

NELLE PAROLE DEL MONDO

Scritti in onore di Mario Ruggenini

a cura di
Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri
e Luigi Perissinotto



MIMESIS
La scala e l'album

Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze
dell'Università di Venezia.

INDICE

PREFAZIONE DEI CURATORI	p. 11
INTRODUZIONE. LINGUAGGIO E FILOSOFIA. LA LEZIONE DI MARIO RUGGENINI <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 13
NIETZSCHE, HUSSERL, HEIDEGGER	
L'ESSERE COME PULSIONE. UNA LETTURA HEIDEGGERIANA DI LEIBNIZ <i>di Rudolf Bernet</i>	p. 35
DAR LUOGO ALL'ALTRO. LA POESIA TRA HÖLDERLIN, HEIDEGGER E CELAN <i>di Donatella Di Cesare</i>	p. 53
HEIDEGGER E LA GNOSTI <i>di Umberto Galimberti</i>	p. 65
CONSIDERAZIONI SULL'UOMO COME ANIMALE SOCIALE. LA COSTITUZIONE DEL SÉ IN SITUAZIONI IN MARTIN HEIDEGGER E CHARLES TAYLOR <i>di Hans-Helmuth Gander</i>	p. 81
ECLISSI DI SENSO. HUSSERL E LA 'CRISI' DELL'UMANITÀ CONTEMPORANEA <i>di Matteo Giannasi</i>	p. 95
DA SIMMEL A HEIDEGGER. <i>KULTURKRITIK</i> E FINE DELL'UMANISMO <i>di Francesco Mora</i>	p. 111

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: La scala e l'album, n. 17
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

ONTOLOGIA DELLA PRODUZIONE E METAFISICA DELLA VOLONTÀ.
NIETZSCHE E IL CRISTIANESIMO
di Roberto Morani

p. 131

APPUNTI SU CRISTIANESIMO COME NICHILISMO IN NIETZSCHE
di Tito Perlini

p. 147

O IL GESÙ DI PAOLO O QUELLO DI NIETZSCHE
di Umberto Regina

p. 167

ESISTENZA E VERITÀ, LINGUAGGIO E INTERPRETAZIONE

IL RAPPORTO INTERNO TRA LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE,
MONDO DELLA VITA E SCIENZA
di Günter Abel

p. 181

SOGGETTI ALL'ALTRO. I DIRITTI UMANI, LA SOGGETTIVITÀ, L'ALTERITÀ
di Alessandro Bellan

p. 203

MONDO E COSCIENZA. LA FENOMENOLOGIA AL DI LÀ DEL SENSO
di Matteo Bianchin

p. 221

"DOPO IL MIO SOGNO HO PERSO LE PAROLE": VITA ONIRICA
E VERITÀ DELL'ESISTENZA
di Giorgio Brianese

p. 239

FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE OVVERO
UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO
di Igor Cannonieri

p. 255

IL SOGGIORNARE DEL CORPO
di Didier Franck

p. 263

LÉVINAS E IL LINGUAGGIO DELLA PASSIVITÀ
di Sebastiano Galanti Grollo

p. 281

COME DIRE LA REALTÀ DELLA REALTÀ
di Fulvio Papi

p. 299

ERMENEUTICA, RETORICA, PSICOANALISI
di Arnaldo Petterlini

p. 307

LA PRETESA DI VERITÀ DELLA TRADIZIONE.
UNA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA
di Ramón Rodríguez

p. 323

L'EMOZIONE DEL MONDO, L'EMOZIONE DELLA PAROLA
di Annalisa Rossi

p. 343

SE PUOI DIRLO, DILLO. PREDICA SU MATTEO 28, 16-20
di Sergio Rostagno

p. 359

LA VERITÀ E IL DIVINO
di Leonardo Samonà

p. 369

LOGOS E KRATOS. IL POTERE DEL LINGUAGGIO TRA SENSO E VERITÀ
di Luigi Vero Tarca

p. 383

RADICI RELIGIOSE DELL'ETICA DEL RICONOSCIMENTO.
UNA INTERPRETAZIONE DEI COMANDAMENTI
di Carmelo Vigna

p. 403

LA PAROLA SALVERÀ IL MONDO
di Silvano Zucal

p. 413

STUDI DI FILOSOFIA ANTICA

'PHILIA' E 'PERTURBANTE'. ANTIGONE E L'ENIGMA
DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
di Silvana Borutti

p. 437

IL POLITICO DI PLATONE E IL MITO COSMOLOGICO
SULL'ORIGINE DEI MITI
di Franco Chiereghin

p. 453

SENECA: VERITÀ E RISCHIO DELL'AZIONE EDUCATIVA
di Stefano Maso

p. 471

IL PRIMO TRATTATO DI FILOSOFIA MORALE. ARISTOTELE E IL PROGETTO DELL' <i>ETICA NICOMACHEA</i> <i>di Carlo Natali</i>	p. 491
AMBROGIO E SIMMACO. UNA PROTOCONTROVERSA SULLA LAICITÀ <i>di Salvatore Natoli</i>	p. 509
SE <i>BIANCO</i> SIGNIFICA UNA SOLA COSA <i>di Giuseppe Nicolaci</i>	p. 521
STUDI DI FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA	
LA "MORTE DI DIO" SECONDO CHARLES TAYLOR <i>di Gian Luigi Brena</i>	p. 541
LA DIALETTICA HEGELIANA E LA SUA RADICE LINGUISTICA <i>di Lucio Cortella</i>	p. 557
ESPERIENZA E LINGUAGGIO IN BENJAMIN <i>di Adriano Fabris</i>	p. 573
GUARDINI CONTRO IL NAZIONALSOCIALISMO <i>di Giuseppe Goisis</i>	p. 583
IL PROBLEMA "ABISSALE" DI FEUERBACH <i>di Aldo Magris</i>	p. 605
LOGICA RICONOSCIMENTO E SPIRITO: HEGEL E IL LINGUAGGIO <i>di Luigi Ruggiu</i>	p. 621
RIVELAZIONE E LINGUAGGIO IN MICHEL HENRY <i>di Giuliano Sansonetti</i>	p. 651
ESSERE, ESISTENZA, VERITÀ. BERKELEY E IL NEOIDEALISMO ITALIANO <i>di Davide Spanio</i>	p. 667

CONFRONTI: IN ASCOLTO E IN RISPOSTA DI MARIO RUGGENINI

REFRAIN <i>di Emanuele Severino</i>	p. 685
LA VERITÀ (È) DELL'ESISTENZA. MARIO RUGGENINI DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ERMENEUTICA <i>di Flavio Cassinari</i>	p. 689
LA METAFISICA È SOLTANTO ONTOTEOLOGICA? A PROPOSITO DI <i>DIRE LA VERITÀ</i> <i>di Claudio Ciancio</i>	p. 705
MARIO RUGGENINI: UNA NATURA OLTRE IL NATURALISMO? <i>di Roberta Dreon</i>	p. 715
ESPERIENZE ALTERNATIVE DELLA VERITÀ. A COLLOQUIO CON MARIO RUGGENINI SU <i>DIRE LA VERITÀ</i> <i>di Giovanni Ferretti</i>	p. 733
PAROLA, MANO, CUORE <i>di Daniele Goldoni</i>	p. 753
RIFLESSIONI SUI CONFINI DELL'ESISTENZA. UN CONFRONTO CON MARIO RUGGENINI <i>di Roberto Mancini</i>	p. 773
SIGNIFICATIVITÀ E CORPOREITÀ NELLA FILOSOFIA LINGUISTICA DI MARIO RUGGENINI <i>di Gian Luigi Paltrinieri</i>	p. 783
LA CURA DELL'INGIUSTIFICABILE. L'ESISTENZA E IL RICHIAMO DEL MISTERO <i>di Giorgio Palumbo</i>	p. 799
L'ENIGMA DELLA PAROLA. A PROPOSITO DI <i>DIRE LA VERITÀ</i> DI MARIO RUGGENINI <i>di Giusi Strummiello</i>	p. 817
BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MARIO RUGGENINI	p. 829

