



# Officium erat imperare, non regnum: *riflessioni su Seneca politico*

Chiara Torre

(Università degli Studi di Milano)

*We propose a path through the vast realm of Senecan Politics, from a theoretical and not historical or biographical approach. Starting from an overview of main methodological issues as well as the critical debates, several topics linking Senecan political thought to both Stoic doctrine and the core of Senecan ethics (law, cosmopolitanism, theory of action and rules, theory of kingship, budding utopian thinking) have been selected and herein discussed. In so doing, we attempt to define a “space of Politics” considered as a science. Lastly, we take a glance at the Aesthetics of power with special interest in the relationship between tragedies and philosophical works.*

Keywords: *Seneca phil., Stoics, Cosmopolitanism, Kingship, Law*

## 1. *Una premessa metodologica e una sintesi dello stato degli studi*

*Seneca, a Philosopher in Politics*: il titolo della celebre biografia che Miriam T. Griffin dedicò a Seneca nel 1976 rappresenta a tutt'oggi la formulazione più netta ed esplicita del ruolo centrale che il tema politico da sempre riveste per un'interpretazione organica della sua figura. In esso si potrebbe, anzi, riconoscere l'espressione sintetica di quello che, nella storia degli studi senecani, è divenuto un vero e proprio postulato, cioè l'intreccio indissolubile di politica e filosofia nella dimensione esistenziale dell'autore latino:

Una questione tradizionale, anzi, in un certo senso, il cardine delle questioni negli studi su Seneca verte sul nesso tra la vita pratica e la vita mentale di lui, tra le sue azioni di uomo politico e privato e i pensieri da lui espressi con gli scritti e le parole. Il nodo che attraverso una tradizione secolare ha stretto i due termini di tale questione sembra tanto saldo da non permettere che si prenda in esame soltanto l'uno o l'altro di essi, senza cadere nell'arbitrio e nella parzialità. E se tra gli studiosi di Seneca se ne incontrano alcuni disposti a derogare all'indirizzo comune, la maggior parte di questi s'induce a ciò non già per recidere e nemmeno per allentare quel nodo, ma soltanto per rompere

l'equilibrio dei due termini e far preponderare quello della vita pratica, quasi che una sua esatta definizione coinvolga ineluttabilmente la definizione dell'altro<sup>1</sup>.

Queste brevi considerazioni sono sufficienti a rendere ragione della vastità del tema politico in Seneca, che richiede a chiunque vi si cimenti una capacità di sintesi tanto necessaria quanto difficile<sup>2</sup>; e, soprattutto evidenziano, all'interno del tema in sé, la questione assai spinosa dell'autonomia del pensiero politico rispetto all'azione politica in Seneca stesso: come se né l'uno né l'altro dei due capi, di cui quel nodo inestricabile si compone, risultasse essere autonomo ma, viceversa, una volta che provassimo a sciogliere il nodo stesso, non ci rimanesse in mano neppure un filo.

Vige insomma, nel panorama degli studi su Seneca, l'idea che il tema politico in special modo sia al centro di una simbiosi di prassi e teoria assai complessa da analizzare in quanto tale, ma, appunto, irrinunciabile.

Tale presupposto, tuttavia, più che un rigoroso principio metodologico, pare una sorta di meccanismo compensativo, volto a garantire la possibilità di ricostruire l'azione politica di Seneca *the statesman*: il quale, come a suo tempo affermò Ronald Syme in modo lapidario, «without the testimony of Tacitus could hardly exist».

Insomma, l'antico mito platonico del filosofo al potere, che sembra davvero incarnarsi nella vicenda umana di Seneca, maestro, consigliere e infine vittima dell'imperatore Nerone, esercita una tale suggestione che, di fronte al silenzio pressoché assoluto dell'autore sul proprio ruolo pubblico, alla sconcertante povertà di dettagli relativi alla sua azione politica e, non da ultimo, all'incerta ricostruzione cronologica delle sue opere, si è tentati di salvaguardarlo a ogni costo e, di conseguenza, si è indotti a leggere in forma autobiografica e allusiva i testi senecani, adottando in modo più o meno consapevole, quale categoria ermeneutica di fondo, una sorta di “situazionismo esistenziale” (al quale si connette, in modo funzionale e proporzionale, anche un “situazionismo filosofico”)<sup>3</sup>.

Ma questa via allusiva e autobiografica porta inevitabilmente, a seconda dei punti di vista, a scoprire troppo o troppo poco. Di qui nasce quello squilibrio, ben evidenziato dalla citazione in apertura: la riflessione su Seneca politico è stata per lo più affrontata da un *côté* storico-biografico, mentre su quello più specificamente letterario e filosofico si registra una sensibile lacuna.

In tempi relativamente recenti questa lacuna è stata, almeno in parte, colmata da due studi di insieme, l'uno dedicato alle opere in prosa<sup>4</sup>, l'altro alle tragedie<sup>5</sup>. Ad essi possiamo aggiungere

---

<sup>1</sup> (Giancotti 1976, p. 53). A titolo esemplificativo, citiamo due passi introduttivi appartenenti rispettivamente a due studi di insieme che, come il saggio sopra citato della Griffin, hanno rappresentato in tempi diversi una pietra miliare per la critica senecana: «Né puro filosofo, né puro politico; né soltanto direttore di anime o uomo di mondo; ma tutto questo, ed altro ancora [...]. In questo libro si troverà un nuovo Seneca, che oscilla attratto dagli ideali ora della vita contemplativa ora della vita attiva ed è, a volta a volta, “filosofo” o politico o filosofo politico o politico filosofo» (Lana 2010, p. X). «L'uno e l'altro [*scil.* Cicerone e Seneca] erano uomini di Stato, entrambi contribuirono a “fare” la storia, influirono su di essa, furono, per un certo periodo, fra i protagonisti – *principes* – della vita politica. Entrambi rifletterono sui grandi problemi della vita sociale – le relazioni tra gli uomini, l'amicizia, i “benefici” – e sui moventi e i fatti della politica, che al tempo di Claudio e di Nerone non sono più esattamente gli stessi che alla fine della Repubblica» (Grimal 2001<sup>2</sup>, p. 9). Questo nesso, così inestricabile, tra vita, pensiero e azione politica ha finito paradossalmente per generare una sostanziale dicotomia sul piano esegetico: «La complessità della figura e della fortuna di Seneca [...] corre costantemente sul duplice filo dell'eredità filosofica e dell'esperienza autobiografica, della riflessione sul mondo e dell'esistenza nel mondo, e si innesta sulla divaricazione tra *sermo* e *vita*: una divaricazione da Seneca in parte lamentata in parte accettata, e pressoché costantemente addebitatagli dai posteri» (Dionigi 1999, pp. VII-VIII).

<sup>2</sup> La pervasività del tema politico nella letteratura critica su Seneca non si può adeguatamente percepire se ci si limita a considerare nel panorama bibliografico i titoli ad esso esplicitamente dedicati (sono circa duecentocinquanta i titoli selezionabili tramite la parola chiave “politica” nella *Bibliografia senecana del XX secolo*, a cura di A. Balbo, E. Lana, E. Malaspina, aggiornata fino al 2011 ed ospitata sul sito [www.senecana.it](http://www.senecana.it)).

<sup>3</sup> (Dionigi, 1983, p. 101, che riprende uno spunto di F. Adorno).

<sup>4</sup> (Letta 1997, Letta 1997-1998, Letta 1999: tre puntate apparse in sedi diverse).

<sup>5</sup> (Malaspina 2003).

alcuni studi sul *De clementia* (il trattato politico per eccellenza), nei quali la prospettiva letteraria e filosofica, pur limitata a questa singola opera, ha conosciuto una maggiore attenzione<sup>6</sup>.

Lo studio di Cesare Letta è debitore sotto molti aspetti alla monografia della Griffin, in particolare alla seconda parte di essa, incentrata sull'analisi di alcuni argomenti di natura latamente politica che ricorrono frequentemente in tutte le opere in prosa (ad esempio, le idee in merito alla repubblica e al principato, la riflessione sulle guerre civili, la concezione della schiavitù, i rapporti con le province, l'impegno attivo del saggio nella vita pubblica e via dicendo).

Questo quadro, però, viene riproposto e integrato all'interno di una diversa prospettiva esegetica che, pur senza rinunciare a raccordare la riflessione politica e la storia, mira tuttavia a una lettura più sistematica dei materiali, classificandoli in modo più rigoroso, opera per opera, secondo una griglia in cinque punti così concepita: la monarchia in rapporto alla tirannide; il principato in rapporto alla *libertas* repubblicana e alle guerre civili; il culto imperiale; i singoli imperatori; l'impegno politico del sapiente nel principato.

Nel complesso, Letta registra un'evoluzione piuttosto marcata nel pensiero politico di Seneca, che non si lascia ricostruire come un sistema unitario né invariato nel tempo<sup>7</sup>, ma rivela tuttavia una coerenza di fondo, dettata dal profondo coinvolgimento morale del filosofo in un impegno che è durato tutta la vita.

Le conclusioni più significative di questa ricerca vengono così efficacemente sintetizzate da Ermanno Malaspina (in uno studio che si pone in sostanziale continuità con essa, completandola sul versante della produzione tragica senecana):

Seneca parte dagli accenti vivamente filo-repubblicani dell'*Ad Marciam*, che portano con sé la condanna dell'esperienza imperiale di Tiberio appena conclusa, e la pessimistica assenza di un netto discrimine tra re e tiranno, per passare, già del *De ira*, ad individuare nella schiavitù all'ira il tratto che caratterizza l'agire immorale e dispotico, primo abbozzo di quella teoria insieme etica e politica che sfocerà nel *De clementia*. Alla base degli intenti encomiastici della *Consolatio ad Polybium* stanno l'ideologia filoimperiale dell'opuscolo e l'esaltazione della *clementia* del principe, un quadro di riferimento lealistico che non viene messo in discussione nel *De brevitae vitae*, con cui semmai si scava un solco tra l'attività politica pur non condannata per sé e chi ricerca la sapienza. Nel *De clementia*, nel *De vita beata* e nel *De tranquillitate animi* tutte opere antecedenti al *De otio*, Seneca si impegna a propugnare il coinvolgimento del *sapiens* nella cura della cosa pubblica (anche per motivazioni di ordine autobiografico), senza scalfire il quadro ottimistico del *quinquennium Neronis*. L'ultima svolta si produce notoriamente con il *De otio* e nelle grandi opere dell'ultimo periodo: l'ottimismo svanisce di fronte a una sempre più esplicita disillusione, la fede nel *rex iustus* come *optimus civitatis status* [...] si fa sempre più astratta e cede il posto alla rinuncia da parte del *sapiens* alla partecipazione alle istituzioni politiche storicamente determinate: l'unica *res publica* rimasta per lui è il *mundus*<sup>8</sup>.

Al centro di questo quadro sta, naturalmente, il *De clementia*, «il momento più alto della riflessione teoretica sul potere che coincide con la partecipazione effettiva al governo della cosa pubblica»:

---

<sup>6</sup> Per quanto concerne il *De clementia*, oltre a Bellincioni 1984, basti qui segnalare tre recenti edizioni commentate del trattato che offrono i risultati senz'altro più completi e scientificamente validi in un panorama di studi assai vasto: Malaspina 2005<sup>2</sup> = *editio prima* (concentrata soprattutto, ma non solo, sugli aspetti ecdotici); Malaspina 2009 = *editio altera* (arricchisce la precedente di una corposa introduzione e di varie note, oltre alla traduzione in italiano); Braund 2009. Una rassegna critica degli studi («un numero ridotto ma di alto livello e assai stimolanti») che si sono occupati dell'ideologia del trattato si legge in Malaspina 2003 (dove si citano i lavori di I. Lana, M. Griffin, P. Grimal, B. Mortureux, T. Adam, M. Bellincioni, K. Büchner).

<sup>7</sup> A questo proposito, Letta polemizza a ragione con la pretesa di P. Grimal di riconoscere al pensiero senecano una sistematicità che, di fatto, esso non possiede in nessun campo.

<sup>8</sup> (Malaspina 2003, p. 297). La griglia approntata da Letta viene opportunamente adattata da Malaspina alle peculiarità del genere tragico e alla sua ambientazione nel mondo del mito, e risulta quindi articolata nei punti seguenti: monarchia e tirannide; scelte alternative e critiche al potere; ruolo della fortuna nel potere regale; il ruolo dei consiglieri dei potenti; il problema delle allusioni storiche e della datazione delle *pièces*. L'ultimo punto, particolarmente spinoso, viene trattato con molto equilibrio e sostanzialmente ridimensionato rispetto alla lettura politica à *clef* del teatro senecano che ha conosciuto notevole fortuna nel secolo ventesimo. Malaspina individua le ragioni di tale fortuna nella convergenza tra una metodologia biografico-positivistica e un evidente sforzo di attualizzazione, ma ribadisce anche che essa non è esclusiva del Novecento, ma era prassi comune di lettura del teatro senecano nel Sei-Settecento.

[Nel *de clementia*] l'opposizione *rex* e *tyrannus* è nettissima e si rende esplicita a livello lessicale in una rigorosa differenza tra i due termini. Il sistema monarchico non ha alternative di alcun tipo ed è considerato il migliore in assoluto; il sovrano viene posto su un piano diverso rispetto a tutti gli altri esseri umani, un *corpus* di cui egli è il *caput*, anche se non si giunge mai [...] a una divinizzazione influenzata dai costumi egizi secondo quelli che pure erano gli intendimenti assolutistici di Nerone [...]. Che il *sapiens* possa infine avere un ruolo a fianco del sovrano clemente non è mai detto in modo esplicito, ma è deducibile dalla funzione che Seneca si ritaglia fin dall'inizio, quando afferma di aver composto il trattato come *speculum*, anche se il monarca viene raffigurato sempre e comunque da solo nell'esercizio delle sue funzioni: nessuno è chiamato a consigliarlo, a dividerne le preoccupazioni o a sostituirlo in qualche funzione, neppure il senato<sup>9</sup>.

Per quanto riguarda le tragedie, infine, pur all'interno di un quadro inevitabilmente più tradizionale e stereotipato, che Malaspina definisce «una gnomica del potere di maniera», non mancano le questioni forti presenti nelle opere in prosa e, cosa più notevole, ogni tragedia presenta una fisionomia distinta nell'affrontare una o più di tali questioni in modo univoco. Si delinea perciò, per il *corpus* tragico considerato nel suo complesso, un'evoluzione simile a quella degli scritti filosofici: ai due poli opposti, segno di una distanza ideologica e forse anche temporale, stanno l'*Hercules Furens* (in cui vige un ottimismo iscritto in un ordine di giustizia superiore e l'opposizione tra *rex* buono e tiranno è presentata con perentoria convinzione) e il *Tieste* (con la sua sconsolata visione della inconciliabilità tra filosofia e potere, per cui ogni re è un tiranno), mentre le altre sei tragedie si collocano lungo questo percorso ciascuna con una sua peculiare fisionomia.

Il richiamo alla prospettiva filosofica e letteraria per un nuovo approccio al pensiero politico di Seneca, di cui si fanno promotori gli studi ora citati, mi sembra dunque tanto opportuno quanto urgente.

L'analisi di Malaspina, peraltro, è dotata di maggiore spessore teorico in quanto tenta di definire nel modo più rigoroso possibile i limiti e la portata della categoria politica in Seneca.

È possibile trattare come soggetto autonomo il pensiero politico nell'opera del nostro autore? Per Malaspina, si può e si deve ammettere che la politica in Seneca, tanto nelle tragedie che nelle opere in prosa, sia da intendersi come etica della politica<sup>10</sup> ma che, da tale premessa, non debba discendere l'annullamento della seconda nella prima.

Conviene piuttosto ritenere l'etica della politica una parte del pensiero politico, cercando di comprendere come alcuni grandi valori etico-filosofici, di diversa e composita matrice, vengano calati da Seneca in un quadro di riferimento politico e in un contesto civico e storico che presuppone l'impero universale.

Il punto è dunque questo: saper descrivere le forme in cui si esprime lo sforzo senecano di contestualizzazione, all'interno di un quadro politico reale, di molteplici componenti di varia matrice e non del tutto conciliabili tra loro (dai dati gnomici della tradizione letteraria, all'eredità dello Stoicismo sia antico che medio, dalla tradizione di pensiero costituita principalmente dalla sintesi ciceroniana, alle più recenti sollecitazioni della propaganda imperiale).

L'opzione metodologica così delineata<sup>11</sup> consente di eludere, almeno in parte, il nodo di cui si diceva all'inizio, il raccordo quasi obbligato tra vita e pensiero in Seneca politico; viceversa, essa

---

<sup>9</sup> (Malaspina 2003, pp. 297-298).

<sup>10</sup> (Malaspina 2003, p. 311). Nei testi senecani, senza grandi differenze tra gli scritti in prosa (ivi compreso il *De clementia*) e le tragedie, sono infatti assenti quelle tematiche che vengono abitualmente classificate come pensiero politico (ad es. la discussione delle forme di governo, la critica dell'assetto costituzionale, i consigli per la politica estera e via di seguito): segno evidente che l'attenzione senecana è tutta e solo per l'etica della politica. Uno slogan di cui, ancora una volta, siamo debitori a Miriam Griffin, sintetizza con efficacia questo punto: «Seneca says far more about the men than about the system» (Griffin 1976, p. 210), il che significa che la sua visione politica del principato non è distinta dalla sua visione morale del *princeps*.

