

Stefano Costa

Solito vehementius aliquid. *Le esigenze della morale
tra nuovo e antico in alcune epistole senecane*

Abstract

In analysing Seneca's letters 95 and 82 we can make considerations about the author's idea about the evolution of philosophic science. The first letter contemplates the necessity to unit the more evolved *decreta* with the simpler *praecepta*, because Seneca believes that ancient *simplex virtus* is now unable to contrast the modern forms of vice; on the other side the philosopher doesn't refuse to recognize the important role played in moral education by examples of ancient characters of Roman history. This opinion is confirmed by letter 82 where references to *dicta* and *facta* belonging to good old time counter-balance the dialectical excesses of modern philosophy. Comparisons with Cicero, Horace and Seneca the Elder point out Seneca's importance in philosophical literature of early imperial Age and his efforts to renew his paradigmatic inventory.

Analizzando le lettere 95 e 82 di Seneca si possono avanzare considerazioni sull'idea dell'autore a proposito dell'evoluzione della scienza filosofica. La prima lettera contempla la necessità di unire i più evoluti *decreta* ai più semplici *praecepta*, dal momento che Seneca crede che l'antica *simplex virtus* sia ormai incapace di contrastare le moderne forme del vizio; d'altra parte il filosofo non disconosce l'importante ruolo giocato nell'educazione morale dagli esempi degli antichi protagonisti della storia romana. Tale opinione è confermata dalla lettera 82 nella quale i richiami ai fatti e detti del buon tempo antico controbilanciano gli eccessi della filosofia moderna. I confronti con Cicerone, Orazio e Seneca retore pongono in evidenza l'importanza di Seneca nella letteratura filosofica della prima età imperiale e i suoi sforzi per rinnovare il suo repertorio paradigmatico.

Se volessi sintetizzare il risultato della mia ricerca sugli aspetti letterari della rappresentazione del passato in Seneca prosatore¹ potrei dire che non è possibile, o perlomeno non è prudente (né credo corretto), individuare in modo incontestabile nel pensiero di Seneca una maggior propensione per il passato o per il presente; credo si possa invece affermare che nelle parole di Seneca il passato non perde mai il suo valore e che il prosatore è sempre molto propenso a enfatizzarne la grandezza.

Il rapporto fra Seneca e il passato (non fra Seneca e la storia, che non concerne la ricerca) il più delle volte è piuttosto semplice: spesso non particolarmente originale nel pensiero – quando la sua riflessione si riduce a richiamare con nostalgia tempi e persone che non ci sono più – Seneca si mostra ben più originale e notevole nelle parole e nelle realizzazione artistica, quando i suoi richiami nostalgici sono inseriti in pagine di non comune bellezza ed efficacia dove emergono i ritratti dei grandi del passato (di cui

¹ Ora COSTA (2013), di cui rielaboriamo e riassumiamo qui in sintesi i contenuti del cap. 6, con minime aggiunte e limitando all'essenziale i riferimenti bibliografici.

enfattizza la grandezza rispetto ai moderni), le antitesi seriali ieri-oggi, le righe di critica verso la contemporaneità, dove l'indignazione scaturisce più violenta grazie all'opposizione con l'antico.

Accanto a queste sicuramente importanti forme di rappresentazione del passato mi sono trovato di fronte ad altri aspetti, più rari, ma necessitanti di un'indagine a volte più profonda; voglio qui cogliere l'occasione di fare qualche cenno sull'evoluzione della scienza filosofica ossia sul modo in cui Seneca crede che l'*ars sapientiae* debba rispondere con mezzi e metodi alle necessità dei tempi, non limitandosi a variare sui triti motivi della nostalgia, ma facendo dialogare la sua opinione conservatrice con quella evolucionistica.

In questa sede concentrerò la mia attenzione sull'*Ep.* 95 che, per quanto concerne gli argomenti che ci interessano, appare piuttosto strettamente legata all'*Ep.* 90; le due lettere hanno in comune l'idea dell'evoluzione parallela e contraria della scienza filosofica e delle arti materiali, causa del degrado morale contemporaneo. Tuttavia la 95 a nostro parere sembra integrare meglio i due livelli di *artes*, non solo fra di loro, ma anche in rapporto all'evoluzione cronologica del modo di fare filosofia, uscendo dalla un po' traumatica dissociazione tra progressismo e primitivismo dell'*Ep.* 90, alla quale dedicherò solo qualche accenno. Questo perché il progetto dell'*Ep.* 95 è fin dall'inizio piuttosto chiaro: Seneca vuole specificare la funzione che i *decreta*, ossia i principi universali dell'etica, svolgono nell'educazione filosofica, dopo aver trattato la funzione dei *praecepta* (le indicazioni di condotta) nella precedente *Ep.* 94, secondo un progetto di teoria della filosofia coerentemente orchestrato e – motivo di meraviglia in Seneca – sistematico².

