine de la sécurité dans l'épicurisme. Nous avons pu constater que les éléments les plus caractéristiques de la doctrine épicurienne de la sécurité extérieure étaient également présents dans la réflexion de Sénèque. Cependant, nous avons pu tracer autour de l'idée de la sécurité extérieure élaborée par Sénèque - suivant les préceptes épicuriens - une adaptation de celle-ci au cadre de la pensée stoïcienne. La recherche de la sécurité extérieure semble pouvoir être comprise

en relation aux *κατήκοντα*: ces actions convenables pratiquées par les aspirants sages qui, à la poursuite de l'idéal d'une vie conforme à la nature, opèrent leurs choix dans le domaine des choses préférables. Ils s'évertuent à faire les choix les plus appropriés en optant pour une attitude prudente et de retrait, sur la base d'une estimation des circonstances. La recherche d'un bien extérieur comme celui de la sécurité fait aussi partie des actions que le sage pratique avec réserve. Complémentaire à la notion de réserve (*ὑπεξαίρεσις*) est la notion de renversement (*περιτροπή*). Selon le mode de fonctionnement de la réserve, la sécurité extérieure est quelque chose qui peut être recherchée, mais dont l'espérance d'obtention est liée au *deo volente*. Ainsi, l'individu n'est pas soumis à la frustration s'il n'arrive pas à satisfaire son impulsion première à se protéger. En outre, le renversement permet de concevoir le retrait dans lequel la sécurité doit être trouvée, comme une solution à laquelle nous ne sommes pas forcés, mais au contraire selon sa dimension constructive. Cette analyse nous a conduit à nous demander pour quelles raisons l'Auteur romain a préféré recourir à Épicure dans son discours sur la sécurité extérieure alors qu'il aurait pu utiliser les concepts stoïciens développés à cet égard, notamment le phénomène affectif de nature normative, c'est à dire la passion raisonnable (*εὐπάθεια*) de la circonspection (*εὐλάβεια*). Dans la troisième partie du premier chapitre, nous avons essayé de répondre à cette question en analysant le rapport de Sénèque à la tradition philosophique précédente, plus spécifiquement, son rapport à la lecture et à l'écriture, en tant que méthode d'élaboration des doctrines philosophiques. Par conséquent, nous avons jugé approprié de suggérer l'adoption de la catégorie historiographique d'éclectisme appliquée à une pensée perçue dans sa cohérence pour pouvoir mieux décrire le *modus operandi* philosophique de Sénèque. Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé la valeur de *securitas* intérieure dans la réflexion sénèqueienne. Au sujet de cette dimension de la stabilité, la question du retrait revêt un sens plus large et constant : il apparait conçu en fonction de l'importance accordée au perfectionnement de celui qui aspire à la sagesse. Le retrait ne semble pas constituer une priorité exclusivement instrumentale, mais plutôt substantielle. En outre, la politisation du retrait, c'est à dire sa conception en tant que moment éthique et contemplatif où l'amélioration individuelle est possible, peut être comprise à l'intérieur de la priorité accordée au développement éthique individuel. Le but étant de pouvoir entreprendre un engagement social et civil approprié, qui est basé sur la possibilité de gérer correctement les représentations. Le travail de clarification et de vérification des représentations fait partie de la dynamique du progrès moral. Nous