<sup>11</sup> E poi approfondita nei lavori di Malaspina dedicati specificamente al *De clementia* (vd. nt. 6), dove lo studioso si propone di verificare l'esistenza, nel trattato, di un impianto teoretico e filosofico e la possibilità di valutarlo come un sistema coerente. Mette conto infine segnalare, nel panorama degli studi su Seneca politico, un filone a vocazione più propriamente storico-linguistica, ma con importanti risvolti sul piano concettuale, indirizzato appunto alla ricostruzione

permette di restituire al tema una dimensione teorica senza dover rinunciare all'orizzonte pragmatico in cui tale tema si esprime.

Dopo aver brevemente dato conto dello stato degli studi, delle principali tappe dell'evoluzione del pensiero politico nelle opere senecane e delle opzioni metodologiche che paiono essere più produttive sul piano di un'analisi storico-filosofica e letteraria, passiamo ora ad approfondire alcune questioni che illustrino la "qualità" della riflessione politica di Seneca, intendendo con ciò la sua portata teorica, le dinamiche che la sottendono, gli sviluppi o le relazioni che essa intrattiene con i nuclei principali del pensiero senecano.

Importante, in questa seconda fase dello studio, il confronto con la filosofia politica della Stoa, a cominciare proprio dalla sua fase più antica, che viene generalmente trascurata sul versante degli studi dedicati a Seneca<sup>12</sup>.

La parabola del pensiero politico senecano – che per un verso, come si è detto, può essere descritta come un'evoluzione dalle nostalgie repubblicane all'esaltazione del principato e infine al pessimismo radicale di fronte a ogni forma di potere assoluto – se analizzata da una prospettiva diversa si configura allora come un passaggio dal piano dei doveri e delle azioni convenienti (quelle azioni che hanno per oggetto gli "indifferenti preferibili", cioè tutti quei valori relativi verso cui nella vita gli uomini sono inclini per natura) al piano delle azioni rette, ispirate consapevolmente dalla *virtus* e appannaggio esclusivo del *sapiens*.

In questo passaggio, tuttavia, è importante mettere in evidenza come il primo dei due piani non si perda del tutto sotto la spinta dell'ideale, mentre il secondo assuma, certamente, tratti utopici ma non per questo meno "politici".

Infine, non tralascieremo di dedicare almeno qualche cenno ai risvolti simbolici e più propriamente estetici che il tema del potere assume nell'opera senecana<sup>13</sup>.

## 2. Elementi di una dottrina politica in Seneca

### 2.1 Il background stoico

Il problema della definizione epistemologica della filosofia politica che, come si è detto, interpella con urgenza gli interpreti di Seneca, riguarda in realtà anche gli studiosi dello Stoicismo e, quel che è più significativo, appartiene già alla riflessione degli Stoici più antichi.

L'attenzione al nesso tra etica e politica e alle modalità ermeneutiche in cui esso può declinarsi, o, ancora, il riconoscimento, nel pensiero di un filosofo antico, di una "prospettiva politica" prima e più che di contenuti strettamente politici, si riscontrano, ad esempio, in uno studio recente di Katja Vogt, dedicato alla filosofia politica della Stoa antica.

---

di un lessico della politica in Seneca (ad es. Borgo 1985, Borgo 1988, Codoñer 1999); e un altro gruppo di contributi dedicati ai non pochi spunti di natura giuridica presenti nella riflessione senecana (ad es. Giliberti 1996, D'Ippolito 1999, cui rimando per ulteriori riferimenti bibliografici).

<sup>12</sup> Anche quando viene presa brevemente in esame nell'ambito della ricostruzione complessiva del *background* del *De clementia* (Malaspina 2009, pp. 55-59; Braund 2009, pp. 66-68), la politica dell'antica Stoa viene generalmente svalutata, non solo per lo stato frammentario, indiretto e inconsistente della documentazione a nostra disposizione, ma soprattutto per gli aspetti utopici dei frammenti della *Politeia* zenoniana in cui, com'è noto, si delineava l'ideale di una repubblica cosmopolita dei sapienti, caratterizzata da tratti ancora cinici come la comunione delle donne e dei figli, l'incesto, il cannibalismo (per queste «disturbing theses» e una più equilibrata interpretazione del loro valore metodologico, si rimanda a Vogt 2008, pp. 10-11; 20-64). Questa svalutazione, come ci si può aspettare, avviene a tutto vantaggio dell'eredità del Medio Stoicismo, in particolare del pensiero paneziano mediato da Cicerone: «Non c'è dubbio che la Stoa di mezzo abbia fatto progredire la riflessione stoica sulle tematiche politiche, costringendola a interagire e ad adattarsi alla realtà storica di Roma repubblicana. In questo modo, Panezio e Posidonio hanno anticipato, almeno idealmente, il tentativo del *De clementia* senecano di offrire, come si è detto, "una base dottrinale" alla realtà storica di Roma imperiale» (Malaspina 2009, p. 59).

<sup>13</sup> Un tema di cui mi sono già diffusamente occupata altrove (Torre 2003, Torre 2007).

Gli elementi che la studiosa prende in considerazione per delineare, pur nella frammentaria tradizione a nostra disposizione, la *pars construens* di una teoria politica dell'antico Stoicismo, sono il concetto di una legge comune, che gli uomini acquistano naturalmente fin dai loro primi anni di vita quale parte costitutiva della umana ragionevolezza e il concetto di cosmopolitismo, a sua volta declinato sotto due aspetti tra loro complementari, cioè come la comunità di tutti gli esseri umani regolata dalla legge universale ovvero la comunità di tutti i sapienti, che vivono perfettamente secondo ragione e portano a compimento in modo indefettibile la legge universale in ogni suo aspetto.

Come si vede, entrambi questi elementi (legge comune e cosmopolitismo), destinati a una notevole fortuna nella storia successiva del pensiero politico, sono strettamente correlati ai concetti basilari dell'etica della Stoa, quali "ragione", "natura", *oikéiosis*<sup>14</sup>, "sapienza". La connessione tra etica e politica si pone perciò a un livello profondo, per così dire strutturale del pensiero stoico, e tale rimarrà anche nella successiva evoluzione del pensiero politico della scuola.

Quando infatti, già a partire dalla fase crisippea (III sec. a.C.), lo Stoicismo virerà verso l'accettazione teorica e pratica della monarchia e il focus della riflessione si sposterà progressivamente dalla natura della comunità politica a quella del *leader*, proprio l'ideale di sovrano, ivi elaborato, coinciderà con la figura del *sapiens*.

What the Stoics presents is not the idealization of the king but the idealization of the wise man... to propose the wise man will be the only true king is not to show a preference for monarchy; it merely asserts that the wise man will have the qualities appropriate to the true king, whether he is in practice a king or not<sup>15</sup>.

La formulazione stoica di una teoria sulla regalità, quindi, non scaturisce tanto da una valutazione dottrinale a priori sulla migliore costituzione possibile<sup>16</sup>, quanto piuttosto dalla vitale capacità di adattamento dello Stoicismo alle mutate forme politiche dell'età ellenistica e a un contesto storico in cui l'istituto monarchico acquistò via via un'autonomia di azione e una sfera assai marcata di supremazia. La "verginità politica" degli Stoici che, a differenza delle scuole di più antica tradizione, platonica e aristotelica, non erano ancorati a concezioni greco-arcaiche, permise

---

<sup>14</sup> Una delle fonti più importanti per la dottrina della *oikéiosis* (*conciliatio* o riappropriazione) è costituita dall'epistola 121 di Seneca. Com'è noto, si tratta di una sorta di istinto di autoconservazione, comune a tutti gli esseri viventi capaci di rappresentazione e di *hormé* (gli animali e l'uomo), in relazione al quale essi ricercano o evitano le cose esterne in rapporto alla percezione sensibile della propria natura o *constitutio*. In virtù di questo primo istinto, l'uomo tende ad appropriarsi della propria natura, a conservarla e incrementarla in quanto essere razionale, riconoscendo perciò nella propria razionalità la propria specifica essenza, e, di conseguenza, il legame con gli altri uomini, partecipi dell'unico *logos* universale.

<sup>15</sup> (Erskine 1990, pp. 73-74). Resta assai discussa l'attribuzione di una testimonianza isolata, riportata da Diogene Laerzio (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1318, n. 700) secondo cui per gli Stoici «la miglior forma di governo è una sintesi tra democrazia, monarchia e aristocrazia». Già attribuita a Crisippo, la preferenza accordata alla costituzione mista va ricondotta più plausibilmente (secondo Malaspina 2009, pp. 58-39) alla Stoa di Mezzo e, in particolare, a Panezio: sono noti del resto i contatti tra questi e lo storico Polibio, che soggiornò a lungo a Roma e, nelle *Storie* (VI, 10: vd. Thornton 2011) giudicò positivamente l'assetto costituzionale romano come realizzazione storica del perfetto modello di "costituzione mista". Altrettanto vivace e fecondo è poi il dibattito (Erskine 1990, pp. 181-204) intorno all'entità del debito contratto da Cicerone nei confronti del pensiero di Polibio e il magistero di Panezio, con particolare riferimento alla teoria politica elaborata nel *De republica* (una sorta di difficile recupero politico-culturale della regalità nel contesto repubblicano, con la teorizzazione del *princeps civitatis*, il protettore della repubblica aristocratica, rispettoso delle leggi e forte del consenso popolare). Dopo Panezio, nello Stoicismo di età imperiale (se si eccettua un filone minoritario a velleità repubblicane, di cui peraltro nel recente panorama degli studi è stata assai ridimensionata la portata storica e ideologica) l'idea della monarchia come forma migliore di governo sembra prevalente (cfr. anche Seneca, *De beneficiis* 2, 20 su cui vedi *infra*, p. 20).

<sup>16</sup> Ciò avvenne inizialmente sulla spinta di esperienze di politica militante, vissute da alcuni Stoici presso i sovrani ellenistici. Autentica o spuria che sia la corrispondenza (riportata da Diogene Laerzio) tra Zenone, il fondatore della scuola, e il sovrano macedone Antigono Gonata, è comunque abbastanza certo il soggiorno di due discepoli di Zenone, Perseo e Filonide, presso lo stesso Antigono. Sfero, discepolo di Cleante, soggiornò in qualità di consigliere presso il re spartano Cleomente III ed ebbe un ruolo importante nell'ispirare la riforma costituzionale voluta da quest'ultimo, incentrata appunto su una nuova funzione dinamica e centrale del monarca (Erskine, 1990).

loro di ereditare senza remore l'ideale dell' "uomo regale" fornendo ad esso gli addentellati storici di cui era in effetti privo<sup>17</sup>.

Il modello dell'uomo regale, già delineato da Platone e Aristotele<sup>18</sup> quale monarca per natura, un re- filosofo in possesso della vera scienza regia, di tale superiorità morale e intellettuale da porsi egli stesso come la legge, educatore dei sudditi e garanzia della perfetta giustizia e del bene comune, viene reinterpreto dagli Stoici alla luce di un valore fondante del loro sistema etico: l'*autárkeia* del *sapiens*, sovrano di se stesso, pari agli dei, che possiede l'unico, vero e inalienabile bene, cioè la virtù.

Questo produttivo ideale di *sapiens-re*, nella cui elaborazione giocarono un ruolo decisivo anche elementi provenienti da altri percorsi culturali, ad esempio il genere retorico-politico dei trattati *Sulla regalità (Perì Basiléias)* che si codificò a partire dal IV secolo e fiorì in età ellenistica<sup>19</sup>, si sdoppierà presto in una duplice funzione paradigmatica del saggio, chiamato non soltanto all'esercizio diretto del potere, ma anche e soprattutto a svolgere il ruolo indiretto, e altrettanto cruciale, di educatore del sovrano per renderlo capace di esercitare rettamente il potere. Infine, per completare il quadro della riflessione politica stoica con particolare attenzione alla sua fase più antica e prima di passare a valorizzare, all'interno del pensiero senecano, questa specifica matrice dottrinale, è opportuno aggiungere un dato, forse ancora più significativo dei precedenti: la questione, presente già nella riflessione del primo Stoicismo, della definizione epistemologica della politica in relazione alle altre arti.

Tale questione, ereditata dal dibattito sofistico del V secolo e ancora viva nel primo ellenismo, viene risolta dagli Stoici partendo dal principio per loro basilare che ogni arte di per sé è indifferente, diviene un bene e un valore solo se esercitata dal sapiente e, quindi, non può considerarsi indipendente dalla conoscenza filosofica<sup>20</sup>.

In particolare, nel quadro assai incerto della nostra tradizione frammentaria, emerge con tratti appena più definiti la posizione di Diogene di Babilonia (che tra l'altro, a metà del II secolo, venne a contatto con la realtà romana, partecipando con Critolao e Carneade alla celebre ambasceria dei tre filosofi a Roma), secondo cui la politica sarebbe un'arte di natura stocastica o congetturale, insegnabile e apprendibile, strettamente connessa con la virtù che, secondo la definizione stoica classica, è l'arte del vivere.

In base a questa e ad altre testimonianze possiamo ragionevolmente concludere che «per gli Stoici la politica è nella sua essenza, in ordine alla fissazione di uno statuto ontologico e sotto il più

---

<sup>17</sup> Tale processo di contestualizzazione dell'ideale etico-politico nelle varie situazioni di fatto si verificò a più riprese nell'evoluzione dello Stoicismo e, nelle sue dinamiche essenziali, appare identico pur nel mutare dei contesti: nella fase più recente, toccherà proprio a Seneca con il *De clementia* fornire la base teorica e ideologica alla nuova realtà storica del principato universale.

<sup>18</sup> e.g. Platone, *Politico* 41, 303 c-d; *Leggi* 9, 875 c-d; *Repubblica* 5, 473 c-d; Aristotele, *Politica* 1284 a 1-14.

<sup>19</sup> A prescindere dai numerosi precedenti di cui, fin dai tempi più antichi, è disseminata la tradizione letteraria greca (proverbi, massime, brevi riflessioni sulla natura del potere e sul buon governante, in poesia o in prosa) un vero e proprio genere *Perì basiléias* si codificò a partire dal IV secolo, un «periodo di vera cerniera tra due mondi nell'evoluzione del pensiero politico greco, con la crisi del sistema delle *poleis* e della democrazia ateniese da una parte e l'insorgere della monarchia macedone dall'altra» (Malaspina 2009, p. 39). Tra i testi archetipali del genere si annoverano le tre orazioni di Isocrate destinate ai sovrani dell'isola di Cipro (370-360 a.C.) e il *Perì Basiléias*, tramandato in pochi frammenti, scritto da Aristotele qualche decennio dopo per il suo giovane allievo Alessandro il Macedone. All'interno del genere si segnala anche un filone di scritti provenienti da ambienti neopitagorici ma di datazione assai incerta e tuttora discussa. Questa nutrita produzione di scritti *Sulla regalità* di età ellenistica è quasi interamente naufragata, ma dai frammenti a nostra disposizione sembra di poter rintracciare, quali caratteristiche costitutive del genere, quattro elementi fondamentali: aspetti di occasione, aspetti teoretici o, comunque, di valore gnomico e generale, registro elogiativo, registro parenetico (Malaspina 2009, pp. 37-41 cui si rimanda ulteriori riferimenti bibliografici).

<sup>20</sup> «Sia l'attività da esplicarsi in particolari settori della vita cittadina – l'oratoria assembleare, l'esercizio dei tribunali, la condotta della guerra – sia la formulazione delle leggi o l'attività suprema di reggitore e coordinatore di tutte le altre attività, la *basiléia*, sono poste sullo stesso piano di qualsiasi altra *techne* o competenza speciale e sottostanno alle stesse regole» (Isnardi Parente 1981: uno studio assai acuto e ben documentato e tuttavia pressoché ignorato dalla più recente bibliografia sul tema, a cominciare proprio dal libro della Vogt, di cui esso anticipa peraltro molti risultati).

preciso rispetto epistemologico, caratterizzabile per l'appunto come arte congetturale e dai principi della *sophia* scaturisce la vera competenza che permette di esercitarla rettamente»<sup>21</sup>.

Un corollario importante del quadro così stabilito è la svalutazione, da parte degli Stoici, dell'elemento fortuito (la sorte o *tyche*) nell'attività politica (un tema che interessa in generale la riflessione politica tra IV e III secolo e viene variamente affrontato dalle diverse scuole filosofiche). Per gli Stoici, il perturbamento che viene dalla vita politica non può dunque essere considerato a priori un pericolo né un impedimento per il possesso stabile e costante della virtù da parte del saggio. Piuttosto, all'interno della scuola si sviluppò presto un dibattito specifico sulla casistica degli impedimenti o eccezioni all'esercizio della politica attiva da parte del saggio: la corruzione senza rimedio dello stato, la dispensa da un'azione politica prevedibilmente non efficace, la mancanza di forze o di autorità, la salute precaria, il bando da parte delle autorità cittadine<sup>22</sup>.

## 2.2 Tra *kathékon* e *katóρθoma*: per una definizione dello spazio del discorso politico in Seneca

### 2.2.1 Leggi e proemi

Ora, è a mio avviso possibile ritrovare in Seneca una serie di spunti sostanzialmente coerenti con il quadro teorico che, già a partire dal primo Stoicismo, abbiamo visto comporsi attraverso l'elaborazione di elementi quali la legge comune, il cosmopolitismo, la definizione epistemologica della filosofia politica, la teoria della regalità.