In *Ep.* 95, 13s. abbiamo conferma di un assunto comune con l'*Ep.* 90: a un anonimo interlocutore che rimpiange il semplice modo di un tempo di dare precetti morali, Seneca risponde dicendo che una filosofia di quel genere non è più idonea al giorno d'oggi a tener testa al vizio (*Ep.* 95, 13s.):

'Antiqua' inquit 'sapientia nihil aliud quam facienda ac vitanda praecepit, et tunc longe meliores erant viri: postquam docti prodierunt, boni desunt; simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa est docemurque disputare, non vivere' [14] Fuit sine dubio, ut dicitis, vetus illa sapientia cum maxime nascens rudis non minus quam ceterae artes quarum in processu subtilitas crevit. Sed ne opus quidem adhuc erat remediis diligentibus. Nondum in tantum nequitia surrexerat nec tam late se sparserat: poterant vitiis simplicibus obstare remedia simplicia. Nunc necesse est tanto operosiora esse munimenta quanto vehementiora sunt quibus petimur.

² Dicendo ciò non vogliamo sottolineare con troppa enfasi un'eccezione alla riconosciuta asistematicità senecana (nota fin dal celebre Quint. *Inst.* 10, 1, 129 *in philosophia parum diligens*; solo si nota un rigore "temporaneo" (pur mantenuto per settantatre+settantatre parr. ca.) maggiore che altrove.

Si rinnovano l'equivalenza tra moralità, rozzezza dell'*ars*, rozzezza della *sapientia antiqua*, nonché il progressivo decadimento morale e il parallelo raffinarsi della scienza morale rinvenibili anche in *Ep.* 90, 35s. Eppure vi è anche qualche differenza: intanto Seneca decide di contrapporre al presente non un'era primitiva semiferina, ma un'*antiquitas* cui è riconosciuto un certo grado di *sapientia*, seppur *rudis*; poi vediamo che vizi, *sapientia* e relative *artes* di pertinenza sono sempre contrapposti, ma visti in stretto legame di reciproca interdipendenza; anzi la filosofia è rappresentata in una sorta di evoluzione coatta, sulla scia del vizio: non si sottolinea più quell'indipendenza assoluta dell'*ars sapientiae* che si evolve in modo assolutamente estraneo all'arte tecnica per proprio conto. Si insiste anzi moltissimo sulla necessità dell'*ars virtutis* del presente di star dietro alle *artes* corruttrici (§ 14 *opus ... adhuc erat ... nunc necesse*), come loro antidoto. Un altro concetto fondamentale, e sicuramente più marcato qui che nell'*Ep.* 90, è il contrasto antico/*simplex*, moderno/complesso (*subtilis*), sul quale avremo ancora a che fare.

Questi due elementi dell'interdipendenza evolutiva di virtù e vizio e della corrispondenza tra antico/semplice moderno/complesso vengono sviluppati nell'ampia digressione sull'evoluzione della medicina, nella quale Seneca conduce una requisitoria contro gli eccessi dell'arte culinaria contemporanea che danno origine a *morbi* sempre più *inexplicabiles* e necessitano di cure sempre più complesse e invasive; Seneca stesso tira le fila del discorso in *Ep.* 95, 29 esplicitando il parallelo vizio/malattia filosofia/medicina.

In *Ep.* 95, 32 e 34 abbiamo ancora una conferma dell'inevitabile evoluzione a cui la filosofia deve sottoporsi per stare al passo con i tempi moderni, ma siccome questi tempi moderni vengono connotati soprattutto in nome del degrado morale (*tantam morum eversionem*)³, viene confermato un quadro del presente dipinto a toni piuttosto foschi, dove anche l'interdipendenza e il contrasto tra vizio e virtù sembrano risolversi più a favore del vizio, dove non sembra esserci occasione per celebrare un panegiristico "trionfo della filosofia" paragonabile a quello che chiude (e apre) l'*Ep.* 90⁴, ma piuttosto si rappresenta una scienza della virtù che aggiunge armi ad armi per cercare di tenere dietro al vizio, nella prospettiva non di un glorioso progresso infinito, ma di una coerente collaborazione di forze tra passato e presente. Ecco perché Seneca sceglie di prendere in considerazione una fase del passato a cui poter riconoscere una certa forma di sapienza che non va rifiutata *in toto*, ma conformata alle esigenze contemporanee. Troviamo quindi, circa a metà lettera, il quadro degli ingredienti per una filosofia efficace: essa comprende i *decreta* indispensabili ad estirpare la *falsorum persuasio* affiancati però ad altri mezzi (*praecepta, consolationes, adhortationes*) appartenenti a una fase più antica e desueta, ma da integrare, non da rigettare (*Ep.* 95, 32; 34):

³ Sulla stessa linea di pensiero cf. *ad deteriora faciles sumus* (*Ep.* 97, 10) e *etiam sine magistro vitia discutunt* (*Nat.* 3, 30, 8).