STEFANO MASO

SENECA: VERITÀ E RISCHIO DELL'AZIONE EDUCATIVA

Seneca, al rientro dall'esilio in Corsica, aveva ormai una cinquantina d'anni. Non era più il giovane brillante retore che, all'epoca di Caligola, pensava di misurarsi con uomini del valore di Mamercus Aemilius Scaurus, di Caius Sallustius Crispus Passienus e di Cnaeus Domitius Afer¹. Indebolito nel fisico e nello spirito, aveva lasciato trapelare la propria crisi interiore alla madre Elvia² e si era piegato a chiedere la grazia adulando Polibio³, l'influente liberto consigliere dell'imperatore Claudio. Ma era stata solo l'intercessione di Agrippina, la nuova moglie dell'imperatore⁴, che gli aveva consentito il rientro.

- 1 Per i primi cinquant'anni della vita di Seneca, rinvio al volume di M.T. GRIFFIN, *Seneca, A Philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford 1976, pp. 29-66. Seneca trascorse in Corsica un lungo periodo di esilio (*relegatio*), dal 41 al 49; cfr. K. ABEL, *Seneca. Leben und Leistung*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», II, 32.2, De Gruyter, Berlin 1985, pp. 668-69. I tre retori citati appartengono alla generazione del padre di Seneca: cfr. *Contr.* 1, 2, 22; 10, pr. 3, 2-3; 2, 5, 16-17; *Plin.*, *Ep.* 8, 18, 5-7.
- 2 Per consolare la madre Elvia di alcuni recenti lutti, Seneca per prima cosa la rassicura del fatto che lui, pure se esiliato, sta benissimo; si tratta di una rassicurazione così poco credibile che lo stesso autore sa di non essere convincente: *Non est, quod de me aliis credas: ipse tibi, ne quid incertis opinionibus perturberis, indico me non esse miserum. Adiciam, quo securior sis, ne fieri quidem me posse miserum, ad. Marc.* 4, 3.
- 3 Seneca dapprima accusa il duro destino, ingiusto con i giusti (*ad Polyb.* 3, 2: *O dura fata et nullis aequa virtutibus*) e particolarmente violento con il fratello di Polibio; poi conclude rammentando a Polibio la difficoltà che egli stesso, Seneca, trova a consolare gli altri, occupato com'è a sopportare i propri mali: *Haec, utcumque potui, longo iam situ obsoleto et hebetato animo composui. Quae si aut parum respondere ingenio tuo aut parum mederi dolori uidebuntur, cogita quam non possit is alienae uacare consolationi quem sua mala occupatum tenent, et quam non facile latina ei homini uerba succurrant quem barbarorum inconditus et barbaris quoque humanioribus grauis fremitus circumsonat, ad Polyb.* 18, 9.
- 4 Agrippina (Minore) era sorella di Giulia Livilla e di Caligola. Giulia Livilla, figlia di Germanico e sposa del proconsole Marco Vinicio, era incorsa nella gelosia di Messalina, la prima moglie dello zio, l'imperatore Claudio. Accusata di adulterio, fu esiliata

A Seneca Agrippina affidò in cambio l'educazione del figlio, il giovane Nerone, affinché questi apprendesse soprattutto le basi dell'eloquenza, ritenuta indispensabile nella gestione del potere. Di fatto si aprì così al filosofo una sorprendente duplice opportunità: da un lato quella di sperimentare in modo diretto il valore di una proposta pedagogica sviluppata secondo la dottrina stoica; dall'altro, quella di dare seguito al precetto secondo cui l'impegno politico caratterizza l'uomo saggio. Proprio quanto nella prima metà del V secolo d.C. Giovanni Stobeo, una delle principali fonti per la ricostruzione dell'Antico Stoicismo, riassume riferendosi probabilmente a Crisippo:

τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινουσῶσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας· καὶ τὸ νομοθετεῖν δὲ καὶ τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους

Il saggio deve darsi alla politica, specie in quegli Stati che mostrano di progredire verso forme di governo perfette; deve anche legiferare ed educare gli uomini. (Stob. 2. 7, 11b, 10-14 = SVF 3. 611)

Nel pieno della maturità Seneca si trova dunque impegnato in un grande compito: il trasferimento, sul terreno dell'azione, degli assunti teorici più generali dello Stoicismo e, quindi, la verifica diretta di una presunzione: quella per cui la teoria etico-sociale dello Stoicismo non fosse pura elaborazione logica, ma implicasse un coerente sviluppo nella teoria dell'azione politica (τὸ πολιτεύεσθαι e τὸ νομοθετεῖν) e dell'azione didattico/pedagogica (τὸ παιδεύειν).

Non è del tutto sicuro che quanto Stobeo riassume si attagli ai risultati conseguiti già dall'Antica Stoa: è certo però che proprio a Roma e proprio con Seneca ciò sembra trovare una esemplare affermazione. Se infatti l'Antica Stoa si era concentrata nello studio dell'umana natura e si era interrogata sul modo in cui la razionalità dell'uomo fosse in sintonia con la razionalità dell'universo⁵, l'esito di tale ricerca aveva consentito di selezionare alcuni elementi fondamentali quali la ὄρμη (l'impeto, l'istinto), il πάθος (la passione), il λόγος (la razionalità), ἡ οἰκείωσις (la conciliazione,

e infine condannata a morte (cfr. C. Dio 59, 22; 60, 8, 4-5; 60, 31; Sen., *Apocol.* 10, 4; Svet., *Claud.* 29). Seneca si ritrovò implicato nella faccenda, non è chiaro se come amante o come complice di Giulia Livilla. Cfr. GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 59-60.

5 Alle pagine dedicate alla psicologia umana da M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967 (ed. orig. Göttingen 1959), I, pp. 289-301, occorre aggiungere almeno lo studio di B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 18-101.

l'appropriatezza), la συγκατάθεσις (l'assenso), ἡ ὁμολογία (la coerenza e la convenienza). Una serie di problematiche che evidenziano il prevalente indirizzo teorico dell'Antica Stoa. Di qui poi, nella Stoa di mezzo e, in particolare, con Panezio, era emersa l'urgenza di una dottrina pratica che si concentrasse sul concetto di καθήκον (il dovere). Sarà Cicerone⁶ ad adattare in modo dichiarato tutto questo (e in particolare il problema del 'dovere') al contesto romano, privilegiando una interpretazione funzionale all'etica sociale e, da ultimo, alla politica *tout court*.

Con Seneca infine occorre evidenziare un aspetto essenzialmente nuovo: per il filosofo/precettore non si tratta soltanto di esperire la potenza della dottrina nella dimensione 'passiva', quella per cui il sapiente è colui che sa resistere alla sofferenza, che sa mantenersi 'costante' nelle avversità e che sa accettare con cuore saldo quanto gli riserva il destino; occorre soprattutto misurarne l'efficacia in fase 'costruttiva', nel momento cioè in cui al centro sta la strategia e la serie di decisioni in base alle quali il *sapiens* 'acconsente' al destino: cioè ne riconosce la linea di sviluppo e si dispone ad attuarne *volentieri* gli sviluppi.