Ad eccezione di quest'ultima, però, che viene organicamente esposta nel *De clementia*, questi temi non vengono affrontati da Seneca in modo sistematico ma sono, per lo più, soltanto abbozzati ovvero presentati secondo prospettive di scorcio, in subordine alle esigenze della predicazione morale o ad argomentazioni filosofiche non necessariamente connesse con l'orizzonte politico.

Un esempio illuminante è costituito dalle lettere 94 e 95, dove Seneca affronta una lunga discussione sui metodi più adeguati al conseguimento di un'efficace educazione alla *sapientia*, tentando di rompere l'*impasse* tra le due vie tradizionalmente opposte nelle scuole filosofiche e nello Stoicismo in particolare, cioè da un lato la precettistica (i *praecepta* e le *admonitiones*), volta a impartire norme di comportamento per i casi particolari, dall'altro l'insegnamento dei principi e dei dogmi (i *decreta* e le *probationes*).

In questo contesto metodologico, di per sé estraneo alle tematiche politiche, Seneca mi pare tuttavia delineare, almeno tra le righe, la dimensione entro cui articolare la riflessione filosofica sulla politica.

Prima di analizzare questo specifico aspetto, è opportuno però richiamare i punti salienti della discussione svolta nelle due epistole<sup>23</sup>.

Il dittico presenta una struttura *in utramque partem*, per cui gli argomenti esposti dall'interlocutore «non vengono presentati solo in vista della confutazione, ma hanno sempre una loro riconosciuta validità, che Seneca conferma in altri passi delle lettere stesse o altrove nella sua opera»<sup>24</sup>.

La conseguenza più importante di tale gioco delle parti è l'allusione costante, da parte di Seneca, al retroscena dottrinale della medesima disputa metodologica: la critica alle tesi di Aristone

---

<sup>21</sup> (Isnardi Parente 1981, p. 85).

<sup>22</sup> Di questo dibattito Seneca ci conserva numerose testimonianze in diversi punti della sua opera e, in particolare, nel *De otio*, dove gli argomenti stoici interagiscono in maniera complessa con elementi di altra tradizione, epicurea e platonica (Dionigi 1983, in particolare pp. 79-86).

<sup>23</sup> Con particolare riferimento alle analisi di Bellincioni 1979 e di Ioppolo 2000. Da ultimo, si segnala Schafer 2009, che però non mi pare aggiungere nulla di sostanziale dal punto di vista filosofico.

<sup>24</sup> (Bellincioni 1979, p. 24).



di Chio<sup>25</sup> e la questione del rapporto tra “azione appropriata” (*kathékon*, *officium*) e “azione retta” (*katóρθoma*, *officium perfectum*)<sup>26</sup>.

La posizione senecana relativamente al ruolo dei *decreta* nell’insegnamento morale è vicina a quella di Aristone, che riconduceva l’azione retta essenzialmente ai principi della filosofia. Per entrambi i filosofi, il potere normativo spetta solo ai principi o *decreta*, fondati sulla scienza del bene e del male, cioè sulla conoscenza della legge razionale che governa l’universo. Soltanto l’azione morale perfetta, conforme ai *decreta*, realizza l’autonomia del *logos* e può essere compiuta esclusivamente dal saggio, le cui azioni appunto sono guidate dal principio razionale, identico alla legge che governa l’universo.

Fin qui la convergenza tra Aristone e Seneca. Tuttavia, Seneca non condivide la svalutazione radicale della precettistica<sup>27</sup> ma, viceversa, la riabilita quale efficace metodo pedagogico da adottare per avviare alla conoscenza dei principi e alla loro concreta attuazione.

Come si può intuire, la divergenza sui metodi cela una più profonda divergenza etica: la riabilitazione senecana dell’insegnamento tramite i *praecepta* presuppone infatti la piena rivalutazione delle cose secondo natura, che ispirano le azioni medie o convenienti (su cui appunto si esercitano i *praecepta*). Secondo Seneca, fatto salvo il principio che solo la virtù è bene, per conseguirla è però importante il passaggio attraverso le cose di natura, perché è quest’ultima che dà all’uomo la propensione verso la virtù. Seguendo la natura nei bisogni e nelle scelte della sua vita quotidiana, l’uomo non entra in contrasto con la natura universale<sup>28</sup> né con la sua ragione. Laddove l’uomo non può determinare con certezza quel che vuole la ragione universale (o perché non ha ancora completato in sé il processo di adeguamento al *logos* o perché quella sua determinata azione si svolge nell’ambito della contingenza, del probabile e quindi richiede una forma di conoscenza congetturale), la conformità delle proprie azioni alle cose di natura è pur sempre una guida che gli impedisce di discostarsi dalla ragione universale.

La rivalutazione dell’insegnamento tramite precetti indica pertanto la scelta, da parte di Seneca, di un’etica che tenti di operare una sintesi tra la natura e il bene morale, mettendo in connessione la vita conforme a natura con la vita virtuosa.

Come era nello Stoicismo antico, e come era stato già recepito da Cicerone, anche per Seneca tra azione conveniente (*kathékon*) e azione retta (*katóρθoma*) sembra esserci solo diversità di grado, nel senso dell’intenzione, più o meno consapevole, con cui la stessa azione viene compiuta.

---

<sup>25</sup> Filosofo stoico vissuto nel III secolo a.C. noto per il suo atteggiamento etico rigoristico ai limiti dell’ortodossia di scuola (sembra infatti che rifiutasse la dottrina stoica degli *indifferentia*).

<sup>26</sup> Il termine *kathékon* (“ciò che è conveniente”) fu scelto da Zenone per indicare quell’azione coerente alle disposizioni naturali di colui che la compie; nello Stoicismo il termine passò per lo più a significare le azioni dell’uomo comune, che realizza le proprie disposizioni naturali scegliendo in modo appropriato le cose secondo natura (le *res mediae* o *indifferentia*, a loro volta distinte in “preferibili” e “non preferibili”). Al di sopra del *kathékon* si colloca l’azione perfettamente retta (*katóρθoma*), che è l’azione conforme al *logos* nella sua forma più piena e che quindi soltanto il saggio può realizzare. La caratteristica principale che distingue i due tipi di azione non è l’oggetto o la materia dell’azione ma, piuttosto, la disposizione interiore di chi compie l’azione e il grado di adeguamento al *logos* che in essa si realizza. «Si può dire che il conveniente è comune al saggio e allo stolto se la prospettiva da cui lo si considera è la conformità alla natura, ma dal punto di vista della disposizione interiore l’azione compiuta dal saggio è sempre un’azione *katóρθoma*, perché è necessariamente conforme all’*orthós logos*, mentre l’azione compiuta dallo stolto è sempre un’azione *media* perché la natura dello stolto è *logos* imperfetto» (Ioppolo 2000, p. 18).

<sup>27</sup> Piuttosto, Aristone contrappone all’inefficacia dei *praecepta* il valore degli esempi e dei modelli protrettici, che per lui rivestono un ruolo determinante nel tradurre in azione i principi della filosofia, realizzando così l’unione socratica di teoria e prassi, di *logos* e di *bíos* (Ioppolo 2000, p. 22).

<sup>28</sup> È opportuno ricordare che con lo sviluppo dello Stoicismo il concetto di natura conobbe un progressivo approfondimento. Se per gli Stoici, in generale, la natura umana e quella universale coincidono in quanto la prima è parte della seconda, è anche vero che essi ammettono una sorta di processo ascensionale attraverso cui la natura umana tenta di raggiungere il suo pieno sviluppo, nello sforzo di adeguamento pieno alla natura universale: «In base a questa estensione del concetto di natura, conforme a natura non è solo la virtù ma lo sono anche le cose preferibili» (Ioppolo 2000, p. 32).

Ciò significa che colui che è in cammino verso la sapienza ma non l'ha ancora raggiunta (il *proficiens*) deve imparare, da un lato, a riconoscere il valore intrinseco alle cose "indifferenti" (quelle cose che non può ignorare, perché è attraverso di esse che si gioca il suo rapporto con il mondo esterno), e a compiere le azioni convenienti (*officia media*), da esse stimulate; dall'altro, attraverso una visione sempre più limpida e globale della realtà, e un adeguamento via via più pieno della propria coscienza all'ordine razionale dell'universo, deve imparare a trasformare tutto ciò che fa in azione consapevolmente ispirata da *virtus*, compiendo, tappa per tappa, un cammino di trasfigurazione da *proficiens* in *sapiens*.

Il punto su cui mi preme ora richiamare l'attenzione è che tale passaggio o trasformazione del *kathékon* in *katóρθoma* viene esemplificato partendo da alcuni *loci* tradizionali dell'etica nei suoi risvolti sociali e politici.

Nell'epistola 94, controbattendo ad uno ad uno gli argomenti messi in campo da Aristone per dimostrare l'inutilità dei *praecepta*, Seneca affronta a un certo punto il paragone tra questi e le leggi, già proposto dall'avversario:

*Epistulae ad Lucilium* (Ep.) 94, 37-38 (Bellincioni 1979, p. 71)

«A farci agire come bisogna – dice – non riescono le leggi, e che altro sono le leggi se non precetti uniti a minacce?». Anzitutto se le leggi non persuadono è proprio per questa ragione: perché minacciano; i precetti, invece, non costringono ma convincono; inoltre le leggi distolgono dal commettere delitti, mentre i precetti incitano a compiere azioni buone. Non solo: anche le leggi giovano ai buoni costumi, certo quando non si limitano a comandare, ma insegnano. In questo punto dissento da Posidonio, il quale dice: «A chi giova che alle leggi di Platone sia stata aggiunta anche la enunciazione dei principi? La legge deve essere breve, perché gli inesperti la ricordino meglio. Deve essere come una voce che discende dall'alto: comandi, non discuta. Non c'è niente per me di più vano e insulso di una legge con preambolo. Comanda, dimmi che cosa vuoi che faccia: non ascolto una lezione, ubbidisco». Giovano, invece; tant'è vero che gli stati retti da leggi cattive hanno anche costumi cattivi. «Però non giovano a tutti». Neanche la filosofia, e non per questo è inutile e inadatta a educare gli animi. E come, la filosofia non è legge della vita?

In questo brano, alla distinzione iniziale tra *leges* e *praecepta*, funzionale a confutare Aristone e basata sulla natura deterrente e coercitiva delle prime a fronte di quella propositiva e didattica dei secondi, Seneca fa seguire una breve digressione sul valore formativo intrinseco alle leggi stesse, laddove esse non si limitino a una semplice formulazione giuridica ma siano parte di una più ampia riflessione filosofica, che ne fondi i principi e le motivazioni. Di tale riflessione, in esplicita polemica contro Posidonio<sup>29</sup>, Seneca indica l'archetipo nei celebri "proemi" delle *Leggi* di Platone.

La difesa dei proemi platonici mi pare qui funzionale a evidenziare la presenza, anche nella singola norma calata in un particolare contesto, di un valore teorico *in nuce*, capace di assicurare ad essa un certo grado di bontà e di efficacia etica (*proficiunt ad bonos mores*).

Per Seneca questo valore teorico – e qui si deve riconoscere l'innesto della specifica matrice stoica, mediata evidentemente dal *De legibus* di Cicerone<sup>30</sup> – risiede nell'adeguamento delle leggi positive a una norma universale e razionale. Il termine *principia*, infatti, con cui egli definisce i proemi platonici, sembra scelto apposta per rinsaldare questa digressione sulle leggi (che, a questo punto, tale non è) al tema centrale del dittico, cioè al ruolo che i principi della filosofia, e i *decreta*

<sup>29</sup> In ep. 95, 65 Posidonio è nuovamente associato alla posizione di Aristone per la rivalutazione degli *exempla* (nella specifica variante dell'*ethologia*) ai fini dell'insegnamento etico.

<sup>30</sup> Si consideri in particolare un passo del libro primo del *De legibus* (1, 6, 18), catalogato dai moderni tra i frammenti di Crisippo (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 315): «Ora dunque consideriamo i principi (*principia*) del diritto. A quegli uomini di straordinaria cultura [i *doctissimi homines* sono gli Stoici] sembrò giusto prendere le mosse dalla legge; e per quanto ne so, fecero bene, perché la legge, così come loro la definiscono, è la somma ragione insita nella natura, la quale comanda ciò che va fatto e proibisce quel che non va fatto (*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*). Questa stessa ragione quando è perfezionata e consolidata dalla mente umana è la legge [...] il diritto trae le sue origini proprio dalla legge, che è una forza della natura (*ea est enim naturae vis*), e a un tempo la mente e il criterio del saggio (*ea mens ratioque prudentis*), la regola di ciò che è legale e illegale, è nata prima di tutti i secoli, prima di ogni legge scritta, addirittura prima che si formasse ogni civiltà».

che li esprimono, svolgono in rapporto alle scelte etiche e ai metodi educativi più efficaci per l'insegnamento della *sapientia*.

Non si tratta semplicemente di introduzioni, ma di veri e propri principi universali che fondano le leggi positive: questi, per Seneca, i *principia* delle leggi, dei quali nell'epistola 95 (§§ 51-52) egli stesso fornirà degli esempi (scrivendo per così dire dei "proemi", quasi in implicita emulazione con Platone<sup>31</sup>), all'interno di una sezione compresa tra i principi della teologia (che regolano le norme religiose) e i fondamenti dell'etica vera e propria (su cui si basa la classificazione delle virtù) – una sezione che potremmo definire appunto come lo "spazio della politica" quale scienza di trattare gli esseri umani:

*Ep. 95, 51-53* (Bellincioni 1979, p. 113)

L'altro problema è questo: come comportarsi con gli uomini? Ecco ciò che facciamo, diamo precetti, e quali? Di non versare sangue umano? Ma è troppo poco non far male a colui al quale dovresti fare del bene! Gran merito davvero che l'uomo non infierisca sull'uomo. Insegneremo a prestar soccorso al naufrago, a indicare la strada a chi si è smarrito e a dividere il pane con chi ha fame? E perché dire tutte le cose che si devono fare o non fare, mentre ho la possibilità di comunicare in breve questa formula, in cui è contenuto ogni umano dovere? Tutto ciò che vedi, che include in sé ogni cosa umana e divina, è un tutt'uno: siamo membra di un immenso organismo. La natura ci ha creato fratelli, generandoci dagli stessi principi e per gli stessi fini. Essa ci ha ispirato amore reciproco e ci ha fatto socievoli. Essa ha stabilito equità e giustizia, per sua disposizione fare il male è cosa peggiore che subirlo, e per suo comando, dunque, dobbiamo essere sempre pronti a prestare aiuto a chi ne ha bisogno. Teniamo a mente e ripetiamo questo celebre verso: «Sono un uomo, nulla che riguardi l'uomo mi può essere estraneo». Siamo uomini, siamo nati per vivere insieme; la nostra società è simile a una volta costruita di mattoni: cadrebbe, se i mattoni non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la tiene insieme.

In questo passo, non solo l'azione politica ma anche la teoria dell'azione politica vengono radicate nel concetto di cosmopolitismo universale e di bene comune e che è, a sua volta, fondamento della giustizia e dell'equità, cioè delle leggi positive.

Il tema stoico del cosmopolitismo, inteso come comunità di tutti gli esseri divini e umani, radicato nel principio fisico della natura comune e universale e fondato sull'istinto dell'*oikéiosis* (di cui Seneca offre qui una suggestiva riedizione recuperando il concetto tipicamente romano di *humanitas* con la citazione del celebre verso di Terenzio<sup>32</sup>) rappresenta quindi per il filosofo la *formula* che indica come costruire e organizzare un insegnamento efficace ed eticamente fondato sul modo di trattare con gli uomini.

Detto in altre parole, il principio del cosmopolitismo viene posto a fondamento di ogni azione e di ogni discorso di tipo politico, *in primis* della dottrina politica senecana nella sua duplice forma, come teoria della regalità (*De clementia*) e come tentativo di rifondare quel «paradigma politico collettivo» gestito dalle classi dirigenti e fondato sulla prassi dell'*evergesia* o *beneficium* (*De beneficiis*)<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Alla fine del quarto libro delle *Leggi* (723 E), subito dopo aver teorizzato la necessità di un proemio per le leggi e averne definito funzioni e caratteristiche, Platone per bocca di Clinia svela all'ascoltatore la natura di "proemio" rivestita dal discorso sulle leggi che l'ospite Ateniese ha condotto sino a quel momento (Clinia: «Tuttavia, caro ospite, non dilunghiamoci più del dovuto e, se sei d'accordo, torniamo al tema del discorso, riprendendo le mosse da quanto dicevi, quando ancora non si parlava di proemio [...] Ripartiamo, dunque, consapevoli del fatto che stiamo lavorando a un proemio»). Trad. R. Radice).