⁴ Sulle corrispondenze esistenti tra *Ep.* 90, 1-3 e 44-46 v. ora ZAGO (2012, 13ss.).

*Adversus tam potentem explicitumque late furorem operosior philosophia facta est. ... non erat animus ad **frugalitatem** magna vi reducendus a qua paullum discesserat. ... [34] In hac ergo morum perversitate desideratur **solito vehementius aliquid** quod mala inveterata discutiat. decretis agendum est ut revellatur penitus **falsorum** recepta **persuasio**. His si adiunxerimus praecepta, **consolationes**, **adhortationes**, poterunt valere.*

Anche nei seguenti §§ 35-65 Seneca torna sull'arretratezza e insufficienza dei *praecepta*, i quali rimangono legati a una dimensione etica meno consapevole e, quindi, più antica. Tuttavia l'*Ep.* 95 ribadisce come il suo scopo non sia un'obliterazione radicale dei *praecepta* a favore dei *decreta*, quanto una coesione tra i due in una sorta di innesto, come la metafora arborea del § 64 mette bene in luce; di nuovo, l'integrazione tra parte avanzata e antica della filosofia è confermata poco dopo nel § 65 riprendendo quasi a *Ringkomposition* gli elementi costitutivi della buona filosofia esposti al § 34 (*persuasio; consolationes; exhortationes ~ suasionem et consolationem et exhortationem*). Tra il § 65 e il § 66 si ha un altro passo importante nel panorama degli "strumenti" filosofici riguardanti la sfera dei *praecepta*: tra essi viene annoverato il *characterismos*, ossia l'*exemplum* equiparato al *praeceptum* (§ 66 *haec res [scil. characterismos] eandem vim habet quam praecipere*).

Abbiamo perciò ulteriore conferma che i *praecepta* – convenzionalmente considerabili i fondamenti dell'*antiqua sapientia* – se anche non sono più sufficienti, sono ancora utili alla filosofia moderna, tanto più se alla loro categoria appartengono gli *exempla*, strumento di importanza fondamentale nella predicazione di Seneca e che tra l'altro riguardano nella loro quasi totalità personaggi del passato. La stessa epistola 95, nel suo intento di compromesso e sintesi tra vecchia e nuova filosofia *in progress*, sembra darne conferma, dal momento che termina con una serie di esempi tratti dal secolo d'oro della repubblica. Anche se l'esemplarità di questi uomini non viene esplicitamente relazionata alla loro *antiquitas*, non è difficile rendersi conto che i parametri elogiativi su cui è costruito l'*exemplum* trattato più diffusamente – quello di Tuberone (§ 73) – si rifanno ai motivi topici della lode dei bei tempi andati: di Tuberone viene messa in evidenza la *simplicitas* dell'*apparatus* domestico (*ligneos lectos, haedinas*), viene esplicitato il suo ruolo di uomo tanto devoto alla *paupertas* (ricordiamo la *frugalitas* del § 32) e alla fine tale *paupertas* viene esaltata con l'antitesi paradossale della terracotta che avrà la meglio nel tempo sull'oro; un paradosso degno delle pagine più nostalgiche di Seneca.

Nel § 66 già richiamato, dopo il parallelo *praecepta-exempla*, si diceva *proponamus laudanda, invenietur imitator*; dunque il messaggio della lettera è chiaro: imitare gli antichi e la *virtus* fatta di *simplicitas* (che viene illustrata dagli esempi di fine lettera) non è in contrasto, o almeno può ben convivere con l'appello ad applicare i *decreta* con cui la lettera si era aperta. Il finale della lettera può essere considerato la prova migliore di come essa non sia strutturata sul contrasto, ma sull'integrazione tra

vecchio e nuovo, soprattutto se pensiamo ci sia un'allusione a Catone (il Censore) in *Ep.* 95, 13⁵ e parimenti, in *Ep.* 95, 72s., un omaggio allo stesso Catone (tra l'altro accennato nel *Catonibus* del § 72) poiché la frase *at omnibus ... durabunt* (riferita alla terraglia) è più breve della precedente (riferita alle stoviglie raffinate) *omnium ... conflatum*⁶. Infine ricordiamo che la lettera 95 è stata recentemente definita come il tentativo «di rompere l'*impasse* tra le due vie tradizionalmente opposte» di far filosofia all'interno dello stoicismo: quella della (semplice) *admonitio* e quella della (complessa e dogmatica) *probatio*⁷.

Il ricorso agli *exempla* (antichi), l'elogio della *simplicitas virtutis* e soprattutto l'affermazione di un rimedio *efficacior* che la filosofia deve opporre al vizio e alle false credenze umane portano ad affiancare l'*Ep.* 95 alla 82. Questa epistola è per gran parte una requisitoria, condotta con un'ironia al limite dell'insolenza, contro alcuni sillogismi (o *conlectiones*) zenoniani con cui il caposcuola stoico voleva dimostrare che la morte non era un male; l'accusa alla dialettica e la volontà di vincere il timore della morte sono due temi assai comuni in Seneca, ma alcuni espedienti usati rendono l'*Ep.* 82 meglio relazionabile alla 95.