Non è una questione da poco. Si tratta infatti di educare se stessi e affinare progressivamente la propria tensione interiore cosicché la volontà del soggetto finisca per coincidere con la linea di tensione del tutto. In questo modo un poco alla volta tutti i *desideri* di cui si alimenta la tensione individuale finiranno per essere non più irrazionali, ma ricondotti alla vera naturale loro funzione, in armonia con l'equilibrio della natura. E siccome di per sé (per sua natura, cioè) l'uomo non è malvagio, non dovrebbero esserci particolari problemi a educarlo e a indirizzarlo lungo il retto percorso.

Quando quindi si legge che:

Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu inactus est,

Non mi potrai indicare nessuno che sappia dirmi in che modo ha cominciato a volere ciò che vuole: non vi è giunto in base a una specifica decisione, ma spinto da un interiore impeto, (*Ep.* 37, 5),

6 Effettivamente dobbiamo a Cicerone la messa a fuoco di quanto l'Antica e la Media Stoa avevano elaborato in relazione alla dottrina del dovere. Nel *De officiis* in particolare l'Arpinate declina decisamente la sua indagine in direzione di una applicazione sociale: cfr. *De off.* 1, 9. Su ciò cfr. B. INWOOD, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, in *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 114-19. Su Panezio e sulla sua presunta rielaborazione della teoria dell'azione cfr. ora F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 74-83.

si deve intendere che all'origine c'è sicuramente una qualche tensione irreflessa: ma che su di essa *poi* si innesta la deliberazione, cioè la volontà consapevole di decidere questo oppure quello, di realizzare un certo desiderio o di bandirne un altro.

Di qui dunque l'importanza di un'educazione che sappia riprendere in modo razionale quanto a-razionalmente l'uomo dapprima avverte in sé. Di questa rilevante annotazione va preso atto; e poiché, come si è già osservato, l'uomo appartiene allo sviluppo della totalità naturale perfettamente in equilibrio, ecco che l'impeto interiore (*impetus*) non potrà – originariamente – che essere positivo. È infatti per questo (cioè per questa buona natura originaria) che l'uomo può trovare in se medesimo la chiave per difendersi dal male e per *volere consapevolmente e assolutamente* il bene:

Quidque facere te potest bonum tecum est. Quid tibi opus est ut sis bonus? Velle.

Tutto ciò che ti può rendere buono è dentro di te. Di cosa hai bisogno per diventare buono? Della volontà. (*Ep.* 80, 3-4).

Come dire: la volontà finisce per essere il modo in cui si traduce il controllo razionale sulle forme a-razionali di desiderio, lo strumento che consente a ciascun essere umano di diventare realmente “sapiente”, di essere “ciò” attraverso cui si manifesta la verità del tutto, la verità del destino che deterministicamente e inevitabilmente si afferma⁷.

Tra i maestri che Seneca ebbe nella sua gioventù, tre sono ricordati sempre con grande rispetto e ammirazione: Sozione di Alessandria (appartenente alla scuola dei Sestii), Attalo (stoico) e Papirio Fabiano (anch'egli legato alla scuola dei Sestii)⁸: è molto probabile che essi abbiano influito proprio nella direzione di una visione positiva e, per così dire ‘attiva’, dello Stoicismo. Da una lato la tradizione pitagorica cui si ispirava la scuola sestiana poneva al centro il momento della formazione; un vero e proprio ammaestramento della persona al controllo del proprio corpo e della mente in rapporto alla natura e alla realtà circostante. Da questo esercizio avrebbe

7 Per una più analitica discussione di questi punti rinvio a B. INWOOD, *The Will in Seneca*, in INWOOD, *Reading, op. cit.*, pp. 132-41, e a S. MASO, *La trasparenza de la vérité*, in ID., *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 15-21 e 26-39.

8 Cfr. GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 36-43; ABEL, *op. cit.*, pp. 661-64; sulla scuola dei Sestii cfr. I. LANA, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 339-89; in particolare, sull'aspetto per così dire ‘attivo’ che consente la realizzazione di un “altissimo ideale”, pp. 341-42.

dovuto svilupparsi una severa attenzione alla propria condizione di vita e, quindi, un atteggiamento meditato nelle relazioni umane.

Dall'altro lato: l'indirizzo propriamente stoico in base al quale la struttura della realtà naturale, organizzata secondo una necessità logica e insieme fisica, di per sé avrebbe dovuto collocare l'individuo nel luogo e nella condizione adatti affinché potesse esprimere la propria virtù. Si tratta, dunque, di una progressiva presa d'atto di sé e, insieme, della natura e delle sue regole.

Seneca, in un passo del *De ira*, mostra quale sia l'importanza dell'esercizio della «ragione» nel controllo di sé e come sia stato decisivo l'insegnamento della scuola dei Sestii⁹:

Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: 'quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?' Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum.

Dobbiamo ricondurre tutti i sensi alla stabilità; essi sono per natura in grado di sopportare, se l'animo ha smesso di corromperli: un animo però che ogni giorno dev'essere chiamato a fare i conti. Così faceva Sestio, alla fine della giornata, dopo essersi ritirato per il riposo notturno: interrogava il suo animo. 'Quale male tuo oggi hai guarito? A quale difetto ti sei opposto? In quale parte sei migliorato?' Sbollirà e sarà certo più moderata quell'ira che saprà di dover esser condotta ogni giorno davanti a un tale giudice. (*De ira* 3, 36, 1-2)

Tramite la frequentazione di Sozione e di Papirio Fabiano¹⁰, Seneca ha appreso e fatto suo tale precetto. Ne mostra l'applicazione scrupolosa descrivendo l'intimità di una scena familiare che lo vede protagonista abituale: è

9 In *Nat. q.* 7, 32, 2, Seneca cita la scuola di Quintus Sestius e di suo figlio Sestius Niger (I sec. a.C.) ricordandone l'importanza e l'originalità all'interno della tradizione romana e rammaricandosi per la sua prematura chiusura: *Sextiorum nova et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est.*

10 Dai testi senecani Sozione risulta essere stato un fedele interprete degli insegnamenti della scuola dei Sestii, attento in particolare al dominio del proprio corpo, alla dieta, così da garantire un corretto rapporto tra tutti gli essere viventi, sopravvivere o meno l'anima dopo la morte; cfr. *Ep.* 108, 18-21. Papirio Fabiano ha invece trasmesso a Seneca soprattutto l'ammirazione per gli antichi e per la consistenza pratica della sua proposta etica (*Ep.* 100, 1-12), sia in campo educativo (*inorea ille, non uerba composuit et animis scripsit ista, non auribus*) sia in campo politico (*Fabiani Papiri libros qui inscribuntur civilium legisse te cupidissime scribis*).

ormai sera, anche l'ultima lampada è stata portata via e anche la moglie se ne sta finalmente in silenzio consapevole del fatto che il marito, nell'oscurità e nel silenzio della stanza, intende iniziare il proprio esame di coscienza:

Quicumque ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillius, quam altius ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognovit de moribus suis! Vtor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo. Quare enim quicumque ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: 'uide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. In illa disputatione pugnacius locutus es: noli postea congregari cum imperitis; nolunt discere qui numquam didicerunt. Illum liberius admonuisti quam debebas, itaque non emendasti sed offendisti: de cetero uide, non tantum an uerum sit quod dicis, sed an ille cui dicitur ueri patiens sit: admoneri bonus gaudet, pessimus quisque rectorem asperrime patitur.