<sup>32</sup> Terenzio, *Heautontimoroumenos* v. 77: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

<sup>33</sup> Riprendo da De Caro 2009 (in particolare pp. 121-122) il concetto dell'evergetismo come vero e proprio paradigma politico che, nella società antica, era volto a distribuire in modo selettivo e controllato le risorse, a operare il controllo sociale attenuandone le tensioni, a creare il consenso, a regolare i rapporti tra il centro e le periferie. L'avvento del principato accentrò molte manifestazioni dell'evergetismo aristocratico (che a Roma, in età repubblicana, aveva assunto le complesse forme del *patronage* e della *clientela*) e ne provocò la crisi, svuotandole della loro originaria finalità politica. Nel *De beneficiis* Seneca tenta appunto di riformare dall'interno la tradizione dell'*evergesia*, ripensandola sul piano etico con gli strumenti offerti dallo Stoicismo. Ma la vocazione politica del *De beneficiis* risulta anche dalla natura degli interlocutori cui Seneca si rivolge: pur nella forma generale e volutamente universalistica dell'argomentazione «è fuor di dubbio che anche quest'opera sia destinata a quanti sono in grado di dare *beneficia*

Nel passo ora citato, infatti, ci sono evidenti riferimenti, da un lato, ai nuclei tematici del *De clementia* (il risparmio del sangue, che marca segnatamente la differenza tra il re e il tiranno<sup>34</sup>, la mansuetudine e l'idea che l'uomo non deve infierire sull'uomo ma giovare ai suoi simili), dall'altro allo sviluppo che il concetto stesso di clemenza conosce nel *De beneficiis*, cioè a quella «correzione di prospettiva» del pensiero etico-politico senecano per cui, se è vero che il *non nocere* resta importantissimo come primo passo del difficile trapasso dall'attività nel male all'attività nel bene, tuttavia a fondamento dei rapporti sociali e umani viene posto il *prodesse*, cioè la capacità di giovare ai nostri simili:

Rispondere alla propria vocazione, umana e divina insieme, significa allora per gli uomini lasciarsi guidare da quell'*amor mutuus* che la natura ha loro ispirato rendendoli *sociabiles*, adempiere la loro umanità nel *bene facere*, nell'aiutarsi l'un l'altro e sorreggendosi come i mattoni di cui è costruita una volta<sup>35</sup>.

In conclusione, l'esercizio della politica, nelle sue più varie manifestazioni, deve lasciarsi trasfigurare da una tensione verso il *katóρθoma*, che viene intesa da Seneca come l'adeguamento sempre più perfetto alle leggi del *logos*, come piena e cosciente partecipazione al legame di razionalità provvidente che unisce l'universo.

### 2.2.2 Leggi e sapienti

Il passo ora esaminato dell'epistola 95 contribuisce a chiarire e a fondare la relazione tra legge naturale e legge positiva, che nell'epistola 94 abbiamo visto essere posta da Seneca in forma di assioma (le cattive città sono governate da cattive leggi)<sup>36</sup> in un contesto, tuttavia, non scevro da ambiguità.

L'ambiguità sta anzitutto nel confronto con altri passi senecani. Se nell'epistola 94, ai fini della confutazione di una specifica obiezione dell'avversario, Seneca asserisce chiaramente la differenza tra leggi e norme morali in base al tipo di potere che le une e le altre esercitano, rispettivamente coercitivo o parentetico, in altri luoghi della sua opera egli si spinge più lontano, privando le leggi di ogni valore etico e di ogni fine educativo proprio in ragione della loro natura coercitiva e deterrente, quasi ponendole in contraddizione con la legge naturale, che si rivolge alla coscienza e quindi vincola soltanto i buoni in quanto tali<sup>37</sup>.

Tuttavia, l'accentuazione della differenza tra legge naturale e legge positiva, più che definire un'opposizione, potrebbe essere funzionale a ribadire la necessità di un lungo percorso per passare da un'*innocentia* commisurata sui paragrafi della legge, alla volontà di bene che coincide con l'adeguamento della volontà razionale dell'uomo alla legge dell'universo.

---

nell'accezione più corrente dei termini, a quanti possono distribuire, non solo ricchezze, ma anche consolati, sacerdoti, province» (Bellincioni 1979, p. 121 e nt. 2).

<sup>34</sup> (Bellincioni 1984, pp. 13-20). In *De clementia* 1, 1, 3 con un'immagine di tipo economico, Seneca definisce la clemenza come *summa parsimonia etiam vilissimi sanguinis* («il risparmio attentissimo anche del sangue meno prezioso»).

<sup>35</sup> (Bellincioni 1979, p. 104).

<sup>36</sup> In linea con la scuola stoica, come ci conferma ancora una volta Cicerone, riferendosi alla dottrina crisippea in *De legibus* 2, 11 (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 318): «È infatti senza dubbio provato che le leggi sono state introdotte per la salvezza dei cittadini, per la sicurezza degli Stati e perché gli uomini potessero godere di una vita tranquilla e serena. Del resto, quelli che per primi sancirono siffatte disposizioni, manifestarono al popolo che le leggi che proponevano e mettevano per iscritto, una volta approvate ed accolte, avrebbero permesso una vita onesta e beata: e certamente diedero il nome di leggi a quelle sanzioni così stabilite».

<sup>37</sup> Tra i passi più significativi, citiamo almeno *ep.* 66, 16: «non c'è azione onesta che sia compiuta contro voglia o per costrizione: ogni azione onesta è frutto della volontà»; *ira* 2, 28, 2: «Chi è costui che si proclama innocente in virtù di tutte le leggi? Anche ammesso che le cose stiano così, come sono stretti i confini di un'innocenza che consiste nell'essere buono conformemente alla legge (*quam angusta innocentia est ad legem bonum esse*)! Quanta più vasta estensione ha la regola dei doveri rispetto a quella del diritto!» (*quanto latius officiorum patet quam iuris regula*) (trad. P. Ramondetti); *ben.* 3, 21, 1: «Ci sono determinate cose che le leggi non comandano né vietano di fare».

Meno facilmente sanabile, invece, appare la contraddizione con l'epistola 90, dove Seneca accoglie la teoria posidoniana (ma con evidenti influssi platonici<sup>38</sup>) secondo cui la necessità storica delle leggi si sarebbe manifestata quando, ai re-sapienti vissuti ai mitici albori dell'umanità, succedettero governanti indegni e, di conseguenza, alle leggi venne attribuita una funzione compensativa o sostitutiva<sup>39</sup>:

*Ep. 90, 5-6*

Posidonio ritiene che nella cosiddetta "Età dell'oro" il potere fosse in mano ai saggi. Costoro tenevano a freno la violenza e difendevano il più debole dai più forti, persuadevano e dissuadevano e mostravano le cose utili e quelle inutili; la loro prudenza provvedeva a che nulla mancasse alla propria gente, la loro forza teneva lontano i pericoli e la loro beneficenza rendeva prosperi e ricchi i sudditi. Governare era dovere non esercizio di potere. Nessuno sperimentava la misura del proprio potere contro coloro grazie ai quali aveva preso il potere e nessuno aveva o l'intenzione o il motivo di commettere ingiustizie, dal momento che a chi ben governa ben si ubbidisce e nulla di peggio il re poteva minacciare a chi non obbediva se non l'essere allontanato dal regno. Ma dopo che, con l'insinuarsi dei vizi, i regni si convertirono in tirannidi, incominciò a esserci bisogno di leggi, che peraltro furono anch'esse procurate dai saggi. Solone, che diede ad Atene il saldo fondamento del diritto, fu tra i famosi Sette Sapienti; Licurgo, se avesse legiferato nella stessa epoca, si sarebbe aggiunto a quel venerando numero come ottavo. Vengono lodate le leggi di Zaleuco e di Caronda: costoro non nel foro o nell'atrio degli avvocati, ma in quel tacito e sacro santuario di Pitagora appresero quali leggi dare alla Sicilia allora fiorente e, attraverso l'Italia, alla Grecia.

Alla luce del percorso che abbiamo delineato commentando il passo dell'epistola 95, ritengo però che sia possibile anche in questo caso ricomporre la presunta frattura tra legge naturale e legge positiva, superando le contraddizioni e le ambiguità.

Tanto per cominciare, la descrizione dei re-saggi mi pare che si possa considerare anch'essa come un "proemio" a un discorso sulle leggi, volto a garantirne una dimensione simbolica e uno spessore teorico. Anzi, in questo caso si tratta di un proemio in forma mitica e, una volta di più, in perfetto stile platonico (se pensiamo, ad esempio, al ruolo e al significato che il mito di Crono riveste nel *Politico*, come introduzione al discorso sulle forme di governo).

Si tratta infatti di una specie di allegoria del buon governo (nei lineamenti dei re dell'età dell'oro si scorgono con molta chiarezza le personificazioni delle *virtutes*, come *prudentia*, *fortitudo*, *beneficentia*<sup>40</sup>) alla luce della quale valutare il significato delle legislazioni storiche: non si tratta, quindi, di ricostruirne una storia<sup>41</sup> né tantomeno opporle alla legge naturale ma, piuttosto, di indicare l'ideale cui esse devono tendere, cioè proprio la perfetta corrispondenza tra natura, *logos* e vita, simboleggiata dal governo dei re-saggi che è *officium*, non *regnum*<sup>42</sup>. Potremmo affermare

---

<sup>38</sup> Dal mito di Crono nel *Politico* (268 d – 274 e), all'idea delle leggi come soluzione di ripiego di fronte alla crescente corruzione nella storia dell'umanità (*Leggi* 875 d.)

<sup>39</sup> L'epistola 90 è stata ed è tuttora oggetto di numerose analisi in relazione alla questione posidoniana, quale testimonianza importante, non priva tuttavia spinosi problemi esegetici, per la ricostruzione dell'antropologia e della filosofia della storia del filosofo stoico vissuto tra la fine del II e l'inizio del I secolo a. C. Nel vasto panorama esegetico, un ottimo punto di riferimento è rappresentato da Setaioli 1988, pp. 316-357, che non si limita a studiare gli aspetti dossografici dell'epistola, ma illustra nei suoi sottili risvolti il complesso dialogo, nutrito di polemiche e di ironiche prese di distanza, che Seneca qui ingaggia con Posidonio. Il tema politico, tuttavia, è sempre rimasto molto a margine nel complesso degli studi dedicati all'epistola 90: non mi pare che faccia eccezione, in tal senso, l'ultimo studio, appena pubblicato, sull'epistola (Zago 2011, che tuttavia non ho consultato direttamente).

<sup>40</sup> Un riscontro per l'uso dell'allegoria in Seneca si trova in *ep. 115, 3-6*, dove si delinea un ritratto della *pulchra facies* dell'animo del saggio e delle *Virtutes* che albergano in essa.

<sup>41</sup> Se in Posidonio è possibile in un certo senso cogliere la tendenza a storicizzare il mito dell'età dell'oro (Setaioli 1988, 325), Seneca invece, almeno in questa parte iniziale e in relazione al governo dei re-saggi (vedi nota seguente), mi sembra accentuarne la dimensione straniante, come indica anche la locuzione iniziale *saeculo quod aureum perhibent* "in quell'età che definiscono età dell'oro" (che appunto credo sua, non di Posidonio, a differenza di altri interpreti).

<sup>42</sup> La controprova che Seneca intenda fornire un paradigma di interpretazione della realtà e non tanto, o non solo un modello di sviluppo storico, si legge nella parte finale dell'epistola (90, 35-46). Descrivendo la vita degli uomini primitivi, egli riprende qui il paradigma dell'età dell'oro per ribadire (stavolta in polemica con Posidonio) che il progresso tecnico, lungi dall'apportare felicità, segnò una progressiva degenerazione etica; ma contesta con forza l'idea che l'innocenza primitiva della storia dell'umanità coincida con un'età dell'oro morale da cui gli uomini sono caduti, affermando viceversa il principio che «la natura non procura la virtù, ma che diventare buoni è un'arte (*Non enim dat*

che in questo passo l'età dell'oro rappresenti la trasfigurazione mitica del *katóρθoma* cui ogni azione politica deve tendere.

Ma tale trasfigurazione, è opportuno ribadirlo, avviene all'interno di una corrispondenza costante e oggettiva tra il piano del *kathékon* e piano del *katóρθoma*, che si potrebbe definire come un identico schema di azione: visto dall'esterno, infatti, l'*officium perfectum* non si distingue da un'azione conveniente e richiede anch'esso, come l'*officium medium*, tutti i "numeri" giusti, ossia «la misura, che delimita da ogni lato, circoscrive e rende concreta - nella considerazione attenta di tutte le "circostanze" - l'azione buona concepita in astratto»<sup>43</sup>.

E qui entra in gioco la filosofia, quale indispensabile mediatrice per assicurare la corrispondenza tra i due piani: così infatti, nell'epistola 90 pare suggerire la menzione dei Sette Sapienti, con cui si apre l'elenco dei più antichi legislatori della storia umana vissuti dopo l'età dell'oro. Dei quattro personaggi citati, soltanto Solone è tecnicamente uno dei Sette Sapienti; però Licurgo vi viene ascritto *ad honorem*; quanto a Zaleuco e Caronda, in un passo del *De legibus* (2, 14) Cicerone li ricorda espressamente come predecessori e modelli di Platone nell'uso di corredare le proprie leggi con proemi capaci di conferire ad esse un valore persuasivo in aggiunta a quello coercitivo.

### 2.2.3 Ars vitae

Ma anche nell'epistola 94 Seneca sembra rivendicare per la filosofia un ruolo specifico nella formulazione delle leggi, quale forma di precettistica pur allo stadio embrionale: ciò è suggerito non solo, evidentemente, dalla menzione dei proemi di Platone, ma anche da quella sorta di ragionamento sillogistico con cui il passo sopra citato si chiude<sup>44</sup> e che si basa sulla definizione della filosofia stessa come legge della vita.

Il ragionamento si fonda sull'assunzione di una espressione metaforica, che Seneca mostra di considerare ovvia, cioè la definizione della filosofia come "legge della vita"<sup>45</sup>, per asserire un

---

*natura virtutem: ars est bonum fieri*)». Senza voler entrare nell'annosa discussione relativa all'incongruenza tra la parte iniziale e l'epilogo dell'epistola 90 e attenendomi sostanzialmente alla tesi di Setaioli 1988 (326-333) che si tratti in effetti di due modelli di sviluppo provenienti da fonti diverse, mi limito però a suggerire che non si tratti (come invece ritiene lo studioso) del risultato di un maldestro e inconsapevole "montaggio" senecano, bensì di una più complessa e avvertita costruzione del ragionamento secondo due assi che percorrono tutta l'epistola e vengono raccordati dal paradigma dell'età dell'oro, identico sul piano dell'immaginario ma di diversa significazione e applicazione (e non soltanto di matrice differente). Anzitutto, c'è un asse storico, e più immediatamente perspicuo, lungo il quale si descrivono due processi opposti e speculari (il falso progresso tecnico e la degenerazione morale). Ma c'è anche un secondo asse, teorico e più complesso del primo, lungo il quale Seneca tenta di spiegare il rapporto tra natura ed etica declinandolo a sua volta su due livelli differenti e presentandolo per così dire da due prospettive anch'esse opposte ma complementari: il livello dell'utopia (o la prospettiva presa dal punto di arrivo, cioè del *katóρθoma*), dove si realizza il pieno adeguamento della natura alla razionalità universale, tra natura e perfezione etica (è il mito dei re-saggi nell'*aureum saeculum*, attinto da un'opera perduta di Posidonio); e il livello della realtà (o la prospettiva dal punto di partenza, cioè del *kathékon*), dove le disposizioni naturali dell'uomo, se preservate incorrotte dalla degenerazione del lusso e della ricchezza, possiedono sì una loro bontà intrinseca e avviano il processo di adeguamento alla ragione universale, ma non sono in alcun modo espressione di *virtus* (è il mito del buon primitivo, innocente ma non ancora *sapiens*, la cui descrizione è indipendente dalla fonte posidoniana e si può ricondurre, con Setaioli 1988, p. 331 nt. 1536, a Platone, *Leggi* 676 a ss. e a Dicearco, fr. 49 Wehrli).

<sup>43</sup> (Bellincioni 1986, pp. 77-79). Vedi *ep.* 95, 12: «Del resto è pur vero che nessuno riuscirà nemmeno ad eseguire come si deve le azioni buone se non ha appreso il criterio (*ratio*) che gli permetta di adempiere in ogni occasione in modo perfetto i suoi compiti (*in quaque re omnis officiorum numeros exsequi*)». L'espressione "seguire tutti i numeri", di probabile origine musicale (*numerus* è la norma prosodica che regola il ritmo di un verso o di una melodia), è qui applicata al *katóρθoma*, ma rimanda implicitamente a quell'elenco di circostanze che, nell'epistola 94, regolano anche i *praecepta* e i *kathékonta*, come si afferma in *ep.* 94, 34-35: «nell'esecuzione dei doveri, alla quale conducono i precetti [...], [questi ultimi] presentano differenze minime che dipendono dai tempi, dai luoghi, dalla condizione di ognuno».

<sup>44</sup> *Supra*, p. 9.

<sup>45</sup> Il riferimento potrebbe essere a quel passo ciceroniano-crisippeo, che abbiamo citato più di una volta a confronto per questo luogo dell'epistola 94 (*supra*, nt. 30). Vi troviamo infatti un'equivalenza tra la saggezza (*prudencia*) e la legge,

rapporto epistemologico vero e proprio tra la filosofia e la legge; quindi, in base a tale assunzione, si argomenta che se la filosofia, pur non essendo efficace presso tutti gli uomini, non per questo perde il suo valore formativo, allo stesso modo l'accusa rivolta alle leggi, di non essere universalmente efficaci, non ne pregiudica il valore educativo.