Il sillogismo zenoniano viene criticato per la sua scarsa capacità di persuasione (§ 8): esso non riesce a scuotere dalla morte la *mali species* (§ 15 che ricorda la *falsorum recepta persuasio* di *Ep.* 95, 34), perché invece di *persuadere* inganna (*imponere* § 20). Ora, secondo l'*Ep.* 95 la capacità di *persuasio* è prerogativa dei *decreta* (che, è bene sottolineare, operano per *collectio* di *argumenta* secondo *Ep.* 95, 61), perciò della filosofia più "avanzata" e "forte" nel contrastare il male dei tempi; nell'*Ep.* 82, 19 invece Seneca afferma che al posto degli inutilmente concettosi sillogismi di Zenone ci vuole sì qualcosa di *fortius*, ma di *simplicius*; Seneca sembra così parlare con le parole del suo interlocutore posto in apertura di *Ep.* 95, 13 e di conseguenza auspicare una filosofia più 'precezzistica' dei sicuramente filosofici e progrediti artifici della dialettica stoica cui oppone tra *Ep.* 82, 20 e 23 tre "rudi" *exempla* di condotta antichi (i Fabi, i trecento di Leonida, il manipolo di Calpurnio Flamma/Cecidio) che con grandi fatti, ma poche parole sono riusciti a infondere coraggio ai loro uomini pur destinati a morte certa.

Non è il caso di soffermarci su tutti i dettagli degli *exempla*, si veda invece la definizione della loro *virtus*: *vides quam simplex et imperiosa virtus sit* (*Ep.* 82, 22) e ancora, riferito a Leonida, *quam fortiter illos adlocutus est* (§ 21). Seneca ha concretizzato quanto aveva teorizzato in *Ep.* 82, 19, quando proponeva una forma di incitamento morale che agisse *simplicius* e *fortius* delle *interrogationes* dei Greci. Nell'*Ep.* 82, dunque, l'elaborazione intellettualistica della filosofia progredita cede il

⁵ BELLINCIONI (1979, 241).

⁶ VON ALBRECHT (2000, 245).

⁷ TORRE (2012, 16).

passo di fronte al *praeceptum* (così lo considera Pohlenz) di tre *exempla* antichi sicuramente estranei al processo di evoluzione del pensiero umano in senso “filosofico”.

Nel corso della ricerca credo di aver individuato più di un punto di contatto tra il tessuto formale e concettuale dell’*Ep.* 82 e quello della 95, ma in questa sede, tralasciando le *quaestiunculae*, mi limito a notare *aliquid fortius*. Entrambe le lettere sono attraversate da non poche metafore militari (v. *Ep.* 95, 14; 32-34 e soprattutto la chiusa di *Ep.* 82) che permettono di accennare all’immagine di Fabiano in *Dial.* 10, 1, filosofo contemporaneo definito *ex veris et antiquis*, ma in grado di affrontare i vizi in virtù della sua *sapientia militaris*. Si noti poi che il tema principale dell’*Ep.* 82 è la paura della morte, che gli *exempla* devono far affrontare *fortius*, concetto ripetuto anche a 82, 16 (*mors contemni debet magis quam solet*), ma anche *simplicius* e ciò sembra contrario rispetto a quanto affermato nell’*Ep.* 95, perché dallo stesso 82, 16 risulta come la paura della morte sia in continua evoluzione, alimentata dai migliori ingegni: *multorum ingeniis certatum est ad augendam eius infamiam*, e quindi, si supporrebbe, da combattersi con la filosofia avanzata; per di più la paura della morte è proprio una *persuasio* (82, 17 e 23) e la *persuasio* in *Ep.* 95, 34, come detto poco *supra*, si combatte coi *decreta*, perché è loro prerogativa.

Altro punto di contatto/divario è la presenza della citazione virgiliana: in *Ep.* 82, 7, perché Lucilio capisca che di fronte al terrore della morte non si può reagire solo con le parole, Seneca cita *Aen.* VI 261 *nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo*; in *Ep.* 95, 33, dichiarando che le necessità morali di oggi sono diverse da quelle di un tempo cita Verg. *Aen.* VIII 442 *nunc manibus rapidis opus est, nunc arte magistra*, che in realtà è ottenuto dalla contaminazione del “vero” *Aen.* VIII 442 con VI 261 sopraccitato da cui ricava la sostituzione di *opus [est]*. La contaminazione è stata sicuramente facilitata dalla comune presenza dei *nunc* in anafora e in medesima sede, ma è notevole che i due versi virgiliani siano usati per indicare l’oggetto della necessità (l’*opus est*) secondo le due lettere: da una parte l’*ars* della filosofia moderna decretale, dall’altra il *firmum pectus* che solo gli *exempla* dei condottieri possono far sorgere nell’uomo. Notiamo poi che non solo l’*Ep.* 95, ma anche l’*Ep.* 82 presenta la contaminazione di un verso virgiliano tra *Aen.* VI e VIII in 82, 16, dove si contaminano *Aen.* VI 400s. con VIII 296s. Insomma la lettura (o più probabilmente il ricordo) dei libri 6 e 8 dell’*Eneide* si leggono in filigrana in entrambe le epistole.