C'è dunque qualcosa di più bello di questa consuetudine a esaminare l'intera giornata? Quale sonno segue a questa indagine su di sé, quanto tranquillo, quanto profondo e libero quando l'animo è stato lodato oppure ammonito e, fattosi osservatore e censore segreto, ha preso atto dei propri costumi! Faccio uso di questo potere e ogni giorno istruisco il processo. Dopo che è stata portata via dalla stanza l'ultima lampada e anche mia moglie, consapevole di questa mia abitudine, si è zittita, esaminando tutta la mia giornata e valuto ciò che ho fatto e detto; non mi nascondo nulla, nulla tralascio. Perché infatti dovrei temere qualcosa dai miei errori, quando ho la possibilità di dire: 'Vedi di non far più così, per questa volta ti perdono. In quella conversazione ti sei espresso in modo troppo battagliero: per il futuro cerca di non scontrarti con persone non all'altezza; non vogliono imparare quelli che mai hanno imparato. Quello lo hai rimproverato con maggior foga di quanto avresti dovuto, e così invece di correggerlo l'hai offeso: in seguito verifica non solo se risponde a verità quello che dici, ma se anche colui a cui lo dici è in grado di sopportare la verità. I migliori sono contenti di essere ammoniti, i peggiori sopportano con acredine chi cerca di correggerli. (*De ira* 3, 36, 2-4)

Solo la consapevolezza di ritrovarsi in equilibrio con lo svolgersi naturale delle vicende del mondo che lo circonda e cui appartiene rende l'uomo tranquillo, libero. Non ci sono conti in sospeso: il linguaggio del diritto (*ad rationem reddendam vocare, interrogare, ad iudicem venire, excutere, recognitio, speculator, censor, cognoscere, potestas, causam dicere, scrutare, remetiri, error, ignoscere, emendare, offendere*) conferma il registro che Seneca ha adottato e la linea lungo la quale si sta muovendo. Nel colloquio interiore con se stesso – un colloquio che dev'essere giornaliero

perché strettamente legato a un allenamento praticato con tenacia – Seneca struttura la propria personalità, definisce un metodo per educare se stesso. La lode e l'ammonimento fanno parte della strategia, come pure la tecnica auto-precettistica; il vero fine si intravede solo sullo sfondo e va ricondotto alla perfetta *virtus* cui il *sapiens* per natura tende.

Seneca, in altre parole, è il testimone vivente di un vero e proprio paradossale: "è" *sapiente* (perché ha fatto consapevolmente della *virtus* la sua ragion d'essere) e, insieme, "deve continuare a essere" *sapiente*. Quasi che la condizione del *sapiens* stoico non sia, nel contesto romano, una volta per sempre conseguita, ma sia tale *se e solo se* essa è continuamente testimoniata nell'azione: un'azione interiore di autoverifica e, per necessaria conseguenza, disposta all'apertura verso l'esterno. Seneca infatti continuerà l'indomani (e così in ogni 'domani' della sua vita) a discutere, a educare, a scrivere, a proporre la dottrina stoica come strategia di vita: tradurrà la sua esperienza interiore in una forma di avvio alla sapienza. In questa prospettiva egli si palesa come originale interprete della dottrina etica stoica, forse un antesignano di quel pensiero filosofico-pratico 'attivo' che vedrà in Epitteto¹¹ uno dei protagonisti.

Certamente nella strategia educativa è fondamentale la disponibilità reciproca di maestro e allievo: il che significa il riconoscimento dell'altro¹², dei distinti ruoli che ciascuno svolge. Il maestro Attalo l'aveva predicato e Seneca lo ricorda con precisione:

Haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam eius obideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantes quaque illum ad aliquas disputationes evocarem, non tantum paratum discentibus sed obvium. 'Idem' inquit 'et docenti et discenti debet esse propositum, ut ille prodesset velit, hic proficere.' Qui ad philosophum venit

- 11 Sflugge ad A.A. LONG, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in *Problems in Stoicism* (ed. by A.A. Long), Athlone Press, London 1971, pp. 173-99, la centralità della posizione di Seneca: lo studioso, pp. 189-92, trova in Epitteto il principale interprete di questo atteggiamento morale nuovo.
- 12 MARIO RUGGENINI ha implicitamente inserito il colloquio tra maestro e discente all'interno del più generale tema dell'"alterità" dato che esso inevitabilmente è intrecciato a quello del "colloquio delle esistenze": esistenze che debbono la loro effettualità al fatto di appartenere al linguaggio. Insomma, come si coglie in *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996, pp. 164-77, "il colloquio è l'elemento dell'alterità" e in esso si esprime l'eticità fondamentale dell'uomo. Se così è, è chiaro che la verità della parola (cfr. M. RUGGENINI, *Dire la verità*, Marietti, Genova 2006, pp. 121-64) si avvicina alla "trasparenza della verità" che Seneca impersona (cfr. S. MASO, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, op. cit., pp. 15-49).

cotidie aliquid secum boni ferat: aut sanior domum redeat aut sanabilior. Redibit autem: ea philosophiae vis est ut non studentis sed etiam conversantis iuuet. Qui in solem venit, licet non in hoc venerit, colorabitur; qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt odorem secum loci ferunt; et qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam neglegentibus. Attende quid dicam: neglegentibus, non repugnantibus.

Ricordo che Attalo mi insegnava questo, quando frequentavo la sua scuola e per primo entravo e per ultimo uscivo, e lo sollecitavo a qualche discussione anche mentre passeggiava: non solo era ben disposto, ma addirittura favoriva ciò. "Il maestro e l'allievo – diceva – devono ripromettersi la stessa cosa: l'uno far progredire, l'altro voler progredire". Chi frequenta un filosofo ogni giorno ne ricaverà qualcosa di buono: che ritorni a casa più sano oppure che vi ritorni più disposto a essere sanato. E certo così ritornerà: tale è la forza della filosofia che non solo giova a chi vi si dedica con costanza, ma anche a chi semplicemente partecipa a una conversazione. Quando uno sta al sole, si abbronzia anche se non era venuto per questo motivo; coloro si sono fermati in una profumeria e per un po' vi si sono trattenuti, portano con sé l'odore del luogo: così pure quanti hanno frequentato un filosofo ne ricevono per forza un qualche beneficio, anche senza intenzione. Bada alle mie parole: senza intenzione, non opponendo resistenza. (Ep. 108, 3-4)

Seneca si aspettava questo da Nerone? Si aspettava di interloquire e di confrontarsi con un allievo non ostile ai valori della filosofia? Si aspettava di vivere un'esperienza utile e costruttiva anche per se medesimo? Si aspettava questo da Lucilio?

Effettivamente sia Nerone sia Lucilio sono i destinatari più importanti del progetto e dell'azione pedagogica di Seneca. Infatti il brillante uomo di cultura si impegna in modo completo sia nei confronti del diretto allievo sia nei confronti dell'umanità tutta impersonata dal più giovane amico Lucilio. E come immagina di poter ammonire e correggere l'indole del futuro imperatore attraverso il richiamo alla filosofia e all'esercizio dell'arte retorica e letteraria, così – allargando l'orizzonte all'umanità nella sua globalità – si propone di educare alla sapienza e alla virtù ogni uomo che 'non opponga resistenza' alla filosofia.