avons donc examiné la dynamique du progrès moral, les différentes étapes de l'appropriation et de la gestion des représentations et des stratégies que Sénèque élabore à ce propos. L'analyse de la *securitas* dans le contexte du progrès moral a été confrontée à la conception du progrès moral qu'on retrouve chez Épictète. Cette analyse nous a permis de prendre position sur les questions de terminologie, et donc conceptuelles, de la notion: le correspondant grec du terme, l'interprétation de la morphologie du *sine-cura*, la relation entre *securitas* et *tranquillitas*. Il a été également possible de détecter que la stabilité intérieure est opposée surtout à un certain type de passions, en particulier celles qui sont *ex malis opinatis* : la douleur et la peur, auxquelles nous pouvons ajouter les passions sociales comme la colère et l'ambition. L'analyse de la *securitas* par rapport à la question du mal et plus spécifiquement par rapport à la *mala conscientia* a permis de mettre en lumière la fluidité du concept. À la stabilité intérieure correspond la sécurité extérieure. Sénèque présente la *bona conscientia* comme un impératif moral, un stratagème pour empêcher le mal endémique à travers la description de son opposé, la *mala conscientia*, ce qui implique une sorte de principe de justice implicite à l'acte même du mal. L'impératif de la *bona conscientia* est fondé d'une part sur la conception de la conscience telle qu'elle est pensée dans l'épicurisme - une autorité intérieure observatrice d'elle-même - d'autre part il se base sur la conception stoïcienne de la justice qui existe *per se* et qui est intériorisée chez l'homme selon la nature universelle. La *securitas* est strictement liée à la *bona conscientia* et c'est grâce à celle-ci qu'on arrive à bien penser et donc à bien agir, c'est à dire à réaliser une vie paisible, à l'abri des dangers pour nous-mêmes et pour les autres. Une correspondance peut être établie entre cette dynamique et son développement dans l'œuvre tragique, où Sénèque montre les conséquences psychologiques du crime sur celui qui s'en rend coupable. De cette façon, le postulat éthique de la *securitas* trouve une résonance et un sens complémentaires dans la poétique de l'œuvre tragique. Nous avons donc pu supposer que la parole poétique ne naitrait pas des passions se mettant en contradiction avec toutes les affirmations stoïciennes de la prose, mais plutôt d'une dimension de suspension que l'on peut appliquer aux personnages tragiques. La valeur symbolique-morale première de ces personnages est d'être impliquée dans le mal : cela préjuge de la façon dont ils se perçoivent eux-mêmes et la réalité. Ainsi déterminons-nous une poétique de l'incertain. Basé sur le fonctionnement psychologique de la *securitas* analysé dans le deuxième chapitre, le troisième chapitre décrit en détail les effets de son application dans le contexte du cadre institutionnel de la Principauté, plus spécifiquement la façon dont la

dynamique est présentée dans le *De Clementia*. L'effort que Sénèque invite à faire pour éviter les crimes et qui est fondé sur l'évitement des passions *ex opinatis malis*, devient ici un antidote et un moyen d'assurer la stabilité extérieure. La *securitas* est décrite comme une condition qui ne peut être uniquement réalisée en termes individuels. L'ensemble de la relation éthique du prince envers ses sujets est décrit en termes de réciprocité aussi bien dans le bien que dans le mal. Le renoncement à la dimension politique, exprimé ailleurs, apparaît ici comme le fruit d'un déplacement du problème du rapport à l'autre d'une dimension politique à une dimension éthico-sociale. En conséquence, la paix et la sécurité deviennent les produits du fait relationnel. La réalisation de cette condition de sécurité réciproque procède de la mise en acte des dynamiques d'échanges. Celles-ci se basent sur la gratitude et apparaissent fondamentales pour maintenir la sécurité extérieure étant donné qu'elles contribuent à la création de liens entre les individus. Dans le quatrième chapitre, la notion de *securitas* est analysée avec une référence au statut épistémologique des *Naturales Quaestiones* pour enquêter sur le rapport que l'homme entretient avec le monde des phénomènes naturels à travers la science. La question des limites gnoséologiques apparaît en effet centrale dans les *Naturales Quaestiones*. Sa dérivation subit l'influence des *Academica* de Cicéron qui pourraient être considérés comme une source sous-jacente. Les explications autour des phénomènes naturels sont exposées selon l'idée de vraisemblance qui présente déjà un caractère ambivalent chez Cicéron. Elle est le fruit d'une élaboration des transpositions des concepts de *πιθανόν* et *εὐλόγος* dans le contexte du débat éthico-épistémologique entre sceptiques et stoïciens dont Cicéron offre une élaboration dogmatique. L'utilisation de cette notion de la part de Sénèque semble présupposer l'adaptation et l'application d'instruments et d'un vocabulaire éthique dans le domaine scientifique. En outre, l'utilisation de cette notion dans un contexte qui prévoit la conciliation entre limites gnoséologiques humaines et confiance dans le progrès scientifique est repérable également chez Celse. Son orientation a pu être connue par Sénèque à travers l'école des Sextii. Selon cette conceptualisation, la *securitas* apparaît comme une valeur éthico-psychologique. Elle implique une approche intellectuelle reposant sur la conscience des limites gnoséologiques humaines et, parallèlement, sur le besoin d'une conviction intérieure. En ce sens, la *securitas* intérieure peut être comprise comme condition à opposer à l'incertitude spéculative, où le *constare* du sage doit nécessairement et avant tout s'adapter à la dimension intérieure subjective et aux limites gnoséologiques humaines.