Un’ultima notazione: se l’*Ep.* 95 si chiude nel nome di Tuberone, l’*Ep.* 82 si chiude (§ 24) nel nome (non pronunciato direttamente, ma chiaramente alluso) di Atilio Regolo ricordato nella sua lotta contro il serpente libico, un altro esempio di semplice comportamento antico.

L’*Ep.* 82 rivaluta, anzi esalta la virtù semplice e soprattutto semplicemente mostrata che non si può definire “primitiva”, ma soltanto efficace anche quando viene riproposta a distanza di tempo (e di cultura). Non penso sia da sottolineare il contrasto con l’*Ep.* 95, bisogna piuttosto leggere affiancate le due lettere quali riprova di come

Seneca non creda sia fruttuoso fissare l'insegnamento morale esclusivamente su una tendenza iper-evoluzionistica, bensì, allo stesso tempo, tener sempre presente (e di fatto attualizzare) quello che è stato fatto alla vecchia maniera. Ecco perché l'*Ep.* 95 – una delle più mature e ponderate epistole di Seneca – va considerata nella sua complessità e completezza, nel suo intento di unire *praecepta* e *decreta*, vecchio e nuovo.

Un altro buon esempio di questa integrazione “sinfonica” fra filosofia avanzata e buoni vecchi esempi credo si possa rintracciare nell'*Ep.* 87, che qui considererò soprattutto come la lettera “di Catone”, Catone Censore (e *imperator* e console) che, a cavallo del suo ronzino, diventa l'*exemplum* di indifferenza alla ricchezza contrapposto agli inetti *trossuli* che al tempo di Seneca si fanno belli dei loro ricchi apparati da viaggio (*Ep.* 87, 9s.).

A tale *pars praeceptiva* Seneca fa seguire ventinove paragrafi di *interrogationes*, una pura *pars decretalis* articolata nella minuziosa analisi di vari sillogismi stoici (con relative repliche per lo più peripatetiche e controrepliche stoiche) sulle ricchezze quali indifferenti; Seneca si addentra nei meandri della disputa con taglio veramente professionale e ne ricava una vera e propria lezione teoretica senza lasciare spazio ad alcuna delle ironie dell'*Ep.* 82. L'*Ep.* 87 dunque è sì l'epistola di Catone, ma è anche l'epistola dove si discute dialetticamente sulla natura della ricchezza. Eppure, verso la fine della sua lezione, Seneca sembra colto da qualche scrupolo: al § 38 sente il bisogno di rassicurare Lucilio, che immagina un po' stanco di *interrogationes*: *unus tibi nodus ... restat*. La matassa dei sillogismi incomincia ad apparire un po' troppo complicata e così al § 40 Seneca si chiede se, invece di interrogarsi circa una definizione di *paupertas* e *litigare de verbis*, il moralista non possa in qualche modo agire *de rebus*.

L'ultimo paragrafo, dove Setaioli ha rilevato «l'inconfondibile marchio della predicazione senecana»⁸, torna dunque al *praeceptum*; per i suoi scopi Seneca immagina una *contio* in cui si deve decidere *de abolendis divitiis* e la frase *his interrogationibus suasuri aut dissuasuri sumus* (*Ep.* 87, 41, con riferimento a quanto detto nei ventinove paragrafi precedenti) ci riporta all'*Ep.* 82 (seppur con più garbo) e ancora più vicine all'*Ep.* 82 sono le parole di chiusa dell'*Ep.* 87: *satius est suadere ... expugnare adfectus* (metafora militare) ... *fortius loquamur ... apertius*. Il § 41, incastonato tra queste due frasi e nel quale è inscenata la *contio*, è poi una delle pagine più nostalgiche di Seneca, che oppone le quanto mai topiche immagini della Roma del passato povera e forte alla Roma contemporanea ricca e vulnerabile. Ricordare ed elogiare le virtù del tempo antico si riconferma essere un metodo migliore o almeno ugualmente utile rispetto alla speculazione filosofica per correggere i difetti dell'animo: Seneca ha dato prova di conoscere e saper trattare le argomentazioni dialettiche per buona parte della lettera, ma alla fine di questa ha voluto richiamare quelli che possiamo chiamare i buoni e vecchi ammaestramenti quasi volesse tornare, per così dire, all'*exemplum* di Catone.

⁸ SETAIOLI (1988, 302).