Al di là del fine immediato che riveste per l'argomentazione senecana, la formula conservata in questo corto circuito logico si può collegare all'altra, ancora più frequente definizione della filosofia come "arte della vita", sulla quale già gli Stoici antichi si basavano per riaffermare un più profondo legame epistemologico tra politica e filosofia<sup>46</sup>.

Ora, se nelle opere senecane ricorre frequentemente la definizione della filosofia come "arte della vita"<sup>47</sup>, non abbiamo invece una esplicita definizione della politica come tale. A tale proposito, è però possibile proporre una lettura allegorica in chiave politica dell'arte del nocchiero, che in Seneca, più di una volta, viene paragonata alla filosofia come *ars vitae*<sup>48</sup>.

Tuttavia, per rinsaldare una corrispondenza in tal senso è forse preferibile ricorrere, ancora una volta, all'epistola 90, dove la definizione del *sapiens* come *artifex vitae* riassume il senso della polemica contro la visione posidoniana del saggio inventore delle arti banausiche e di molte scoperte tecnologiche:

*Ep. 90, 26-27*

La saggezza siede più in alto e non insegna alle mani: degli animi invece è maestra. Vuoi sapere che cosa ha scoperto, che cosa ha prodotto? [...] Non è, lo ripeto, il fabbricatore di strumenti ad uso pratico. Perché le attribuisce opere tanto meschine? Tu hai davanti l'artefice della vita! E, caspita, essa tiene le altre arti in suo dominio; infatti a colei a cui la vita è sottomessa, sono sottomesse anche le arti che procurano ornamento alla vita. Ma, per il resto, essa tende alla felicità, a quella meta ci conduce, a quella meta ci apre la strada.

Proprio la presenza di questa cesura netta tra l'*ars vitae* e le altre arti mi pare, all'opposto, conferire un significato molto forte a quella identità, che sappiamo chiaramente stabilita all'inizio dell'epistola, tra l'esercizio della filosofia e l'attività legislativa, in cui Seneca ravvisa la prima azione politica della storia degli uomini.

Possiamo infine aggiungere che, ancora nell'epistola 90, in apertura della sezione dedicata all'*aureum saeculum*, l'unica vera invenzione attribuita alla filosofia e suo compito precipuo risultano essere «scoprire (*invenire*) la verità sulle cose divine e su quelle umane»:

*Ep. 90, 3*

---

che in parte richiama la definizione della filosofia come legge della vita cui allude Seneca (Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1125, n. 315: «In tal senso anche la saggezza è una legge e il suo potere sta nel comandare le buone azioni e nel vietare quelle malvagie»).

<sup>46</sup> *Supra*, p. 7 nt. 20.

<sup>47</sup> A cominciare appunto da *ep. 95, 7-8*: «Se per le altre arti - dicono ancora - sono sufficienti i precetti, saranno sufficienti anche per la saggezza, che è pure un'arte: arte di vita (*nam et haec ars vitae est*). Ed è vero che perché uno diventi pilota basta insegnargli come usare il timone, come ammainare le vele, come trar profitto dal vento favorevole, resistere a quello contrario, e avvantaggiarsi da quello variabile e incerto. Così per tutte le altre attività la preparazione professionale è data dai precetti, che quindi saranno in grado di preparare anche il *sapiens*, professionista della vita (*in hoc ... artifice vivendi*)". Tutte queste attività riguardano ciò che serve alla vita, non la vita tutta intera; pertanto trovano molti ostacoli e intralci esterni, speranza, avidità, timore. Ma per questa che si professa arte di vita non può esservi nulla che ne impedisca l'esercizio: essa sgombra ed elimina tutto ciò che è d'ostacolo». La definizione tradizionale della filosofia come *ars vitae* sia in Cicerone che in Seneca ricorre in due sensi: da un lato, indica che la sapienza vale non per se stessa ma per il fine pratico che consegue, che esige sforzo di apprendimento e risultati educativi certi; dall'altro, che essa ha un fondamento conoscitivo tale che la distingue dalle altre *artes* e le garantisce una coerenza intrinseca. Il fine che l'uomo in quanto tale deve perseguire nella sua vita, cioè il bene, risiede in lui stesso, sta nella sua capacità di conoscerlo e di attuarlo e dunque l'autonomia dell'*ars vitae* è assoluta, non dipende dagli *instrumenta* che invece sono necessari a tutte le altre arti (Bellincioni 1979, pp. 230-231).

<sup>48</sup> Una lettura che peraltro non sarebbe affatto peregrina: «La scelta dell'esempio del *gubernator* o nocchiero, tradizionale e pressoché fisso ove si parli delle *artes* in genere, spesso associata al *medicus*, talvolta all'*imperator*, non perde mai in realtà la connotazione politica altrettanto tradizionale e topica nel mondo antico, dove appunto il nocchiero e la navigazione in genere sono immagini efficaci per la guida e il governo dello stato» (Bellincioni 1979, p. 230).

dalla filosofia non si separano mai il rispetto religioso, la pietà, la giustizia e tutto il corteo delle altre virtù reciprocamente intrecciate e unite. Essa insegnò a venerare gli dei, ad amare gli uomini, a credere che il comando spetta agli dei, e che gli uomini sono tra loro tutti uniti.

Il cerchio si chiude: come si vede, si tratta degli stessi *loci* (gli dei, gli uomini, le virtù) in cui, nell'epistola 95, Seneca scandisce la sezione dedicata ai *decreta* o principi. Non si tratta di questioni teologiche, etiche o fisiche astratte e avulse dal contesto politico, ma del recupero di quegli stessi assiomi sui quali, come abbiamo visto, poggiava la dottrina politica dello Stoicismo fin dalla sua fase più antica. Tra essi, la teoria del *consortium* universale si configura, anche in Seneca, come la garanzia e il fondamento di un vero e proprio spazio della dottrina politica, considerata come scienza e non semplicemente come prassi.

#### 2.2.4 Le "due città" e i germi di un pensiero utopico in Seneca

Definito l'orizzonte della dottrina politica di Seneca alla luce del rapporto tra *kathékon* e *katóρθoma*, è mia intenzione provare ad estendere questa interpretazione a una delle più celebri espressioni che il tema del cosmopolitismo conosce nell'opera senecana, cioè l'immagine delle "due città" proposta nel capitolo quarto del *De otio*, in linea con una tradizione che dal *Timeo* platonico, passando per gli Stoici e il *De republica* di Cicerone, arriverà fino al *De civitate Dei* di Agostino:

*De otio (ot.)* 4, 1-2 (Dionigi 1983, pp. 144-145)

Rappresentiamoci con la mente due repubbliche, una grande e veramente pubblica che comprende dei e uomini, nella quale non fissiamo lo sguardo a questo o a quel cantuccio ma misuriamo i confini del nostro stato con quelli del sole; l'altra cui ci ha assegnato la sorte dalla nascita; questa sarà propria degli Ateniesi o dei Cartaginesi o di una qualche altra città, tale da non riguardare tutti gli uomini ma alcuni determinati. Certuni si adoperano contemporaneamente per l'una o per l'altra repubblica, per la maggiore e per la minore, certuni solo per la minore, certuni solo per la maggiore. Questa repubblica grande noi possiamo servirla sino in fondo anche nel ritiro, anzi non so se meglio nel ritiro, indagando che cos'è la virtù, se è una o molteplice, se la natura o l'arte rende buoni gli uomini, se è un corpo unico questo che abbraccia l'insieme dei mari e delle terre e ciò che c'è dentro il mare e le terre, o se numerosi corpi di tal genere Dio ha disseminato; se la materia da cui traggono origine tutte le cose è tutta continua o piena, o discontinua e il vuoto è frammisto ai corpi; quale natura è Dio, se contempla inoperoso la sua opera o vi mette mano, se l'avvolge all'esterno o è immanente al tutto; se l'universo è immortale o è da annoverare tra le realtà caduche ed effimere. Chi considera tutto questo quale servizio rende a Dio? Che le sue opere tanto grandi non restino senza testimone.

Questo brano, vero e proprio nucleo del dialogo e cuore dell'argomentazione filosofica a favore della scelta dell'*otium*, da un lato svela significative convergenze con altre tradizioni di pensiero, non tutte perfettamente conciliabili con l'orizzonte stoico, dall'altro intrattiene fitti rapporti con altri luoghi dell'opera senecana, in cui il tema del cosmopolitismo ricorre nella duplice accezione di comunità dei sapienti e comunità degli uomini e degli dei<sup>49</sup>.

Tralasciando tuttavia tali questioni di ampia portata, mi limiterò a considerare altri aspetti più pertinenti con il nostro percorso.

Anzitutto, dal passo emerge con evidenza la radice fisica del cosmopolitismo senecano: la *res publica maior*, che il saggio è chiamato a servire nell'*otium* («Questa repubblica grande noi possiamo servirla sino in fondo anche nel ritiro, anzi non so se meglio nel ritiro»), in chiusura di capitolo finisce per identificarsi *tout court* con il dio («chi contempla tutto ciò quale servizio rende a Dio») e, più propriamente – questo, perlomeno, sembra essere l'esito dell'*iter* condotto attraverso la martellante serie di *quaestiones* di sapore scolastico - il *logos* stoico come universo e principio razionale dell'universo.

---

<sup>49</sup> Tutti questi rapporti sono adeguatamente documentati in I. Dionigi, Lucio Anneo Seneca. *De otio* (dial. VIII), Brescia 1983, pp. 212-215.



In secondo luogo, se la *res publica minor* definisce lo spazio di una città reale e, dunque, l'attività politica in contesti regolati da costituzioni e leggi particolari, la *res publica maior* definisce piuttosto la dimensione teorica della politica basata su principi e *decreta* di portata generale<sup>50</sup>. Si profila in sostanza una duplicità di piani, tra “forme di governo” e “forma della politica” teoricamente intesa: una dialettica, più che un'opposizione, di cui troviamo un riscontro significativo nell'epistola 68:

*Ep. 68, 2*

Noi non lasciamo che il saggio partecipi sempre e senza limiti di tempo a ogni forma di governo (*Nec ad omnem rem publicam mittimus nec semper nec sine ullo fine*); inoltre, quando gli diamo uno stato degno di lui, cioè l'universo, egli non vive al di fuori della cosa pubblica, anche se si è isolato (*cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam etiam si recesserit*); anzi, lasciato da parte un unico cantuccio (*relicto uno angulo*), si dedica forse a questioni più importanti e vaste; collocato in cielo comprende come stava seduto in basso, quando ascendeva al seggio curule e saliva sulla tribuna. Racchiudi in te queste parole: mai il saggio è più operoso di quando si trova al cospetto delle cose divine e umane.

In questo passo è significativo il gioco instaurato da Seneca tra le diverse accezioni dell'espressione *res publica*, nella sua triplice ricorrenza. Nel primo caso, dove si enuncia la tesi in discussione, *res publica* si riferisce in modo astratto al tipo di costituzione o forma di governo eventualmente adatta all'impegno politico del saggio<sup>51</sup>. Nel secondo caso, essa pare determinare, almeno per un istante, la traduzione concreta di questo modello astratto in uno stato dai confini ben definiti: senonché interviene, subito appresso, la paradossale precisazione che tale stato coincide con l'intero universo. Nella terza ricorrenza, l'espressione viene riportata al suo significato etimologico di “cosa pubblica” per asserire la natura universale e quindi veramente pubblica e autenticamente comune dell'impegno politico esercitato dal saggio, nel momento in cui adegua perfettamente le proprie azioni e i propri pensieri al *logos* universale. Il linguaggio costruisce e compone, in sostanza, il passaggio tra due piani diversi dell'azione, tra due accezioni di “politica” e di “stato” legate ora agli *officia media*, ora alle azioni perfette del saggio.

In conclusione, quella corrispondenza tra i due “schemi di azione” che, nella prospettiva metodologica delle epistole 94 e 95, definiva i due piani dell'azione stessa (*kathékon* e *katóρθoma*) investendo anche il tema politico, nel passo del *De otio* (e in quello, affine, dell'epistola 68) assume più chiaramente una modellazione spaziale e si pone come la raffigurazione di due città sovrapposte, quasi concentriche, di cui l'una, la *maior*, è invero e non solo ampliamento dell'altra: ad essa è infatti possibile accedere solo attraverso l'*iter sapientiae*, pur rimanendo nei confini del proprio *angulus* – in quell’“aiuola”, come Seneca dice altrove, che può anche coincidere con l'impero universale, ma resta pur sempre angusta a confronto con la pienezza dell'ideale<sup>52</sup>.

Ora, nell'immagine delle due città è a mio avviso possibile rintracciare i semi di un pensiero utopico, che nell'opera di Seneca sembra in effetti essere presente allo stato embrionale<sup>53</sup>, intendendo per utopia la costruzione di forme spaziali immaginarie, con finalità di critica sociale e di prospezione di quella che potrà o dovrebbe essere la società umana (forme spaziali che, nel pensiero utopico propriamente detto, saranno espresse in compiute finzioni narrative o descrittive<sup>54</sup>).

<sup>50</sup> Non è un caso ritrovare anche nel passo del *De otio* la scansione virtù – uomini – dei che definisce la corrispondente sezione sui *decreta* dell'epistola 95: in questo caso, tuttavia, la sezione dedicata agli uomini non verte propriamente sull'affermazione del *consortium* (che è il tema generale in cui il passo del *De otio* è iscritto), quanto sull'opposizione tra *natura* e *ars* nel progresso morale dell'umanità (un tema che ricorre, come sappiamo, nell'epistola 90).

<sup>51</sup> La discussione filosofica in merito a quale forma di costituzione sia più adatta all'impegno politico del saggio viene declassata da Seneca a *indifferens* nella pessimistica visione espressa in *ep. 14, 2*: «A volte è il popolo che dobbiamo temere; a volte, se la costituzione della città prevede che la maggior parte delle decisioni passino per l'autorità del senato, dobbiamo temere quei cittadini influenti; a volte dobbiamo temere singoli individui, ai quali è stato concesso il potere del popolo e contro il popolo»).

<sup>52</sup> (Traina 1986<sup>2</sup>).

<sup>53</sup> Tracce di utopia si riscontrano ad esempio nella modellazione senecana della figura del *sapiens* (Torre c.d.s.).

<sup>54</sup> Pur se declinato nelle forme temporali (e non spaziali) di un mitico passato, esibiva qualche tratto utopico anche il paradigma dell'età dell'oro nell'epistola 90 (*supra*, p. 12).

L'esito utopico si può percepire più chiaramente confrontando il passo, ora citato, del *De otio* con l'epilogo del dialogo stesso:

Ot. 8, 3 (Dionigi 1983, pp. 156-157)

Ti chiedo a quale tipo di governo il saggio potrà partecipare. A quello ateniese, dove Socrate viene condannato, Aristotele, per non esserlo, va in esilio? Dove l'invidia schiaccia le virtù? Mi risponderai che il saggio non potrà partecipare al governo di questo stato. Parteciperà allora il saggio a quello cartaginese, dove continua è la rivolta, fatale la libertà a tutti i migliori, sommo lo svilimento del giusto e del bene, disumana la crudeltà nei confronti dei nemici e ostile anche nei confronti dei propri cittadini? Eviterà anche questo. Se vorrò passare in rassegna gli stati ad uno ad uno, non ne troverò nessuno che possa tollerare il saggio o essere da lui tollerato. E se non si trova quello stato che ci immaginiamo (*si non invenitur illa res publica quam nobis fingimus*), il ritiro viene ad essere una necessità per tutti, poiché l'unica cosa preferibile al ritiro non esiste in alcun luogo (*nusquam est*).

Atene e Cartagine, già citate in forma neutra nel capitolo quarto, sono ora addotte come esempi di città corrotte da cui fuggire, intraprendendo un esilio volontario alla ricerca di stati alternativi, di spazi "altri" dove esercitare la propria azione politica, con tutti i rischi di un viaggio periglioso (come, nel paragrafo immediatamente successivo, pare suggerire la similitudine della navigazione, di evidente significato politico<sup>55</sup>).

In secondo luogo, qui non solo si accentua la distanza tra città reali e la città ideale, ma si evidenzia anche il ruolo della *phantasia* nella ricerca di forme politiche adatte al *sapiens*: attraverso il verbo *fingere*, di grande pregnanza semantica in Seneca e, per di più, di evidente derivazione platonica<sup>56</sup>, il modello di *res publica* positiva viene proiettato in una dimensione estetica, quasi fosse il frutto della creatività artistica di chi immagina forme alternative di stato.

Infine, è significativo l'accento posto sul *nusquam* ("in nessun luogo") perché questo avverbio è l'indizio più lampante di una concezione "spaziale" dell'ideale, pur solo abbozzata.

L'unico modo per rendere attiva l'utopia, si sa, è negarla: nel momento in cui viene affermato, il "non essere in nessun luogo" stimola in realtà un percorso di ricerca, al termine del quale si scoprirà che il *nusquam* è in effetti da qualche parte, che l'utopia è tra noi o meglio dentro di noi, in quell'*otium* che rappresenta la via segreta per arrivare agli spazi ariosi della *res publica maior*.