Nel caso di Nerone Seneca si troverà a operare in condizioni molto delicate: finché l'allievo, in giovane età, sarà ancora sensibile ai suoi richiami, ecco che l'applicazione di una precettistica elementare apparirà sufficiente; poi però, nel momento della successione al trono, subentrerà la necessità di dare un appoggio più solido a un imperatore che ha il compito di agire e decidere per il bene del suo popolo. Non è più sufficiente la precettistica: sarebbe necessaria piuttosto la pratica di teorie filosofiche fatte proprie e assunte come regola di comportamento. Occorrerebbe poter passare dai

καθήκοντα ai κατορθώματα, dalle indicazioni operative alla diretta conoscenza della giusta strada da seguire. Ma con l'adolescente Nerone ogni sforzo sembra inutile: non serve metterlo in guardia dai risvolti negativi dell'*ira*¹³ o raccomandargli di usare la *clemenza*¹⁴. Non risulta efficace nemmeno l'ingegnosa strategia di proporre a Nerone una rappresentazione a tinte fosche della realtà, quale è quella costituita dalle tragedie; secondo l'opinione di molti studiosi, Seneca si sarebbe infatti deciso a comporre con un intento morale e pedagogico ben preciso: presentare il male nelle sue forme più drammatiche così da scongiurarne la pratica. All'esibizione della 'distruzione' dell'essere umano dovrebbe potersi contrapporre l' 'affermazione' dell'eroe positivo, il *sapiens* stoico, la figura da imitare¹⁵. Insomma, agli 'esemplari precetti' offerti a Nerone nel *De clementia*, cui va affiancato lo stimolo psicologico rappresentato dall'eroe positivo da imitare, si accompagna per antitesi la descrizione 'ossessiva' del male che può derivare da un cattivo uso del potere¹⁶. Da un lato il 'buon principe', dall'altro il 'tiranno'.

- 13 Il dialogo *De ira* molto probabilmente era già stato composto quando Seneca ebbe l'incarico di precettore di Nerone. Potrebbe perciò risalire al 41 d.C., dopo la morte dell'imperatore Tiberio e prima dell'esilio. In ogni caso il nome del destinatario, il fratello Novato, indica che all'epoca questi non aveva ancora assunto il nuovo patronimico in seguito all'adozione (52 d.C.) da parte del suo maestro di retorica Junius Gallio. Cfr. F. GIANCOTTI, *Cronologia dei Dialoghi di Seneca*, Loescher, Torino 1957, pp. 98-102; GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 396-98; ABEL, *op. cit.*, p. 705.
- 14 Il *De clementia* (scritto tra il dicembre del 55 e il dicembre del 56) è direttamente dedicato a Nerone. Cfr. in particolare GRIFFIN, *op. cit.* pp. 407-11. Quanto alla morale soggiacente in forza di cui la clemenza politica e la clemenza del giudice si debbono trasformare in un autentico *prodesse* nei confronti dei sudditi e dell'uomo in generale, cfr. M. BELLINCIONI, *Potere ed etica in Seneca*, Paideia, Brescia 1984.
- 15 Scrive ABEL, *op. cit.*, pp. 767-68: „Die tragischen Themas Senecas zerfallen in zwei Gruppen; die moralische Selbstbehauptung ist der Vorwurf des 'Hercules furens', 'Oedipus' und der 'Troades'; die moralische Selbstzerstörung ist Leitthema in der 'Medea', dem 'Agamemnon' und 'Thyest'. Die 'Phaedra' nimmt eine Zwischenstellung ein, indem sie die Heldin zum großgeschauten Sinnbild der Vernichtung und Wiederaufrichtung der sittlichen Würde macht“. J. DINGEL, *Seneca und die Dichtung*, C. Winter, Heidelberg 1974, pp. 72-120, definisce il mondo rappresentato nella tragedia senecana come il luogo dell'autentica *Negation der Philosophie*. Ritornano sugli elementi 'costruttivi' e formativi della tragedia J.G. FITCH & S. MCEL DUFF, *Construction of the Self in Senecan Drama*, in *Seneca. Oxford Reading in Classical Studies*, ed. by J.F. Fitch, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 157-80.
- 16 Sulla funzione educativo-politica delle tragedie insiste con molta efficacia G. VIANSINO, nella sua *Introduzione a Seneca, Teatro*, testo critico, introd. e commen-

Come sappiamo Seneca è del tutto consapevole della difficoltà del suo compito; conosce l'ambiente di corte e i problemi insiti nella traduzione pratica degli insegnamenti morali dello Stoicismo. Aiuta in tutti i modi Nerone nella realizzazione di un progetto civile utile al popolo¹⁷, ne facilita l'autonomia rispetto all'influenza della madre Agrippina. Tuttavia, alla fine, l'operazione fallisce e l'*amicus principis* deve abbandonare il suo ruolo di tutore, di maestro e poi di consigliere¹⁸.

Quanto a Lucilio, la situazione è completamente diversa. Dopo aver rinunciato al ruolo di *educatore* e di *consigliere* del principe, Seneca ritrova la propria più profonda ispirazione e riapre i giuochi rivolgendosi all'umanità intera attraverso Lucilio. In questo senso debbono essere interpretate le *Epistole*; ma così pure occorre fare con i sette libri *De beneficiis* dedicati all'amico Aebutius Liberalis e con gran parte dei *Dialoghi*¹⁹. Seneca chiaramente si esprime in una delle prime epistole della raccolta indirizzata a Lucilio:

In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem [...]. Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et inprimis a meis rebus: posterorum

to a cura di G. Viansino, Mondadori, Milano 1993; 2007², I, in partic. pp. 6-10.

- 17 Per l'influenza e i successi di Seneca e di Afranio Burro come ministri durante il cosiddetto *quinquennium Neronis*, (54-58) rinvio alla discussione delle testimonianze di Tacito e di Cassio Dione presente in GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 67-128. Più in generale, cfr. M. CARY, - H.H. SCULLARD, *Storia di Roma*, II, *La fine della Repubblica e l'instaurazione del Principato*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 407-14.
- 18 Il fallimento si completa con il suicidio cui è obbligato Seneca. Commenta Tacito, *Ann.* 15, 62-64: *Cui enim ignaram fuisse saevitiam Neronis? Neque aliud superasse post matrem fratremque interfectos, quam ut educatoris praeceptorisque necem adiceret.*
- 19 Il trattato *De beneficiis* in base agli indizi interni e a una serie di indicazioni ricavabili soprattutto dalla *Epistole*, va collocato nel periodo che segue il ritiro di Seneca dal potere; in gran parte nel 62/63. Cfr. F. PRÉCHAC, *Introduction à Sénèque. Des bienfaits, texte établi et traduit par F. Préchac*, Les Belles Lettres, Paris 1972³ (1926 éd. or.), pp. I-XXVII. D'accordo GRIFFIN, *op. cit.*, p. 399. Quanto alla tematica affrontata e alla proposta morale connessa, cfr. ABEL, *op. cit.*, pp. 734-38, e, soprattutto, F.R. CHAUMARTIN, *Le De Beneficiis de Sénèque: sa signification philosophique, politique et sociale*, Les Belles Lettres, Lille-Paris 1985, pp. 157-94: lo studioso analizza la relazione precettore/allievo sottolineando i punti critici nel rapporto di Seneca con Nerone. È interessante rilevare che il trattato vede compresi in sé aspetti e argomentazioni che attengono sia ai concreti problemi morali dell'individuo sia al più generale ambito socio-politico, e che rispetto a ciò Seneca si impegna a interpretare la teoria stoica: cfr. su questo B. INWOOD, *Seneca's 'De Beneficiis'*, in INWOOD, *Readings, op. cit.*, pp. 65-94. Quanto ai *Dialoghi*, anche per essi occorre immaginare un 'destinatario' universale dietro agli specifici amici o parenti cui sono occasionalmente dedicati: Lucilius, Serenus, Novatus (= Gallio), Marcia, Paulinus, Polybius, Helvia.

negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt. Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro.

Mi sono appartato e ho chiuso le porte per essere utile a molti [...]. Mi sono allontanato non tanto dagli uomini, ma dagli oneri e, anzitutto, dai miei propri oneri: mi preoccupo dei posteri. Scrivo cose che possano essere loro utili; affido ai miei scritti consigli salutari, quasi fossero ricette di utili medicine; ho verificato che siano efficaci sulle piaghe, le quali anche se non si sono perfettamente sanate, almeno non si sono estese. Indico agli altri la via diritta: l'ho conosciuta tardi e ormai stanco per il lungo errare. (*Ep.* 8, 1-3)

L'esperienza vissuta sulla propria pelle risulta fondamentale; per Seneca non si tratta più di tradurre in modo immediato, cioè in una applicazione diretta, la teoria etico-sociale dello Stoicismo: piuttosto ritiene giunto il momento per un salto di qualità e arriva a immaginare di farsi consigliere e maestro per l'umanità futura²⁰.