Se poi è possibile, come credo, che questa *facta contio de abolendis* sia stata ispirata almeno in parte dal celebre discorso di Catone *pro lege Oppia* di Liv. 34, 3s., anche questa lettera si chiuderebbe in nome di un grande del passato, ricordando al lettore che è sempre bene tener presente un buon *praeceptum* della vecchia scuola, anche se si è capaci di fare filosofia più raffinata e moderna. Francesca Romana Berno ha messo bene in luce la predilezione di Seneca per gli esempi antichi (il succitato Tuberone *in primis*)⁹ e soprattutto la sua volontà nell'enfatizzarne la forza d'impatto che essi esercitano sul lettore, tanto più efficace quanto è più forte il contrasto con i vizi contemporanei; io posso concludere ripetendo l'assunto dal quale avevo iniziato: Seneca non fa una scelta netta e costante fra antico e moderno, ma è difficile che non riconosca (ed enfatizzi in nome della sua *ars*) il valore dell'antico, anche e soprattutto in corrispondenza degli snodi fondamentali della sua opera.

Conformandomi a quanto diceva Rita Degl'Innocenti Pierini¹⁰, non posso tentare di risolvere la dicotomia senecana del passato sopravvalutato e della fiducia nel progresso, ma spero almeno di aver contribuito a rilevarla: *multum adhuc restat operis, multumque restabit.*

Dopo aver accolto con piacere in sede di convegno gli ottimi spunti offertimi da Laura Aresi, ora pubblicati in questo stesso volume, mi permetto di aggiungere solo poche parole al fine di amalgamarli a quanto da me affermato *supra*. L'osservazione circa i prestiti ciceroniani apporta un importante tassello al già ricco – ma mai abbastanza – mosaico di elementi di continuità individuabili tra Cicerone e Seneca, i quali dovrebbero essere sfruttati per enfatizzare le consonanze più delle – o almeno insieme alle – discordanze di pensiero ed espressione di questi due grandi autori e personaggi romani cui va il merito di aver creato una prosa filosofica latina¹¹. Le parole ciceroniane individuate dalla collega rientrano a pieno titolo in quella vasta area lessicale comune ai due autori dove troviamo anche *ineptiae*, usato come sinonimo di *cavillationes* (che a sua volta corrisponde al greco *sophismata*, ed è Seneca stesso a ricordare la sua dipendenza da Cicerone), e *conlectio*, che rappresenta il calco latino di *συλλογισμός*¹². Queste prove di una indubbia e potremmo dire inevitabile eredità terminologica potrebbero essere tenute in conto per considerare sempre più spesso, accanto a quelle del lessico, anche le affinità del pensiero filosofico tra i due autori.

Il parallelo con Orazio si pone in piena sintonia con quanto abbiamo avuto occasione di ascoltare dalle relazioni dei colleghi De Vecchi e Del Giovane, dalle quali è emerso come il poeta satirico adoperi (e superi) le tecniche del dialogo filosofico e

⁹ BERNO (in corso di stampa); non essendo ancora disponibile il contributo scritto, ci riferiamo – con le inevitabili approssimazioni – a quanto appreso da una conferenza tenuta dalla Medesima in precedenza.

¹⁰ DEGL'INNOCENTI PIERINI (2008, 105).

¹¹ Cf. tra gli ultimi GRIFFIN (2013, 11ss.).

¹² Cf. p. es. MAZZOLI (1968, 357 n. 2); SETAIOLI (1984, 4); LAUDIZI (2010, 131).

come il filosofo si accosti ai salaci toni della satira per meglio colorare la sua diatriba di tinte che, se confrontate con la tradizione cinica, rivelano davvero tutto il loro «bionismo». Da parte mia mi permetto di riprendere l'importante tema della pedagogia dell'antico che in Seneca trova espressione in modo molto evidente ed efficace nella figura del grande personaggio dell'antichità, il quale deve svolgere, in nome della sua *auctoritas*, le funzioni di *custos*, *paedagogus* ed *exemplum*. In *Ep.* 11, 9s. Seneca invita Lucilio a tenere *ante se* un Catone o un Lelio come maestro o, per riprendere le parole della collega, «guida concreta» la cui presenza ed esemplarità inducano a correggere la propria condotta e che si potrà *dimittere* solo dopo aver raggiunto un certo progresso sulla via della morale (*Ep.* 25, 6)¹³. D'altro canto, l'invito alla fuga dai cattivi modelli richiamato tramite Hor. *Sat.* I 4, 105s. mi porta a ricordare il luogo dove Seneca mette in guardia Sereno (*Dial.* 9, 9, 2) dal conformarsi alla condotta dei *nova exempla*, esortandolo al contrario a comportarsi *ut maiorum mores suadent*.