Un'altra utopia *in nuce* può considerarsi il celebre *exemplum* della società delle api e dell'ape-re, buono e sapiente<sup>57</sup>, che Seneca introduce nel *De clementia* a dimostrazione di quanto la clemenza sia per natura conveniente al sovrano:

*De clementia (clem.)* 1, 19, 2-4 (Malaspina 2009, pp. 240-243)

È stata la natura, infatti, a inventare il re, come si può apprendere sia da altri animali sia dalle api, il cui re possiede un nido molto vasto e sito in una zona centrale e del tutto al sicuro; inoltre, esso si astiene dal lavoro in qualità di sorvegliante del lavoro altrui e, una volta perduto lui, è tutto l'insieme organizzato a disgregarsi, né le api tollerano mai di averne più d'uno e cercano il migliore attraverso un combattimento; inoltre, il re ha una conformazione particolare e dissimile da quella di tutte le altre api, sia per grandezza sia per lucentezza. Soprattutto in questo, tuttavia, il re si differenzia: le api sono estremamente suscettibili e combattive, in rapporto alle loro dimensioni, e lasciano il loro pungiglione nella ferita, mentre il re di per sé ne è privo; la natura ha voluto che non fosse efferato e che non aspirasse a

<sup>55</sup> Ot. 8, 4 (Dionigi 1986, p. 157): «Se uno afferma che la miglior cosa è la navigazione, e poi dice che non si deve navigare in quel mare in cui di solito avvengono naufragi e di frequente improvvise tempeste, le quali trascinano il pilota nella rotta contraria, costui – io credo – mi proibisce di salpare, sebbene faccia l'elogio della navigazione».

<sup>56</sup> Il verbo trova un preciso addentellato nella teoria della *phantasia*, che ebbe una parte importante nelle riflessioni senecane sul processo di creazione letteraria, connesse a loro volta al tema del sublime (Torre 2007, p. 71 nt. 100; *infra*, pp. 25-26). Inoltre, con il verbo *fingimus* Seneca traduce letteralmente quel *pláttomen*, con cui Platone apriva nella *Repubblica* la descrizione della Città ideale (420 c: "ci immaginiamo [*pláttomen = fingimus*] la città felice"). Anche in questo caso è quasi certa la mediazione di Cicerone (Dionigi 1983, p. 276), in particolare di un passo del *De republica* (2, 1, 3): «se mi sarò immaginato io stesso, come fece Socrate nell'opera di Platone, un qualche stato ideale» (*mihi aliquam [scil. rem publicam] ut apud Platonem Socrates, ipse finxero*).

<sup>57</sup> Nelle fonti antiche si parla prevalentemente di un "re" e non di una "regina" dell'alveare (Malaspina 2009, p. 240 nt. 3).

un castigo destinato a costargli troppo caro, gli ha levato la sua punta acuminata e ha lasciato disarmata la sua ira. Un modello notevole, questo, per i grandi re: la natura ha infatti la consuetudine di esercitarsi nelle cose minute e di raccogliere nelle più piccole ammaestramenti per quelle di grande entità. Vergogniamoci di non acquisire i costumi da animali minuscoli [...]

Com'è noto, il ricorso a questo *exemplum* in ambito politico vanta una lunga e nobile tradizione, che risale a Platone<sup>58</sup> e, tra gli altri, annovera un famoso passo delle *Georgiche* virgiliane<sup>59</sup>, di chiaro stampo allegorico, con cui Seneca intreccia un raffinato gioco allusivo.

Qui però ci limiteremo a evidenziare la presenza, nel passo, di dinamiche utopiche, appena accennate ma non per questo trascurabili: ad esempio, il senso di curiosità ispirato dalla società in miniatura (si noti, in chiusura del brano, l'insistenza sul "piccolo"), che presenta molti tratti umanizzati e trasmette un'impressione, insieme, di identità e di alterità; l'abbozzo di strutturazione spaziale della città delle api, al centro della quale sta la dimora del re; l'accento sulle "leggi alla rovescia" che vigono in quello strano mondo (le armi che uccidono chi le usa e il paradosso del potente inerme, "inventato" dalla natura) ma che si rivelano più sensate di quelle che regolano il mondo "normale" degli uomini.

Aggiungiamo infine che l'*exemplum* delle api non rimane isolato nel trattato, ma, secondo quel gioco di specchi che attraversa tutto il *De clementia*<sup>60</sup>, trova un corrispettivo in una sorta di anti-utopia, il terribile regno delle belve feroci con cui, sinistramente, si chiude il primo libro del trattato:

*Clem.* 1, 26, 2-4 (Malaspina 2009, pp. 264-267)

Ma poni il caso che la crudeltà sia ormai al sicuro: quale fisionomia avrebbe il suo regno? Non diversa da quella delle città espugnate e dalle sembianze spaventose del timore universale. Tutto è triste, angosciato, stravolto, vi si temono persino i piaceri [...] Che razza di male è codesto, o buoni dei, uccidere, infierire, divertirsi con il tintinnio delle catene e mozzare la testa ai cittadini, spargere molto sangue dovunque si giunga, spaventare e mettere in fuga solo facendosi vedere? Sarebbe forse una vita diversa, se leoni e orsi la facessero da padroni (*si leones ursique regnarent*), se il controllo su di noi fosse concesso ai serpenti e a tutti gli animali più dannosi? (*si serpentibus in nos ac noxiosissimo cuique animali daretur potestas*)? Quelli, pur sprovvisti di ragione e pur da noi condannati con l'imputazione di brutalità, si astengono dai loro simili e l'appartenenza alla medesima specie pone al sicuro anche tra bestie feroci; il furore di costoro non riesce a disciplinarsi neppure verso i parenti, ma pone sullo stesso piano quel che non gli appartiene e quel che è proprio, tanto più impetuoso quanto più si esercita.

L'attacco del passo pone un'ipotesi volutamente irrealistica, cioè che la *crudelitas*, vizio antitetico alla virtù della *clementia* e marca distintiva della tirannide, sia fondamento di un potere sicuro e che, di conseguenza, non presenti controindicazioni sul piano dell'utilità; quindi, si contesta la *crudelitas* sul piano dell'*honestum*, dimostrando che, se anche il tiranno potesse esercitare il suo potere in sicurezza, la vita dei cittadini sarebbe impossibile in un regno siffatto.

L'immagine della città degli orsi, dei leoni e dei serpenti, anche se appena abbozzata, per esplicita dichiarazione di Seneca rappresenta l'esito fantastico e utopico di un *topos* assai frequentato nella letteratura antica, cioè l'*imagery* della città conquistata; e si carica appunto di un preciso significato etico-politico: il rovesciamento di quel processo che dovrebbe portare gli esseri umani ad adeguare le proprie azioni secondo natura alla razionalità del *logos* universale, e fondare perciò l'umana società, determina al contrario l'arretramento allo stadio bestiale e la negazione del *consortium* tra gli uomini.

Questo breve percorso alla scoperta di uno spazio utopico *in nuce* nella dimensione del pensiero politico di Seneca può aiutare a comprendere con maggiore chiarezza il passaggio dal piano del *kathékon* a quello del *katóρθoma*, che ho creduto di individuare al centro della strutturazione stessa di questo aspetto della filosofia senecana.

<sup>58</sup> (Bellincioni 1984, pp. 24-27; Malaspina 2009, p. 240 nt. 3).

<sup>59</sup> Virgilio, *Georgiche* 4, vv. 210-218.

<sup>60</sup> Per il ruolo a un tempo ideologico e strutturale che il tema dello specchio riveste nel trattato si rimanda a Bellincioni 1984, pp. 30 ss.; Mazzoli 1999.

In particolare, affermare che la dimensione della perfetta azione del saggio sotto il profilo politico assuma, qua e là tratti utopici, significa riconoscere in Seneca, almeno allo stato embrionale, la ricerca di nuove vie per esprimere la sostanziale coincidenza tra politica ed etica, evitando nel contempo la rarefazione o l'annullamento della prima nella seconda<sup>61</sup>.

Con ciò vorrei provare se non a controbattere, perlomeno ad attenuare quella che si potrebbe definire l'"accusa" più seria rivolta a Seneca politico: che, cioè, la teoria del *De clementia* sia un inevitabile fallimento<sup>62</sup>.

## 2.3 La teoria della regalità

### 2.3.1 La monarchia assoluta

Inquadrare la teoria politica del *De clementia* richiede una premessa che, almeno in parte, è una deroga al proposito, formulato all'inizio di questo saggio, di non cedere al situazionismo esistenziale o filosofico nell'elaborare alcune linee di interpretazione del pensiero politico senecano. Per una strana coincidenza del destino, il nostro "filosofo in politica" si trovò a vivere in prima persona una sorta di inveramento storico di quel processo etico che lui stesso aveva fatto oggetto, in diverse opere e in molte forme, della sua riflessione etico-politica.

Per merito della sorte (e non della *sapientia*!) si stava infatti realizzando, tanto nell'esercizio della sovranità da parte del *princeps* come nell'impegno politico del filosofo, la dimensione pienamente universale del potere: l'affermazione della monarchia assoluta e dell'impero si presentava allora come l'esito storico della teoria politica fondata sull'esistenza di una legge comune a tutti gli uomini e sulla dottrina del cosmopolitismo come comunità universale degli uomini e degli dei.

Nell'opera di Seneca e, in particolare, nel *De clementia*, si registra quindi una forte presa di coscienza del potere assoluto del *princeps*, come percezione non soltanto dell'ineluttabilità dell'impero ma anche della sua eccezionalità sotto il profilo storico, istituzionale ed etico. Per certi aspetti, l'atteggiamento senecano nei confronti del principato può considerarsi un'ulteriore prova di quella vitalità politica che lo Stoicismo aveva mostrato fin dalle origini, adattandosi con rapidità alle mutate condizioni stoiche e reagendo in modo fecondo attraverso nuove elaborazioni teoriche<sup>63</sup>.

Di questa capacità, da parte della scuola, di contestualizzare l'ideale etico-politico tenendo conto di mutate situazioni storiche ed istituzionali, Seneca stesso mi pare consapevole in un noto passo del *De beneficiis*, dedicato a un *exemplum* recente e celeberrimo della storia romana:

*De beneficiis* 2, 20, 1-2 (Lentano 2009, pp. 185-186)

Si suole anche disputare, a proposito di Marco Bruto, se avrebbe dovuto accettare la vita dal divo Cesare dal momento che lo riteneva meritevole di essere ucciso. Ci occuperemo in altra occasione dei principi cui Bruto si è ispirato nell'ucciderlo; a me però sembra che quest'uomo, grande per altri versi, in questa circostanza abbia commesso un grave errore e non si sia comportato coerentemente con la sua formazione stoica (*vehementer errasse nec ex institutione Stoica se egisse*). Bruto infatti o fu colto dalla paura di fronte al titolo di re, laddove invece non c'è condizione migliore, per una società, che sotto un re giusto (*cum optimus civitatis status sub rege iusto sit*), o si aspettava che la libertà potesse sussistere là dove tanto grande ricompensa si offriva sia al comandare che all'obbedire,

<sup>61</sup> Tale sperimentalismo, d'altronde, non sorprenderebbe in un autore che usò il codice e i registri di un brillante *pamphlet* (*l'Apocolocyntosis*) per avanzare, pur nella cornice spiccatamente satirica, una proposta di rinnovamento dell'indirizzo di governo in occasione di cruciali mutamenti sulla scena politica (la morte di Claudio e l'avvento al potere di Nerone). Per una sintesi dei problemi posti dall'interpretazione storico-politica della satira senecana rimando a De Biasi 2009, pp. 311- 312.

<sup>62</sup> Mi riferisco principalmente a Malaspina 1999, pp. 139-144, che interpreta questo fallimento principalmente sul piano teorico, mentre sul piano storico-politico un'analogia conclusione viene avanzata, tra gli altri, da D'Ippolito 1999, pp. 11-12.

<sup>63</sup> *Supra*, p. 6 nt. 17.

oppure riteneva che fosse possibile riportare la città al regime politico preesistente pur essendo scomparsi gli antichi costumi e che ci sarebbe stata uguaglianza dei diritti o stabilità delle leggi proprio là dove aveva visto tante migliaia di uomini combattere non per decidere se essere schiavi, ma di quale dei due contendenti esserlo. Davvero un profondo oblio delle leggi di natura o della sua città lo ha colpito, se sperava che tolto di mezzo uno non ve ne sarebbe stato un altro animato dagli stessi propositi, quando invece si trovò un Tarquinio, dopo tanti re uccisi o dalle armi o dai fulmini. E tuttavia doveva accettare la vita, senza però per questo considerare Cesare alla stregua di un padre, perché al diritto di concedere benefici questi era giunto violando il diritto; infatti non si può dire che salvi chi si astiene dall'uccidere, né è un beneficio quello che è stato concesso, ma un congedo.

Il brano, che presenta chiare movenze da *disputatio* scolastico-retorica, affronta un tema scottante nella pubblicistica e nella storiografia del primo impero, cioè la valutazione dell'omicidio di Giulio Cesare da parte di Bruto. Seneca assume una posizione di netta distanza dal cesaricida<sup>64</sup>, accusandolo di incoerenza nei confronti della scuola Stoica (di cui Bruto qui risulta seguace anche se, in effetti, era più vicino alle posizioni accademiche) o di scarsa opportunità politica.

Tuttavia, come spesso succede in Seneca, l'argomento politico propriamente detto (la valutazione dei motivi che spinsero Bruto ad agire in presunto conflitto con la scuola stoica), viene presentato solo di scorcio, confinato com'è all'interno di una pur lunga preterizione e rimandato ad altro luogo per una più attenta disamina; mentre l'autore sembra principalmente interessato a un'altra questione, cioè se l'aver accettato la grazia della vita offerta da Cesare abbia o no aggravato la posizione di Bruto, da *sicarius* in *parricida*.

Questo sostanziale sbilanciamento del passo verso il problema (che del resto è coerente con l'insieme del trattato) di come stabilire correttamente il valore di un *beneficium* e in particolare del sommo tra i benefici possibili, quello che consiste nel salvare la vita e che viene erogato dal potente, ha portato gli interpreti più avvertiti a concentrare la propria attenzione sul versante antropologico o, se si vuole, dell'antropologia della politica. Il focus dell'argomentazione senecana viene pertanto riconosciuto non nella volontà dell'autore di definire la propria posizione rispetto alle Idi di marzo e alla gestazione del regime imperiale, ma come la scelta di un "caso di studio", già confezionato e di forte impatto sull'opinione pubblica, in cui il modello di relazione padre-figlio viene esteso a descrivere una relazione tra diseguali (il *pater patriae* e i cittadini) in un contesto di ibridazione e di mutamenti profondi rappresentati dalle guerre civili<sup>65</sup>.

Tenendo conto dunque dell'orientamento complessivo del passo, da un punto di vista più strettamente politico possiamo comunque osservare la sostanziale coerenza del ragionamento senecano nei confronti della dottrina stoica cui fa riferimento: la condizione ottimale per uno stato viene non viene definita la monarchia in sé ma il governo di un re giusto; e, accanto alla statura etica del governante, l'accento viene posto anche sull'etica dei governati i quali, una volta divenuti incapaci di gestire la propria autonomia e la propria libertà, hanno evidentemente bisogno di una guida sicura.

---

<sup>64</sup> In Seneca il tirannicidio non viene mai esaltato né come affermazione della *libertas* né come strada obbligata per la restaurazione della repubblica, ma piuttosto è presentato come conseguenza fatale e inevitabile della tirannide (tra i molti esempi che si possono citare, ricordiamo almeno *De constantia sapientis* 18,1- 5; *De ira* 1, 20, 9; 2, 11, 3-4; 3, 16, 2; 3, 30, 4).

<sup>65</sup> Lentano 1999, pp. 191: «Salvare la vita a qualcuno, o meglio, per esprimersi nei termini dei latini, dare la vita (preservandola), istituisce una subordinazione non più revocabile tra le parti che sono coinvolte in questo atto: se esso avviene tra concittadini, il rapporto si riconfigura nei termini di una relazione padre-figlio; se avviene tra nemici, in quelli di una relazione padrone-schiavo. Per non parlare della terza categoria, intermedia tra le due ma isotopica a entrambe, quella patrono-cliente, che costituisce a sua volta il modo normale in cui a Roma si struttura il rapporto tra il vincitore e le città o i popoli conquistati. Ma cosa succede allorché l'esercizio della clemenza, attraverso il salvataggio della vita, avviene nel contesto della guerra civile? La guerra civile è un tipo di conflitto assolutamente *sui generis*, la cui caratteristica è quella di scompaginare, riformulandole, le tradizionali categorie di amico e nemico, di concittadino e di straniero, o meglio di ibridarle in una mescolanza inestricabile, nella quale i confini risultano appannati o senz'altro obliterati. Salvare la vita di un concittadino mi rende padre della persona che ho salvato, salvare la vita di un nemico mi rende il suo padrone: ma cosa succede quando il *servatus* cumula in sé gli statuti del concittadino e insieme del nemico in battaglia? Anche in questo caso abbiamo una sovrapposizione di categorie, un'interferenza tra ruoli normalmente antitetici (il figlio e lo schiavo, il padre e il padrone), che rischiano invece di cumularsi sui due partner della relazione».

Com'è noto, l'incapacità di autogovernarsi da parte della gran massa degli uomini, e l'opportunità che, nel loro stesso interesse, la maggior parte degli esseri umani venga indirizzata al bene e privata della possibilità di compiere ingiustizie, sono gli elementi di una teoria politica imperialistica maturata nell'alveo dello Stoicismo di mezzo per giustificare la crescente espansione di Roma e la sua politica aggressiva nei confronti degli altri popoli<sup>66</sup>.