Rispetto a ciò due *epistole*, la 94 e la 95, svolgono una funzione particolare: anzitutto sono di grande estensione al punto che raggiungono, sommate insieme, 147 paragrafi. Con la breve *epistola* 93 (di soli 12 paragrafi) che fa loro d'introduzione, esse compongono il libro XV dell'epistolario. L'*epistola* 93 pone il problema di quale sia la durata giusta affinché una vita si possa definire ben riuscita: Seneca sottolinea che, in realtà, ognuno vive il tempo che gli spetta (§ 6 *habeo meum*); necessario e utile è solo il tempo che serve per raggiungere la saggezza (§ 8: *Quaeris quod sit amplissimum vitae spatium? usque ad sapientiam vivere*).

Ma il vero punto è il seguente: come si può essere educati alla sapienza nel tempo che ci è concesso di vivere?

Ecco dunque una sorta di vero trattato di pedagogia, al centro del quale è posta una questione tecnica strategicamente importante: l'educazione alla sapienza dev'essere fondata sui *decreta* oppure sui *praecepta*? Qual è l'utilizzo corretto dei primi e qual è quello più efficace dei secondi?

C'è un'interazione tra di essi?

- 20 Seneca precisa che il compito di dare consigli non spetta esclusivamente al pedagogo, come riteneva lo stoico Aristone di Chio, ma a maggior ragione al filosofo, cioè al sapiente: chi altro è costui se non il pedagogo del genere umano? *Nam eum locum qui monitiones continet sustulit et paedagogi esse dixit (Ariston Chius), non philosophi, tamquam quidquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus, Ep.* 89, 13.

Utrum utilis an inutilis sit (scil. scientia praeceptorum), et an solus virum bonum possit efficere, id est utrum supervacuum sit an omnis faciat supervacuos.

La conoscenza dei precetti è utile o inutile? E, da sola, può rendere l'uomo virtuoso? È cioè superflua oppure è essa che rende superflui tutti gli altri insegnamenti? (Ep. 94, 4)

È chiaro che i *decreta*, che Seneca indica anche come *scita* oppure *placita* (ep. 95, 10), corrispondono ai δόγματα di tutte le scienze teoriche: come l'astronomia o la geometria, anche l'*ars contemplativa* (cioè lo studio teorico della filosofia) ha i suoi propri assunti. Essi mirano a indicare i principi generali²¹ che, applicati all'agire, sono senz'altro *recta et honesta* (Ep. 94, 32). A essi riferita, l'azione del saggio non può che rispondere all'autentico ὀρθὸς λόγος, alla retta ragione: non può che essere perciò un κατόρθωμα, un'azione improntata alla rettitudine.

Si intuisce, tra le pieghe di quest'argomentazione, una sorta di sviluppo logico inevitabile alla base del quale sta la relazione indissolubile tra *sapienza e retta azione*. È questa la conclusione che, stando a Seneca, appartiene senz'altro allo stoico *Aristone di Chio*. Per costui:

Plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni; 'quam qui bene intellexit ac didicit quid in quaque re faciendum sit sibi ipse praecipit.'

Giovano moltissimo i principi stessi della filosofia e la identificazione del sommo bene: 'chi l'ha bene capita e imparata, può egli medesimo decidere che cosa in qualunque circostanza si debba fare'²² (Ep. 94, 2).

21 Seneca sostiene che i *decreta philosophiae* in pratica sono dei *generalia praecepta* (Ep. 94, 31). A questi ultimi si contrappongono gli *specialia praecepta*. Entrambi 'istruiscono': *utraque res praecipit, sed altera in totum, particulatim altera*. Sembrerebbe esserci una convergenza, se non un'identità di fondo, per cui gli uni senza gli altri non possono risultare efficaci, cfr. M. BELLINCIONI, *Educazione alla sapienza in Seneca*, Paideia, Brescia 1978, pp. 87-116; A.M. IOPPOLO, 'Decreta' e 'praecepta' in Seneca, in A. BRANCACCI (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 15-18.

22 A queste parole segue l'eloquente esempio del giavellotto: colui che deve scagliarlo, si esercita nel movimento del braccio e nella messa a fuoco di una serie di obiettivi da colpire. Una volta raggiunta, grazie all'allenamento, una buona sicurezza, sarà in grado di colpire non la serie di obiettivi sui quali si è esercitato, ma qualsiasi obiettivo (*quocumque vult*), senza bisogno di essere istruito sui particolari (*non desiderat particulatim admoneri, doctus in totum*, Ep. 94, 3).

La posizione di Aristone appare del tutto difendibile. Eppure per Seneca non è così: da un lato tra la teoria e la prassi c'è un divario ben preciso²³; dall'altro, il sapiente non nasce *sapiente*, ma lo diventa progressivamente.

E allora è indispensabile che ai *decreta* si affianchino i *praecepta*. Si possono infatti conoscere i propri compiti, il proprio dovere: cioè ciò che in teoria sarebbe giusto fare (κατόρθωμα), ma da ciò non ne discende un'immediata precisazione:

Hic quoque doctus quidem est facere quae debet, sed haec non satis perspicit.

Costui conosce pure ciò che deve fare, tuttavia non ne ha una chiara percezione. (Ep. 94, 32)

Entrano in campo altri fattori legati al contesto ambientale e storico-sociale in cui si vive, e soprattutto lo stadio lungo il percorso verso la sapienza in cui ciascuno si trova collocato. Seneca parla apertamente di *proficientes* per indicare coloro che sono in cammino verso la sapienza; si tratta di un percorso che può essere così lungo da durare tutta la vita e che addirittura risulta via via svilupparsi in modo congegnale ai diversi stadi della vita, dall'infanzia alla vecchiaia²⁴. Il *proficiens* è cioè colui che per tutto il tempo in cui vive sta imparando come si vive: *tamdiu descendum est quemadmodum vivas quamdiu vivas*, (Ep. 76, 3). E perciò anche il vecchio avrà qualcosa da imparare: *etiam seni esse descendum* (ibid.).

Insomma è chiaro che, se qualcuno è *proficiens*, costui non ha ancora ricevuto una formazione completa: dunque non può possedere tutti i requisiti per sapere, per via semplicemente deduttiva,

quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare.

quando debba agire, fino a che punto, con chi, come e perché. (Ep. 95, 5).

23 Sen., Ep. 94, 48: '*Philosophia*' inquit '*dividitur in haec, scientiam et habitum animi; nam qui didicit et facienda ac vitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est.*

24 Ep. 121, 15: *Quomodo ergo infans conciliari constitutioni rationali potest, cum rationalis nondum sit?* 'Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, <alia adulescenti>, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt. Di conseguenza, essere *proficientes* significa «essere sempre in cammino, e in una tensione continua delle forze la quale consenta di procedere anziché regredire», BELLINCIONI, *Educazione*, op. cit. p. 81.