Il terzo punto sul quale la collega mi ha invitato a riflettere è tanto più interessante quanto più difficile da esaurire in poche parole. Richiamare Seneca padre vicino a Seneca figlio è un prezioso espediente per ricordarci che senza il primo il secondo non sarebbe esistito e non solo per questioni genetiche: Seneca filosofo, maestro di stile quanto di costumi, diventò famigerato e famoso soprattutto come interprete della tendenza espressiva di un'epoca declamatoria i cui *colores* fondamentali furono antologizzati proprio dal padre. Nell'accostamento tra *Ep.* 90, 46 e *Con.* 2, 1, 18 non ci soffermeremo tanto sul contenuto, che in contesto di controversia assume valore relativo¹⁴ esprimendo il parere di una delle varie parti in causa, quanto sulla riflessione di Seneca padre circa l'inefficacia espressiva di un motivo che, a causa della sua banalizzazione, rischia di perdere incisività retorica. Il filosofo si rivela allievo ricettivo della scuola del padre tanto che, in tutta la sua opera, presta costante attenzione a rendere sempre alla moda e attraenti i vari *clichés* che, diventati «stanchi e scontati», perderebbero non solo il loro valore artistico, ma anche la loro forza educativa¹⁵.

Nella stessa *Ep.* 87 sopra ricordata, dopo l'esempio di Catone, Seneca si dichiara consapevole che la lode del passato potrebbe dilungarsi all'infinito (*Ep.* 87, 11 *non futurum finem in ista materia*) e in *Ep.* 24, 6, immaginando che Lucilio gli rimproveri la banalità degli esempi di *fortitudo animi* ricordati poco prima (Socrate, Rutilio, Scevola) quali protagonisti di *decantatae ... in omnibus scholis fabulae*, ripropone, quasi come sfida a se stesso, una ennesima versione dei *morituri verba Catonis*; questo arcinoto tema scolastico immortalato come tale dal celebre Pers. 3, 45 viene colorato di tonalità

¹³ Cf. tra gli ultimi LAUDIZI (2003, 167s.) e MAZZOLI (2005, in part. 204ss.).

¹⁴ Lo stesso Seneca filosofo si conforma a questo punto di vista in *Dial.* 7, 22, 1 *maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate*, nel contesto autoapologetico del *De vita beata* dove l'esaltazione dell'austerità e di altri rigorismi viene molto temperata e perfino i Catoni sono relativizzati come argomenti per giustificare il possesso di ricchezze (*Dial.* 7, 21, 3).

¹⁵ Un punto di vista non privo di eccezioni: v. p. es. *Ep.* 63, 12 *scio peritum iam hoc esse quod adiecturus sum, non ideo tamen praetermittam*.

drammatiche che, se da una parte restituiscono un'immagine di Catone un po' meno compostamente ortodossa del consueto, certamente riescono a strapparla alla trita consuetudine¹⁶. Seneca tuttavia non si limita a questo, e subito dopo (*Ep.* 24, 9-11) continua nella sua ricerca di variazioni rielaborando il già noto – se pur non ancora arcinoto – *exemplum* di Scipione Pio che mi sentirei di definire derivato dall'assemblaggio di due elementi tratti con molta probabilità dall'opera del padre¹⁷.

Credo bastino questi due semplici casi per dimostrare l'esplicita preoccupazione di Seneca nei confronti della dignità letteraria da restituire al passato esemplare, la quale può riscontrarsi anche in maniera più implicita, seppur con effetti ancora più notevoli. Ciò avviene quando l'espressione del pensiero etico-filosofico si sovrappone a – o meglio si fonde con – la parola epica. Da questa fusione, tutta letteraria, sebbene sempre indirizzata a un fine morale, il tema comune (*exemplum*, concetto, sentenza) non perde la sua familiarità, ma assume un tocco di originalità tale da produrre anche un effetto di straniamento. Tuttavia, solo chi volesse disconoscere il genio di Seneca – che si impegna sempre a «conferire una profondità e una problematicità nuove» ai temi antichi, come mi ha ricordato la collega – potrebbe definire questo effetto di straniamento come il frutto di una semplice «forzatura interpretativa davvero poco convincente»¹⁸. Queste parole sono state pronunciate a proposito (o piuttosto a sproposito) dell'inedito quanto sorprendentemente efficace paragone di Catone Uticense con il giovane cavallo impetuoso in *Ep.* 95, 67-71, definito invece in maniera molto più pertinente quale «paragone paradossale» che «veicola [...] una sorta di attualizzazione della figura del *sapiens*, a conclusione di un lungo discorso sull'evoluzione della filosofia necessaria a contrastare la degenerazione politica e sociale»¹⁹. Questa opinione ritengo sintetizzi sufficientemente come Seneca affronti non con negligenza di filosofo, ma con finezza di artista e forza di predicatore i problemi posti dal riuso di luoghi comuni e le esigenze imposte dai tempi e dai gusti del pubblico.