All'inizio del *De clementia*, in cui Seneca si rivolge direttamente a Nerone con toni encomiastici, essa viene accolta e riedita a sostegno della necessità del principato:

*Clem.* 1, 1, 7-8 (Malaspina 2009, pp. 148-151)

Ora, tuttavia, tutti i tuoi concittadini formulano il pieno riconoscimento sia della loro felicità sia del fatto che niente potrà aggiungersi a questi beni, purché siano permanenti. Molti elementi li costringono a questa ammissione: una sicurezza profonda, che proviene da te (*securitas alta, afluens*), il diritto collocato al di sopra di qualunque sua violazione (*ius supra omnem iniuriam positum*); davanti agli occhi di presenta loro la più fiorente forma di governo (*laetissima forma rei publicae*) a cui non manca niente per la completa libertà, tranne la possibilità di andare incontro alla distruzione (*ad summam libertatem nihil deest nisi pereundi licentia*). Quel che conta di più tuttavia è che l'ammirazione per la tua clemenza raggiunge in misura pari i più grandi e i più umili.

Dalla Griffin a Malaspina, tutti gli interpreti hanno progressivamente riconosciuto in questo forte consapevolezza dell'assolutismo imperiale il punto di incrocio e di sintesi (pur non pienamente riuscita) delle tre principali componenti ideologiche presenti nel trattato:

[Il *De clementia* è] un ambizioso tentativo di fondare una sorta di nuova metafisica (o forse sarebbe meglio dire "meta-etica") del principato, che concili in unità tre componenti: alla base, c'è la virtù solo romana della *clementia*, prima giustificazione repubblicana del dominio di Roma, poi augustea e imperiale<sup>67</sup>. Su questo sostrato s'innestano le tematiche di derivazione ellenistica che contraddistinguono il libro I<sup>68</sup>, mentre il libro II è dedicato al terzo e più ambizioso tentativo, quello cioè di dare piena cittadinanza alla *clementia* romana del sovrano nella dottrina greca del Portico<sup>69</sup>, ostile a comportamenti compassionevoli<sup>70</sup>.

### 2.3.2 *Clementia liberum arbitrium habet: la "meta-etica" del principato (e il suo fallimento?)*

---

<sup>66</sup> (Erskine 1990, pp. 192-204)

<sup>67</sup> È particolarmente significativo, al proposito, il debito contratto da Seneca nei confronti della dottrina politica ciceroniana che va sotto lo slogan di *Clementia Caesaris* e che si pone come punto di arrivo di un'evoluzione ideologica e lessicale di questa tradizionale virtù romana, militare prima ancora che politica, nei confronti dei vinti. Si trattò, in sostanza, di un importante (per quanto sottovalutato dagli interpreti) contributo ideologico alla teoria monarchica, che Cicerone sviluppò nelle orazioni cosiddette "cesariane" (anni 46-45), partendo dallo spunto della "dolcezza" offerta da Cesare come tratto distintivo del nuovo regime e tentando di reinterpretare la conquista del potere incontrastato da parte del dittatore attraverso l'elaborazione di «una dottrina politica che riconoscesse il carattere di fatto assoluto di questo nuovo assetto ma che al contempo garantisse i cittadini dagli eccessi attraverso il richiamo alla volontaria moderazione del potere» (Malaspina 2009, pp. 44 ss.).

<sup>68</sup> Oltre al sapiente equilibrio tra parenesi ed encomio, il *De clementia* eredita dalla tradizione dei *Fürstenspiegel* (*supra*, p. 6 nt. 19) una serie di tematiche molto ben connotate: l'opposizione re-tiranno (in particolare: *clem.* 1, 11, 4-13, 5; 1, 25-26); il ruolo del principe posto al di sopra delle leggi ma che si comporta come se dovesse rispettarle (*clem.* 1, 1, 4); il buon re come un buon padre (*clem.* 1, 14-15); il buon re capace di esercitare in modo mite e giusto il potere nell'interesse dei suoi sudditi, come fa un buon padrone nei confronti degli schiavi, un buon centurione con i suoi soldati, un buon medico nei confronti dei suoi pazienti, un buon maestro con gli alunni, un buon allevatore o addestratore con gli animali a lui affidati (*clem.* 1, 16-17); l'utilità e insieme l'onestà e il decoro di un comportamento rispettoso verso i sudditi (*clem.* 1, 3, 2-8, 5); la regalità come nobile schiavitù nei confronti dei sottoposti (*clem.* 1, 8, 1); il rapporto sovrano-sudditi come anima-corpo dello stato (*clem.* 1, 3, 2-4, 3); l'azione salvifica del principe e l'assunzione di tratti divini, di derivazione soprattutto neopitagorica (*clem.* 1, 8, 3-5). Per tutti questi aspetti, si rimanda a Malaspina 2009 (pp. 39-40 e poi commenti ai luoghi citati).

<sup>69</sup> Da qui la necessità, nel II libro, di una lunga e articolata disamina, alla luce della dottrina stoica, delle differenze intercorrenti tra la *clementia* e i suoi due opposti, l'uno per difetto (la *crudelitas*), l'altro per eccesso (la *misericordia*).

<sup>70</sup> (Malaspina 2009, p. 37)

Proprio qui, nel terzo e più difficile passaggio, sta la radice della giustificazione teorica del principato come la condizione eccezionale di un individuo che, pur possedendo il potere assoluto sull'intera umanità, lo esercita limitando spontaneamente se stesso per effetto di una singola virtù, «la *clementia*, che è essa stessa da sola il distintivo del buon monarca»<sup>71</sup>.

Una virtù eccezionale (la *clementia*) per un individuo che si trova, grazie alla sorte, nella condizione di esercitare un potere eccezionale: questo, in sintesi, è il senso del difficile tentativo di mantenere, da un lato, il discorso politico a un livello teorico senza ridursi alla lode della natura divina di Nerone<sup>72</sup>, dall'altro, di preservare l'eccezionalità storica e politica dell'imperatore senza appiattare il messaggio politico sui trattati *Peri basileias* di tradizione ellenistica.

Questo tentativo, per quanto coraggioso, originale e intelligente, pare tuttavia destinato a un inevitabile fallimento: data l'oggettiva difficoltà di trovare basi per la sovraestimazione della *clementia* all'interno della tradizione filosofica stoica (che non la poneva affatto al di sopra delle altre virtù, anzi nutriva più di una riserva nei confronti di essa), Seneca avrebbe finito per stemperare la già affermata, "imperiale" eccezionalità della virtù della *clementia* o nel (troppo angusto) concetto giuridico dell'*aequitas* o nel (troppo ampio) concetto di *humanitas*.

Il nucleo del problema può essere colto, in particolare, in un passo tratto dal capitolo settimo del libro II, cioè il punto in cui il *De clementia* si arresta bruscamente, non si sa se per incompiutezza dell'autore o per le vicende della tradizione manoscritta<sup>73</sup>:

*Clem.* 2, 7, 3 (Malaspina 2009, pp. 296-297)

La clemenza ha libertà di scelta (*clementia liberum arbitrium habet*), non emette la sua sentenza attenendosi a una formula giuridica, bensì secondo equità e rettitudine (*non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat*) e le è permesso sia prosciogliere sia fissare la pena alla cifra voluta. Non fa nessuna di queste azioni come se facesse meno del giusto (*tamquam iusto minus fecerit*), ma come se la cosa più giusta da fare fosse proprio quella che ha stabilito (*tamquam id quod constituit iustissimum sit*).

Il passo, che affronta la cruciale relazione tra *iustitia* e *clementia* stabilendo, in certo qual modo, un valore aggiunto della seconda rispetto alla prima<sup>74</sup>, ha da tempo diviso gli interpreti ed è appunto considerato da Ermanno Malaspina la prova più evidente del fallimento della dottrina politica senecana:

L'analisi di questa definizione ha portato gli studiosi su due posizioni antitetiche: da una parte, chi ritiene preminente (o esclusivo) l'argomento giuridico vede in quest'interpretazione della *clementia* il richiamo alle circostanze attenuanti del delitto in vista di un ideale superiore di *iustitia* collegato con l'*aequitas*<sup>75</sup>, mentre, per gli altri, essere clementi consiste nel subordinare e sacrificare il rispetto formale della legge ad un'istanza superiore di ordine morale che si avvicina piuttosto all'*humanitas* ed al sentimento di *amor mutuus* dell'epistola 95, 52<sup>76</sup>. In ogni caso, quel che dovrebbe distinguere il principe dagli altri ed innalzarlo al proprio *fastigium*, rinnega di fatto, stemperandosi o nell'*aequitas* o nell'*humanitas*, quel carattere particolarissimo del monarca clemente che Seneca aveva immaginato.

È soprattutto la seconda interpretazione a determinare il fallimento più serio, cioè l'irrigidimento dogmatico della figura del sovrano nei tratti del *sapiens* stoico, che rappresenterebbe a sua volta un passo indietro rispetto al tentativo di definire i limiti e la natura del potere imperiale sotto un profilo più specifico:

---

<sup>71</sup> (Malaspina 2009, p. 36).

<sup>72</sup> La componente divina del potere imperiale nella teoria politica del *De clementia* è stata però sopravvalutata da molti interpreti: un opportuno ridimensionamento della questione è proposto Malaspina 2009, p. 40 nt. 75.

<sup>73</sup> Una trattazione esauriente ed aggiornata della questione relativa all'incompiutezza dell'opera si legge in Malaspina 2009, pp. 67-70.

<sup>74</sup> Già verso la fine del I libro, nei capitoli 20 e 21, la *clementia* rappresenta appunto quel "qualcosa di più" rispetto all'esercizio della *iustitia*, che viene per così dire dato per scontato nel sovrano (Malaspina 2009, pp. 60-61; 248 nt. 4).

<sup>75</sup> Un concetto comparso a Roma già all'inizio del I sec. a. C., per significare il diritto misurato sui singoli attraverso la ricerca delle circostanze attenuanti: un diritto flessibile, insomma, opposto quindi allo *strictum ius*.

<sup>76</sup> *Supra*, p. 10.

Le categorie di una nuova metafisica o meta-etica del principato basata sulla *clementia* cedono il passo all'etica tradizionale del *sapiens* e con essa al punto di avvio del primo Stoicismo: "I filosofi solo il saggio proclamano re, legislatore, stratega, giusto, pio e caro agli dei". Si tratta di una sorta di movimento circolare, con il quale Seneca torna sui passi della sua scuola<sup>77</sup> [...] la meta-etica politica del principe clemente non si distingue dall'etica generale, perché l'imperatore, semplicemente, deve agire da *sapiens*. Apparentemente rimosso da Seneca, resta sullo sfondo il vero problema del principato di Roma, "difetto fondamentale intrinseco alla natura del potere assoluto, la mancanza di garanzie costituzionali" (I. Lana)<sup>78</sup>.

### 2.3.3 Il principe allo specchio (o un nuovo volto in politica)

Pur condividendo per molti aspetti questa lucida analisi, e riconoscendo l'esito della teoria senecana della regalità nella sovrapposizione della figura del *sapiens* a quella del monarca, vorrei tuttavia suggerirne una valutazione meno negativa, proprio alla luce di alcuni elementi di coerenza che questa teoria presenta con la riflessione politica senecana considerata nel suo complesso.

Ripartirei dunque dalla constatazione che nel *De clementia* Seneca ha inteso misurarsi fino in fondo con la dimensione globale e assoluta del nuovo assetto politico: al punto che se ne percepiscono i risvolti anche sul piano lessicale.

Così, nel *De clementia* si registra l'assenza pressoché completa di termini relativi a cariche, istituzioni e organi di governo che, in tempi anteriori, avevano avuto un'importanza fondamentale e che, almeno formalmente, erano ancora in vita<sup>79</sup>.

Inoltre, fin dall'*incipit* del trattato, di fronte al potere assoluto del *princeps* il resto dei cittadini costituisce un solo corpo indifferenziato e, anche a livello lessicale, si crea una marcata dicotomia tra la massa indifferenziata e compatta dei governati, e l'unicità, la singola individualità di chi governa<sup>80</sup>. Solo progressivamente, nel corso del primo capitolo, quella informe moltitudine assumerà le fattezze di un corpo civico e, con queste, anche i nomi di *res publica*, *populus*, *cives*<sup>81</sup>: come se, per effetto di quello stesso sguardo che affigge nello *speculum* approntato dal filosofo, il principe non contemplasse soltanto la propria immagine riflessa ma, dietro, vedesse emergere, prima in modo confuso poi sempre più distintamente, i tratti dell'immensa moltitudine a lui sottoposta, fino a restituirle una precisa e armonica fisionomia<sup>82</sup>.

Questa forte presa di coscienza dell'assolutismo finisce per catalizzare, nel trattato, l'intera riflessione sulla dimensione del potere, al punto da inglobare in modo del tutto paradossale lo stesso processo etico di cui si è ampiamente detto: come se l'imperatore fosse l'agente di un'azione veramente universale, ma non raggiunta attraverso il progressivo adeguamento della propria razionalità al *Logos* che governa l'universo stesso, bensì per un dono eccezionale della fortuna.

Di qui nasce per Seneca l'urgenza di educare alla *sapientia* il *princeps* o, piuttosto, di sovrapporre l'immagine del *sapiens* a quella del *princeps*, per ricomporre una frattura che, da un

---

<sup>77</sup>(Von Arnim 1998 [1905], t. III, p. 1130, n. 332). Nell'ottica di Malaspina, questo ritorno al pensiero politico della Stoa antica (di cui, come molti altri interpreti, egli tende a ridimensionare l'autonomia speculativa), rappresenta un decisivo passo indietro.

<sup>78</sup>(Malaspina 2009, pp. 63-65).

<sup>79</sup>(Codoner 1999, p. 81).

<sup>80</sup>*Clem.* 1, 1, 1: «Mi sono deciso a scrivere sulla clemenza, Nerone Cesare, per svolgere in certa misura la funzione di uno specchio e per mostrarti l'immagine di te stesso avviato a cogliere la più grande fra tutte le soddisfazioni. [...] è cosa gradita fissare lo sguardo sulla propria buona coscienza e passarla al vaglio, poi affiggere gli occhi su questa massa sterminata di gente, conflittuale, turbolenta, sfrenata (*in hanc immensam multitudinem, discordem, seditiosam, inpotentem*)» (Malaspina 2009, pp. 138-141).

<sup>81</sup>*clem.* 1, 1, 5: «nulla da te è sottratto allo stato (*rei publicae*)»; «nessun uomo è mai stato così caro a un altro uomo quanto tu al popolo romano (*populo Romano*)»; 1,1,7: «il popolo romano (*populus Romanus*) si era esposto a una grande incognita»; «tutti i tuoi concittadini (*omnibus civibus tuis*) formulano il pieno riconoscimento della loro felicità».

<sup>82</sup>In *clem.* 1, 1, 9 l'espressione *laetissima forma rei publicae* corona il processo demiurgico di cui si è detto: possiamo tradurla come «la forma più fiorente di governo», ma anche «la fisionomia compiuta e perfettamente sviluppata dello stato», presupponendo una vera e propria personificazione della *res publica*.



punto di vista teorico, etico e insieme politico, doveva sembrargli insostenibile, ai limiti dell'anomalia di natura, se appunto teniamo in dovuta considerazione i presupposti cui Seneca riconduceva la stessa dottrina della regalità nel quadro del mito dell'età dell'oro (di cui ormai conosciamo il valore di paradigma teorico):

*Ep.* 90, 4

Ma i primi uomini e quelli da essi generati seguivano incorrotti la natura e trovavano nello stesso uomo la legge e il capo, affidandosi alla decisione del migliore (*eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio*); perché è proprio della natura subordinare i più deboli ai più forti (*natura est enim potioribus deteriora submittere*). Le greggi le guidano gli esemplari più grossi o più vivaci; le mandrie sono precedute non da un toro con difetti fisici ma da quello che, per grandezza e massa muscolare, supera tutti gli altri maschi; i branchi di elefanti sono condotti dal più alto; tra gli uomini è il migliore a fare la parte del più possente (*inter homines pro maximo est optimum*). E così il capo veniva scelto per le qualità del suo animo e, perciò, i popoli più fiorenti erano quelli in cui solo il migliore poteva essere il più potente.

In tal senso, lo specchio che Seneca propone a Nerone perché vi contempli la sua propria *bona conscientia* (e che, come si è detto più volte, è il vero perno strutturale e ideologico del *De clementia*) appare come l'*escamotage* cui il filosofo ricorre per far combaciare in qualche modo, anche solo sul piano parentetico, la fisionomia del potente con quella dell'*optimus*, del *princeps* con il *sapiens*, ovvero lo "schema" dell'azione politica universale con lo "schema" di un'azione perfetta, la sola degna di esser considerata tale.

E quei tratti utopici, che abbiamo visto emergere qua e là cercando di descrivere i modi in cui si struttura la riflessione teorico-politica in Seneca, sono, in certo qual modo, coerenti con la "politica dello specchio" che informa il trattato: che altro è infatti l'utopia se non uno specchio deformante della realtà?

Se di fallimento, da un punto di vista strettamente politico, si tratta, Seneca mi pare però affrontarlo con piena cognizione di causa, proprio nel tentativo di salvare gli aspetti teorici della sua riflessione politica.

Per concludere, possiamo prendere nuovamente in considerazione il passo del secondo libro in cui si riassume non solo il complesso rapporto tra *clementia* e *iustitia*, ma anche il senso dell'intera operazione ideologica senecana<sup>83</sup>.

Ritengo, al proposito, che entrambe le interpretazioni, su cui gli studiosi si dividono, possano considerarsi corrette, a patto di non escluderle a vicenda ma di intenderle come i due poli entro cui si compie l'educazione politica del *princeps*.

L'esercizio di un'azione giuridica clemente, circoscritta a un determinato caso, condotta secondo i criteri dell'*aequitas*, e quindi mediante il ricorso a tutte le circostanze attenuanti del caso stesso e alla libertà di giudizio dell'*arbiter*<sup>84</sup>, altro non è che l'esercizio di un *kathékon* secondo tutti i suoi 'numeri giusti', mediante l'attenta valutazione del *quantum*, l'*a quo*, il *quare*, l'*ubi*, il *quemadmodum* e nel pieno rispetto delle leggi che, a loro volta, possiedono intrinsecamente *in nuce*, oltre a un grado più o meno alto di efficacia coercitiva e punitiva, anche un valore educativo.

Ma questa stessa azione, se compiuta con la piena consapevolezza dei *principia* che stanno alla base della vita associata e dell'esercizio del potere universale secondo le norme del *logos*, ha in sé quel "qualcosa in più" che la configura come un *katóρθoma*, come l'azione veramente perfetta, la sola che abbia valore normativo ("come se la cosa più giusta da fare fosse proprio quella che ha stabilito") e che esprima pienamente quell'*amor mutuus* in cui, per Seneca, si riassume il senso più vero dell'essere uomini e dell'arte di trattare gli uomini.

E tra questi due poli possiamo a ragione considerare racchiuso l'intero magistero di un autentico *philosopher in politics*:

---

<sup>83</sup> *Supra*, p. 22

<sup>84</sup> Nel sistema romano, l'*arbiter* «si contrapponeva al normale *iudex*, il quale pronuziava la sua sentenza sulla base della formula fornitagli a volta a volta, sul caso in questione, dal *praetor*» (Bellincioni 1984, p. 95).

L'arco della vita umana, eticamente concepito, si tende per Seneca tra il *nocere* [nuocere, far del male] che è fomentato dall'odio e il *bene facere* [fare il bene] ispirato dall'amore; e l'azione pedagogica ch'egli intende svolgere sui potenti procede di conseguenza dall'esortazione al *non nocere* fino all'insegnamento del *prodesse* [giovare]. Egli svolge questo suo programma nelle tre opere *de ira*, *de clementia*, *de beneficiis*, secondo una progressione molto evidente: nella prima vuol dissuadere dall'ira, ossia dalla passione che più di ogni altra provoca il danno altrui<sup>85</sup>, nella seconda già esorta a uno stato d'animo i cui effetti vanno dal *non nocere* al *prodesse*, nella terza insegna a desiderare, perseguire, praticare il *katóρθoma*, l'azione buona che sta al vertice dell'eticità<sup>86</sup>.

### 3. Sublime del potere, potere del sublime in Seneca

Un'analisi del tema del potere in Seneca sotto il profilo estetico<sup>87</sup> non può prescindere dalla questione del rapporto tra la produzione tragica e le opere in prosa del nostro autore. Così lontane eppure così vicine, le opere filosofiche e le tragedie suscitano insieme disagio e curiosità nel lettore quando si accinga a coglierne i reciproci nessi: se dal quadro delle opere in prosa emerge una saldatura tra etica e poetica che sembra assegnare all'arte una funzione pedagogica e, addirittura, riconoscerle validità soltanto nella misura in cui essa concordi con gli intenti che l'etica si propone, tuttavia proprio le tragedie sembrano sottrarsi a un assoggettamento di questo tipo.

Una recente prospettiva di studio<sup>88</sup> ha riproposto, con specifico riferimento al teatro senecano, la rivisitazione del rapporto tra intellettuale e potere alla luce dell'identità già platonica tra il poeta e il tiranno, per cui la poesia rappresenterebbe l'omologo espressivo di quel cedimento all'irrazionale costituito, sul piano politico, dal carattere tirannico, legato per definizione alla trasgressione dei limiti del *logos* e del *nomos*. Tale identità, a un tempo estetica e antropologica, conobbe un notevole *revival* a Roma, tra I sec. a.C. e I sec. d.C., al punto che la figura del tiranno mobilità, nella poesia latina di età augustea e della prima età imperiale, una forte attrazione radicata nell'affinità esistente tra chi esercita il potere politico e quello del vate: entrambi sono *artifices* e condividono, ciascuno nella sua sfera di azione, il potere di creare e di distruggere.

Il nesso tra tirannia e poesia, che percorre variamente le tragedie senecane, viene emblematicamente incarnato dal personaggio di Atreo nel *Tieste*. Autore, regista, spettatore di sé e degli altri, questo efferato tiranno occupa interamente lo spazio scenico della *pièce*; è davvero onnipotente, non solo per il *regnum*, ma anche per i *verba* con cui trae in inganno le proprie vittime e, insieme, svela agli spettatori la costruzione del proprio delitto, che coincide con lo svolgimento stesso del dramma. In tal modo, Atreo si rappresenta in scena come allucinante contraffazione del poeta stesso, di cui condivide, se pure in forma distorta, l'ispirazione dionisiaca.

Finalmente, Atreo è sublime, perché proclama di ispirarsi a principi di azione, e quindi di poetica, grandiosi, intensamente passionali, capaci di suscitare, mediante l'eccellenza del linguaggio, emozioni incontrollabili. Il suo progetto "artistico" richiama perciò quella dottrina estetica che prende il nome dall'anonimo trattato greco *Perì ypsous*, alla quale Seneca si rivelerebbe molto sensibile anche in alcune parti delle sue opere in prosa. In particolare, la difesa che l'autore latino attua del fascino sublime nell'epistola 41, unitamente all'identificazione di naturalità e attrazione estetica, sembra aprire la strada alla fruizione artistica del potenziale psicagogico ed artistico di personaggi negativi, di cui Atreo è esempio inquietante. Il sublime presuppone dunque nel tiranno una *magnanimitas* che, sia pure indice dell'abissale profondità e non dell'altezza dell'*animus*, finisce tuttavia per suscitare "simpatia" negli spettatori.

---

<sup>85</sup> E che, aggiungerei, viene enfatizzata da Seneca come la passione regale per eccellenza o, meglio ancora, come la dimensione parossistica ("tirannica" potremmo affermare) di ogni passione o vizio rapportato a dimensioni "imperiali" di eccellenza: un processo di sovraestimazione dell'ira rispetto agli altri *vitia*, pari a quello che, al polo positivo, abbiamo visto interessare la virtù della *clementia*.

<sup>86</sup> (Bellincioni 1984, pp. 104-105).

<sup>87</sup> Sintetizzo qui i risultati di un'indagine da me condotta in tempi e sedi differenti (Torre 2003, Torre 2007). Il versante estetico dell'indagine sul pensiero politico delle tragedie è volutamente escluso da Malaspina 2003 (p. 270 nt. 6).

<sup>88</sup> (Schiesaro 2003).

Come ho cercato di dimostrare in altra sede, è proprio nell'adesione di Seneca alla teoria del sublime, documentata non solo nella versione *noire* delle tragedie<sup>89</sup> ma, appunto, anche nell'opera filosofica<sup>90</sup>, che si possono trovare le tracce di una sorta di triangolazione tra tiranno, poeta e *sapiens*, in grado di lumeggiare qualche aspetto meno noto della concezione senecana del potere.

Se il poeta è come il tiranno nel realizzare la propria opera d'arte, anche il saggio (e il filosofo che lo rappresenta in scena in quella sorta di grande *fabula* morale, allestita da Seneca nelle opere in prosa<sup>91</sup>) non si mostra da meno nella capacità di gestire il potere della parola, e in particolare della parola poetica.

In alcune modalità delle citazioni poetiche in Seneca filosofo<sup>92</sup>, è possibile infatti rintracciare i lineamenti di una "estetica" della *sapientia* speculare e, perciò stesso, omogenea all'estetica tragica della tirannia di cui si è detto. Nel tentativo di comprendere perché Seneca scriva tragedie e metta in scena il sublime Atreo, non bisogna quindi trascurare il fatto che egli ha scritto filosofia mettendo in scena, talvolta, anche un "sublime" *sapiens*.

Usata come strumento critico, tale *par condicio* potrebbe, se non risolvere, perlomeno riequilibrare il difficile rapporto tra filosofia e poesia all'interno della produzione letteraria di Seneca; ma potrebbe anche svelare il nucleo intorno al quale si agglomera la riflessione dell'autore sul potere: un potere di cui il saggio e il tiranno incarnano due facce certamente opposte, ma pur sempre appartenenti a una stessa medaglia.

Dal punto di vista etico, si può allora concludere che il potere in Seneca è *indifferens*, secondo la migliore tradizione stoica; ma il risvolto estetico di tale *indifferentia* si configura come la percezione di un unico, irresistibile potere sublime.

#### 4. Riferimenti bibliografici

- Bellincioni, M. (1979), Lucio Anneo Seneca. *Lettere a Lucilio. Le lettere 94 e 95*, Brescia, Paideia.  
Bellincioni, M. (1984), *Potere ed etica in Seneca*, Brescia, Paideia.  
Borgo, A. (1985), «*Clementia*»: studio di un campo semantico, «*Vichiana*», 14, pp. 25-73.  
Borgo, A. (1988), *Il potere e la sua degenerazione nel lessico politico di Seneca*, «*Vichiana*», 17, pp. 120-150.  
Braund, S. (2009), Seneca, *De clementia*, Edited with Translation and Commentary, Oxford, Oxford University Press.

---

<sup>89</sup> (Schiesaro 2003, in particolare pp. 127-138). Per la ricostruzione delle principali tappe in cui si è progressivamente articolato il dibattito critico intorno ai rapporti tra Seneca e il sublime, rimando a Torre 2007, pp. 53-55.

<sup>90</sup> La teoria del sublime in Seneca risulta implicata nella costruzione di una nuova figura di saggio, in un rapporto dialettico e fecondo con l'ideale stoico antico: Seneca avrebbe tentato (non senza tensioni e contraddizioni) di inglobare il sublime nel quadro etico-stoico di riferimento come una (non l'unica) modalità di rappresentazione letteraria del *sapiens*, alla ricerca di strategie ed effetti accentuatamente psicagogici che, com'è noto, rappresentano un elemento importante della sua parola filosofica (Torre 2007, pp. 55-73).

<sup>91</sup> Per le opere in prosa come "incubatrici" del tragico senecano e per i loro elementi drammaturgici rimando a Mazzoli 1997 e Mazzoli 1998.

<sup>92</sup> Oltre alla già citata epistola 41, dove la riflessione sul sublime ruota intorno all'interpretazione di un verso dell'*Eneide*, ritengo che siano significative al proposito le non poche allusioni al mito di Fetonte, sparse nelle opere in prosa e prevalentemente connesse con la versione che ne aveva dato Ovidio nelle *Metamorfosi*. L'interpretazione allegorica e "prometeica" che Seneca dà dell'impresa folle e magnanima del giovane figlio del Sole, slanciato verso il cielo sul carro paterno, fa di Fetonte il simbolo della sublimità del *sapiens*, il quale affronta anch'egli magnanimamente il difficile rapporto tra la propria natura umana e l'ascendenza divina del suo *logos* e trascina il lettore-discepolo nel suo stesso slancio sublime verso quelle rarefatte altezze (Torre 2007, pp. 58-73).

- Codoñer, C. (1999), *La expresión del poder en Seneca*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 55-88.
- D'Ippolito, F. (1999), *Etica e stato in età giulio-claudia*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 9-35.
- De Biasi, L. (2009), Lucio Anneo Seneca, *Apocolocyntosis*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina e D. Vottero (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, Torino, UTET.
- De Caro, A. (2009), "Voluntas luceat". Riconoscimento e riconoscenza nel "beneficium", in *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel "de beneficiis" di Seneca*, (a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli), Palermo, Palumbo, 2009, pp. 121-158.
- Dionigi, I. (1983), Lucio Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*, Brescia, Paideia.
- Dionigi, I. (1999), *I diversi volti di Seneca*, in I. Dionigi (a cura di), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. VII-XXXII.
- Erskine, A. (1990), *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Giancotti, F. (1976), *Il posto della biografia nella problematica senechiana*, in A. Traina (a cura di), *Seneca. Letture critiche*, Milano, Mursia, 1976, pp. 53-70.
- Giliberti, G. (1996), *Studi sulla massima "Caesar omnia habet"*, Torino, Giappichelli editore.
- Griffin, M.T. (1976), *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- Grimal, P. (2001<sup>2</sup> [1978]), *Seneca*, Milano, Garzanti, [ed. orig. Paris, Les Belles Lettres].
- Ioppolo, A.M. (2000), "Decreta" e "praecepta" in Seneca, in A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 15-36.
- Isnardi Parente, M. (1981), *La politica della Stoa antica*, «Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale», 3, pp. 67-98.
- Lana, I. (2010 [1955]), *Lucio Anneo Seneca*, Bologna, Pàtron [ed. orig. Torino, Le Monnier].
- Lentano, M. (2009), *Come uccidere un padre (della patria): Seneca e l'ingratitudine di Bruto*, in *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel "de beneficiis" di Seneca*, (a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli), Palermo, Palumbo, 2009, pp. 185-209.
- Letta, C. (1997), *Seneca tra politica e potere: l'evoluzione del pensiero di Seneca sul principato nelle opere in prosa anteriori al «De clementia»*, in S. Audano (a cura di), *Seneca nel bimillenario della nascita*, Atti del convegno internazionale di Chiavari del 19-20 aprile 1997, Pisa, ETS, 1998, pp. 51-75.
- Letta, C. (1997-1998), *Allusioni politiche e riflessioni sul principato nel «De Beneficiis» di Seneca*, «Limes» (Santiago de Chile), 9-10, pp. 228-243.
- Letta, C. (1999), *Attualità e riflessione politica nelle ultime opere di Seneca: dalle «Naturales Quaestiones» alle «Lettere a Lucilio»*, «Journal for the Promotion of Classical Studies» (Seoul, Korea), 7, pp. 93-139.
- Malaspina, E. (1999), *La teoria politica del «De clementia»: un inevitabile fallimento?*, in A. De Vivo (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 139-144.
- Malaspina, E. (2003), *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in M. Billerbeck – E. A. Schmidt (edd.), *Sénèque le tragique, Huit exposés suivis de discussions*

- (Entretiens sur l'Antiquité classique, 50), Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 2004, pp. 267-320.
- Malaspina, E. (2005<sup>2</sup>), *L. Annaei «De clementia» libri duo*, Prolegomeni, testo critico e commento, Alessandria, Edizioni Dell'Orso.
- Malaspina, E. (2009), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina e D. Vottero (a cura di), Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apocolocyntosis, Epigrammi, Frammenti*, Torino, UTET.
- Marshall, C.W. (forth.), *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in G. Damschen – A. Heil (edd.), *Brill's Companion to Seneca philosopher and dramatist*, Berlin – New York, Brill Editor (forthcoming).
- Mazzoli, G. (1998), *Le “voci” dei “Dialoghi” di Seneca*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998), Roma, Salerno Editrice, 2000, pp. 249-260.
- Mazzoli, G. (1999), *Seneca “de ira” e “de clementia”: la politica negli specchi della morale*, in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*. Atti del Convegno Internazionale (Capri 25-27 marzo 1999), Bari, Edipuglia, 2003, pp. 123-138.
- Mazzoli, G., (1997), *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15, pp. 79-91.
- Schafer, J. (2009), “*Ars Didactica*”. *Seneca's 94<sup>th</sup> and 95<sup>th</sup> Letters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schiesaro, A. (2003), *The Passions in Play. “Thyestes” and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988), *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron.
- Thornton, J. (2001), *La costituzione mista di Polibio*, «montesquieu.it», 3, pp. 23-68.
- Torre, C. (2003), *Sublime del potere, potere del sublime in Seneca*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 235-251.
- Torre, C. (2007), “*Alia temptanda est via*”. *Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei “due” Seneca (morale e tragico)*, «Acme», 60, pp. 37-84.
- Torre, C. (c.d.s.), *Seneca e l'utopia del sapiens: le metafore animali*, in *Utopías y animales. VIII Jornadas sobre pensamiento utópico*, Universidad Carlos III de Madrid, 24 noviembre 2011 (in corso di stampa).
- Traina, A. (1986<sup>2</sup>), “*L'aiuola che ci fa tanto feroci*”. *Per la storia di un topos*, in A. Traina, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, 5 tt., Bologna, Patron, 1981-1998, t. I, pp. 305-335.
- Vogt, K.M. (2008), *Law, Reason, and the Cosmic City, Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, Oxford University Press.
- Von Arnim, H. (1998 [1905]), *Stoici Antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, a cura di R. Radice, Milano, Rusconi, 1998 [ed. orig. Leipzig, Teubner, 1905].
- Zago, G. (2011), *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti nell'Epistola 90 di Seneca*, Istituto di Scienze Umane. Studi (Firenze), Bologna, Il Mulino, 2011.