Gli sono cioè necessari quei più specifici *praecepta* che il saggio precettore (o il maestro o il consigliere) potrà proporgli. Diversamente da quanto pensava Aristone, non sono sufficienti i *decreta*; d'altra parte non sono sufficienti nemmeno i soli *praecepta*, cioè quegli avvertimenti che indicano, circostanza per circostanza, ciò che si deve fare: l'*officium*, il καθήκον²⁵. Gli *specialia praecepta* (Ep. 94, 31) infatti di per sé sono infiniti, perché infinite sono le diverse circostanze cui si attagliano. Di conseguenza, se qualcuno pensasse di dover decidere sempre e solo in base a istruzioni dettagliate e personalizzate, correrebbe il rischio o di non poter di fatto agire oppure di non procedere mai con le proprie gambe perché mai potrebbe individuare la propria strada. Seneca è del tutto esplicito al riguardo; non esita a suggerire che proprio questo dev'essere il fine di un progetto educativo: far sì che ciascun *proficiens* riesca a intravedere il proprio percorso. Certamente il maestro sarà sensibile alle differenze di carattere, per cui in certi casi interviene con il necessario *iudicium*: *hoc vitabis, hoc facies* (Ep. 94, 50). In particolare i caratteri più deboli tenderanno a esitare e a non prendere mai l'iniziativa da sé: non si sentono mai sicuri, al punto che corrono il rischio di perdere di vista il vero bene, la saggezza. Val la pena, in questi casi, intervenire:

Inbecillioribus quidem ingeniis necessarium est aliquem praeire: 'hoc vitabis, hoc facies'. Praeterea si expectat tempus quo per se sciat quid optimum factu sit, interim errabit et errando impeditur quominus ad illud perveniat quo possit se esse contentus: regi ergo debet dum incipit posse se regere.

Ai più deboli di carattere è necessario suggerir loro il da farsi: 'Evita questo, fa' quello'. Inoltre, se uno aspetta che giunga il momento di sapere da sé qual è la cosa migliore da fare, intanto potrebbe perdersi e sbagliando strada si troverà nell'impossibilità di giungere là dove potrà essere contento di sé. Deve essere guidato, finché non comincerà a potersi guidare da sé. (Ep. 94, 50-51)

Ma è evidente che, al di là di tutto, per tutti è a disposizione la via della sapienza, perché non è la natura a metterci sulla strada del vizio: essa ci ha generati puri e liberi: *Nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit* (Ep. 94, 56).

25 Com'è noto, la letteratura pedagogica romana aveva ripreso dalla filosofia di Panezio di Rodi il tema dei 'doveri': non solo il *De officiis* di Cicerone è costruito in riferimento al περί του καθήκοντος, ma anche M. Iunius Brutus (come ricorda Seneca) aveva elaborato una ricca precettistica destinata ai genitori, ai figli e ai fratelli: *M. Brutus in eo libro quem περί καθήκοντος inscripsit dat multa praecepta et parentibus et liberis et fratribus*, Ep. 95, 45.

Si immagini dunque il *proficiens* che riceve i giusti precetti e che sa inserirli all'interno di un progetto educativo perfettamente conforme alla natura. Ebbene: costui alla fine guadagnerà senz'altro la propria autonomia e, a sua volta, potrà farsi carico di sondare nuovi percorsi e di insegnare agli altri come diventare virtuosi.

In un'altra importante lettera, la 33, Seneca mette a fuoco proprio quest'ulteriore passaggio: affronta di petto l'amico Lucilio e lo invita a farsi carico delle sue responsabilità, a farsi carico della possibilità di esibire la propria virtù:

Quousque disces? Iam et praecipe. (...)

Adice nunc quod isti qui numquam tutelae suae fiunt primum in ea re sequuntur priores in qua nemo non a priore descivit; deinde in ea re sequuntur quae adhuc quaeritur. Numquam autem inveniatur, si contenti fuerimus inventis. Praeterea qui alium sequitur nihil invenit, immo nec quaerit.

Fino a quando continuerai a imparare? Ormai è giunto il tempo anche di insegnare. (...)

Aggiungi poi che questi che mai si rendono autonomi, seguono senz'altro coloro che li hanno preceduti in quelle questioni in cui non ce n'è uno che non abbia preso le distanze, ma poi li seguono anche in quelle intorno a cui si sta indagando. Non scopriremo mai niente di nuovo, se ci accontenteremo di ciò che già è stato scoperto. Per di più, colui che segue le orme di un altro non troverà niente, anzi: nemmeno si sarà messo in cerca. (Ep. 33, 9-10)

La domanda chiave si presenta immediatamente dopo: *Quid ergo? non ibo per priorum vestigia?*

La risposta è importantissima: indica da un lato che ogni percorso di ricerca può essere migliorato, perfezionato; dall'altro, che rimane uno spazio di ricerca a disposizione di tutti. La verità²⁶ infatti dev'essere individualmente perseguita da ciascuno per la propria via. E se anche l'umanità nel suo complesso è di molto progredita rispetto al passato, tuttavia rimangono aperti ulteriori territori da percorrere:

Quid ergo? non ibo per priorum vestigia? ego vero utar via vetere, sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt non domini nostri sed duces sunt. Patet omnibus veritas; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est.

26 Sulla concezione della verità in Seneca, mi permetto di rinviare a S. MASO, *Sénèque et le mécanisme de la vérité*, in Id., *Le regard, op. cit.*, pp. 153-84.

E che, non seguirò le orme di chi mi ha preceduto? Certo posso ripercorrere la vecchia strada, ma se ne troverò una di più vicina e più piana, l'aprirò. Tutti coloro che hanno affrontato queste questioni prima di noi non sono i nostri padroni, ma le nostre guide. A tutti è aperta la strada della verità: non è ancora stata conquistata; gran parte di essa è stata lasciata anche a chi viene dopo. (*Ep.* 33, 11)

Tra *decreta* e *praecepta* non si esaurisce dunque la formazione dell'individuo e, parallelamente, l'opera del maestro.

A ciascuno il proprio compito e, quel che è più importante, la responsabilità ultima delle decisioni assunte.

Il vero maestro deve saper prendere i suoi rischi: sa quando allentare o stringere le briglie e, nel far questo, tiene conto del carattere dell'allievo; ma soprattutto sa quando è giunto il momento di «lasciare» direttamente all'allievo le briglie. D'altra parte a questi accade qualcosa di simile, in parallelo: dovrà capire qual è il momento giusto per muoversi in modo autonomo dal maestro e non dipendere più dai modelli: *nec ad exempla pendere et totiens respicere ad magistrum* (*Ep.* 33, 8-9).

È il momento decisivo per il trionfo della dottrina stoica, per il successo – nella dimensione dell'agire – di quanto in teoria è stato messo a punto. Si tratti di un percorso più personale e appartato oppure di uno più apertamente pubblico e politico: comunque il 'salto' va compiuto e le responsabilità di esso vanno prese.

Seneca, in una bellissima ripresentazione del mito di Fetonte, allude proprio all'importanza del prendere le decisioni e ai rischi che accompagnano il momento in cui: (a) l'adolescente si affaccia alla maturità; (b) il maestro (o il genitore) si deve assumere la responsabilità di farsi da parte; (c) la teoria filosofica dello Stoicismo e la struttura deterministica e provvidenziale che lo sostiene deve dimostrarsi in grado di sopportare qualsiasi scarto rispetto alle attese.

Il passo in questione appartiene al *De providentia*, uno dei dialoghi che sono risultati più problematici quanto alla collocazione cronologica. Tuttavia, al di là dei dubbi che inevitabilmente rimangono, risultano convincenti il quadro complessivo e le argomentazioni che spingono il più recente

commentatore²⁷ a proporre una datazione tarda (intorno al 64), in parallelo cioè alla stesura delle *Naturales quaestiones* e delle *Epistulae*, entrambe dedicate a Lucilio. Questa datazione tarda si concilia bene anche con il significato stesso che il passo relativo al mito di Fetonte possiede: un richiamo alla responsabilità e al coraggio che chi abbraccia lo Stoicismo deve dimostrare; e cioè non tanto un invito alla sopportazione delle difficoltà, della sofferenza, dell'isolamento: piuttosto l'accettazione di tutti i rischi che sono impliciti nel cammino arduo della *virtus*. Nel momento in cui il *proficiens* entra in azione per sua propria decisione, ecco che 'volente' si colloca in sintonia con il destino che comunque gli è riservato; un destino che appartiene alla 'natura' nella sua dimensione cosmica, un destino che vede risolversi in sé qualsiasi apparente elemento contraddittorio: dunque anche gli eventuali (ma in realtà necessari) fallimenti.

Ecco dunque *De prov.* 5, 9-11. Seneca in modo retorico si chiede per quale motivo dio risulti così iniquo nella ripartizione del destino tra gli uomini, al punto che sono spesso gli uomini buoni a dover sopportare i colpi maggiori dell'avversa fortuna. Il fatto è che la virtù è tale solo se è saggia; inoltre, se è vero che il sapiente risulterà tale solo nel momento in cui potrà manifestare la sua virtù attraverso l'azione, ecco che le disgrazie e i rovesci della vita risulteranno decisivi in vista del suo successo.

A questo punto è citata l'avventura di Fetonte, il giovane adolescente, figlio del Sole e della oceanina Climene, che con un sotterfugio riesce a strappare al padre il permesso di guidare il carro, ma che finirà la sua corsa precipitando nel fiume Eridano (il Po); lì le Eliadi sue sorelle si riunirono poi per piangerlo e infine furono tramutate in pioppi²⁸. La narrazione senecana è particolarmente elaborata perché, a intarsio, sono inseriti due passi del testo delle *Metamorfosi* ovidiane (2, 63-69 e 79-81), ma il racconto nel suo insieme è piegato a una diversa finalità. Esso prende le mosse dalla consimile situazione del timoniere:

27 Cfr. L. ANNAEI SENECAE, *Dialogorum Liber I De providentia*, a cura di N. Lanzarone, Le Monnier, Firenze 2008, pp. 13-18. Non sanno risolversi né GIANCOTTI, *op. cit.*, pp. 308-09, né GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 400-01, per i quali il dialogo risulta indatabile. Anche I. DIONIGI, *Il 'De Providentia' di Seneca fra lingua e filosofia*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», II, 36.7, De Gruyter, Berlin 1994, pp. 5400-04, appare molto indeciso pur ritenendo la datazione bassa "senz'altro più credibile".

28 Cfr. LANZARONE, *op. cit.*, pp. 370-72; ho avuto occasione di esaminare questo passo anche in raffronto alla prospettiva epicurea: S. MASO, 'Est tanti per ista ire casuro': *l'Occidente e l'esperienza del piacere e del dolore*, in V. GESSA KURTSCHKA - G. CACCIATORE, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 269-78.

Non erit illi planum iter: sursum oportet ac deorsum eat, fluctuetur ac navigium in turbido regat. Contra fortunam illi tenendus est cursus; multa accident dura, aspera, sed quae molliat et conplanet ipse. Ignis aurum probat, miseria fortes viros.

Non sarà piano il suo percorso: dovrà andare in su e in giù, sarà sballottato ma dovrà reggere la nave nella tempesta. Deve tenere la rotta contro la sorte; gli succederanno situazioni dure, avverse, ma egli stesso le tempererà e allevierà. Il fuoco saggia l'oro, la sventura gli uomini forti. (*De prov.* 5, 9)

Improvvisamente però Seneca usa la seconda persona e sembra dapprima riferirsi a un generico interlocutore. Di fatto però, come poi apparirà in modo esplicito, si sta immedesimando nella parte di Zeus e il «tu» si riferisce a Fetonte:

Vide quam alte escendere debeat virtus: scies illi non per secura vadendum.

Guarda quanto in alto debba salire la virtù: capirai che dovrà procedere per luoghi non sicuri.
(*De prov.* 5, 10)

Citando Ovidio, Seneca procede presentando i rischi e le difficoltà dell'impresa. Al che risponde Fetonte:

Haec cum audisset ille generosus adulescens, 'placet' inquit 'via, escendo; est tanti per ista ire casuro'.

Udite queste parole, quel generoso giovane esclamò: 'È un percorso che mi attira, salgo: è grande impresa andare per questa strada dove corro il rischio di cadere'. (*De prov.* 5, 11)

Un'ultima volta interviene il padre Zeus: come farebbe al suo posto il precettore, mette in guardia l'allievo da quello che gli potrebbe capitare, lo ammonisce e cerca di spaventarlo (*terrificare*). Ma, il *praeceptum* non è sufficiente e, anzi, sortisce l'effetto opposto: alla fine l'adolescente prende la sua decisione e abbraccia senza esitazione il proprio destino. Si osserva come insieme trapelino una giovanile baldanza e spregiudicatezza all'interno di un quadro etico peraltro nobile e perfettamente stoico:

Post haec ait: 'iungè datos currus: his quibus deterreri me putas incitor; libet illic stare ubi ipse Sol trepidat.' Humilis et inertis est tuta sectari: per alta uirtus it.

Dopodiché ordinò: 'Attacca il carro affidatomi: ciò che credi dovrebbe spaventarmi, in realtà mi eccita; mi piace stare a piè fermo là dove il Sole medesimo esita'. È proprio dell'uomo vile e debole incamminarsi lungo un percorso protetto: la virtù sale verso luoghi elevati. (*De prov.* 5, 11)

Tocca all'uomo farsi carico della propria condizione. Imparare a farlo con perfetta cognizione di causa all'insegna della verità avrebbe dovuto appartenere all'allievo Nerone: appartenne forse a Lucilio ma appartiene senz'altro al *sapiente* stoico. La decisione di Fetonte colloca costui nella dimensione insieme tragica ed eroica; ora la sua condizione è assimilabile addirittura a quella di Eracle, l'eroe che sopporta il suo destino nella prospettiva di raggiungere il cielo, le costellazioni celesti²⁹: cioè il riconoscimento della propria virtù e la celebrazione dell'ideale stoico. Come Fetonte e come Eracle, il *sapiens* stoico ha l'obiettivo di verificare quella che ha capito essere l'imprescindibile condizione di partenza: quell'arrischiare definitivamente se stesso nella prospettiva del destino, quel veder coniugata la propria tensione interiore alle esigenze di sviluppo e realizzazione dell'umanità. È questa la linea propositiva lungo la quale si sviluppa la filosofia stoica allorché si fa interprete, appunto, del più radicale senso del 'rischio', un'operazione che insieme è rivoluzionaria e indispensabile all'esistenza³⁰.

E non sarà un caso che allora τὸ παιδεύειν e τὸ πολιτεύεσθαι si debbano intrecciare nella interpretazione attiva del romano Seneca, allorché si colga la predisposizione originaria del soggetto umano nella dimensione inevitabile della società. Nonostante le contraddizioni, nonostante i compromessi, nonostante gli apparenti rifiuti e le segrete aspettative.

29 Come per Fetonte, anche per Eracle la via è difficile: *Non est ad astra mollis e terris via* (*Herc. f.* 437). È il percorso che il destino e Zeus sembrano dapprima negargli: *Quid astra, genitor, quid negas?* (*Herc. Oet.* 13), ma cui in realtà punta la virtù: *virtus in astra tendit, in mortem timor* (*ibid.* 1971). Ed è la stessa indicazione che, pur con una diversa metodica, fin dalla giovinezza Seneca aveva mutuato dalla scuola dei Sestii: *Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti 'hac itur ad astra, hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem* (*ep.* 73, 15).

30 Per questo rinvio a S. MASO, *Fondements philosophiques du risque*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 190-93.