Recentemente è stata ripresa la definizione della parola senecana come spettacolo²⁰, una definizione che dalla tragedia può essere spostata alla prosa filosofica, specialmente se dietro entrambe si riconosce la declamazione²¹, la quale con i suoi artifici e la sua attenzione nel cogliere i problemi espressivi – come nel caso menzionato

¹⁶ Cf. p. es. quanto dice TANDOI (1965, 333s.) relativamente a *Dial.* 1, 2, 9-11, un'altra rielaborazione manieristica della morte dell'Uticense.

¹⁷ Cf. COSTA (2011, 272s.).

¹⁸ BOCCHI (2004, 230), con conseguente critica (n. 19) all'interpretazione proposta da TORRE 1995 secondo me invece pienamente condivisibile.

¹⁹ BERNO (2011, 242); le considerazioni della studiosa sono perfettamente in linea con quelle da me *supra* richiamate circa la forza di impatto degli *exempla* che chiudono l'*Ep.* 95.

²⁰ MARCHESI (2012, 519).

²¹ È qui il caso solo di ricordare brevemente che molte parti del *De beneficiis* sono articolate secondo schemi declamatori; è ancora aperta la diatriba Griffin-Mazzoli (cf. GRIFFIN 2013, 140s. e MAZZOLI 2007, 590ss.) sulla natura decretale o precettiva delle suddette parti, ma questa ambiguità dimostra come il metodo espressivo di Seneca può essere il medesimo anche in contesti filosofici diversi, come medesimo è il verso virgiliano usato e riutilizzato in *Ep.* 95 e 82.

dalla collega – non limita, ma anzi aiuta la filosofia ad attualizzare, rinnovare e concretizzare in modo più vivace i concetti verso un *solito vehementius aliquid*.

referimenti bibliografici

VON ALBRECHT 2000

M. von Albrecht, *Sulla lingua e lo stile di Seneca*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998, Roma, 227-47.

BELLINCIONI 1979

M. Bellincioni (a cura di), *Lucio Anneo Seneca, Lettere a Lucilio, libro XV: le lettere 94 e 95*, Testo, traduzione e commento, Brescia.

BERNO 2011

F.R. Berno, *Seneca, Catone e due citazioni virgiliane (Sen. epist. 95, 67-71 e 104, 31-32)*, «SIFC» CIV 233-53.

BERNO in corso di stampa

F.R. Berno, *In Praise of Tubero's Pottery: A Note to Sen. epist. 95.72-73; 98.13*, in J. Wildberger (ed.), *Seneca Philosophus*, Berlin-New York.

BERTI 2007

E. Berti, *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa.

BOCCHI 2004

G. Bocchi, *A proposito di Seneca critico: l'ambivalenza al servizio dell'allegoria*, in A. Valvo – G. Manzoni (a cura di), *Analecta Brixiana. Contributi dell'Istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano, 221-31.

COSTA 2011

S. Costa, *Una nota sulla paradossalità di Scipione Pio*, «Prometheus» XXXVII 261-74.

COSTA 2013

S. Costa, *Quod olim fuerat. La rappresentazione del passato in Seneca prosatore*, Hildesheim-Zürich-New York.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2008

R. Degl'Innocenti Pierini, *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna.

GRIFFIN 2013

M. Griffin, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford.

LAUDIZI 2003

G. Laudizi (a cura di), *L.A. Seneca, Lettere a Lucilio. Libro terzo (ep. XXII-XXIX)*, Napoli.

LAUDIZI 2010

G. Laudizi, *Seneca e il greco. La terminologia filosofica*, in M. Capasso (a cura di), *Leggere greco e latino fuori dai confini del mondo antico*, Atti del I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, Lecce 10-11 maggio 2008, Lecce, 125-47.

MARCHESE 2012

R.R. Marchese, *Microcosmi. Il teatro di Seneca a Palermo tra marginalità e canone*, «DeM» III 511-18.

MAZZOLI 1968

G. Mazzoli, *Due note anneane*, «Athenaeum» XLVI 363-68.

MAZZOLI 1970

G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano.

MAZZOLI 2005

G. Mazzoli, *Un'immagine senecana: il sapiens come generis humani paedagogus*, «Paideia» LX 195-207.

MAZZOLI 2007

G. Mazzoli, *Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel de beneficiis di Seneca*, in G. Hinojo Andrés – C.C. Fernández Corte (eds.), *Munus Quaesitum Meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, 585-94.

SETAIOLI 1984

A. Setaioli, *I principi della traduzione dal greco in Seneca*, «GIF» XXXVI 3-33.

SETAIOLI 1988

A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Bologna.

TANDOI 1965

V. Tandoi, *Morituri verba Catonis I*, «Maia» XVII 315-39.

TORRE 1995

C. Torre, *Il cavallo immagine del sapiens in Seneca*, «Maia» XLVII 371-78.

TORRE 2012

C. Torre, *Officium erat imperare non regnum: riflessioni su Seneca politico*, «Montesquieu.it» IV 5-47.

ZAGO 2012

G. Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna.