

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

# QUADERNI

DEL DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA  
LINGUISTICA E TRADIZIONE CLASSICA  
«Augusto Rostagni»

1999

*Estratto*

PÀTRON EDITORE  
BOLOGNA 1999

Patrizia Scanu

## I METODI PEDAGOGICI NELLE LETTERE A LUCILIO DI SENECA

Nella vastissima bibliografia senecana sono numerosi gli scritti che – espressamente o incidentalmente – trattano del tema dell'educazione. In effetti, la stessa fortuna delle opere del filosofo in tutte le epoche dimostra la vitalità del suo ideale educativo, e questo nonostante il tema pedagogico – almeno per quanto ci è dato sapere – non sia affatto centrale nello stoicismo antico. Precettore di Nerone, instancabile maestro di *virtus*, intesa stoicamente come dominio razionale del λόγος sulle passioni, assertore della necessità, per l'uomo che voglia realizzare compiutamente la propria natura umana, del continuo e incessante perfezionamento morale conseguito attraverso la costante tensione della volontà, Seneca appare veramente un educatore di prim'ordine: a lui possono essere attribuiti i requisiti di ogni autentico formatore, l'anticonformismo (ossia il contrasto con la realtà attuale) e l'ottimismo (ossia la convinzione che l'uomo può migliorare con uno sforzo assiduo e con un modello al quale ispirarsi)<sup>1</sup>.

Non va peraltro dimenticato che Seneca non si propone in modo privilegiato l'educazione dei bambini e dei giovani, anche se ovunque nei suoi scritti riconosce l'importanza che l'impronta lasciata dall'educazione nell'animo dei fanciulli fin dalla più tenera età riveste per la formazione dell'uomo futuro, soprattutto quando essa dispone al vizio l'animo di per sé ancora immune dal male prodotto dalla società: *educatio maximam diligentiam plurimumque profuturam desiderat; facile est enim teneros adhuc animos componere, difficulter reciduntur vitia quae nobiscum creverunt* (*de ira* 2, 18, 2)<sup>2</sup>. In base alla dottrina stoica, infatti, il bambino è ancora privo di ragione<sup>3</sup>: *unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia adulescenti, alia seni: omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt* (*ep.* 121, 15). C'è una continua evoluzione della natura razionale dell'uomo nelle varie fasi della vita, evoluzione che corrisponde ad un pro-

---

<sup>1</sup> Cfr. J. L. Garcia Garrido, *La filosofía de la educación de L. Ann. Séneca*, Madrid 1969, p. 61.

<sup>2</sup> Si noti la presenza dei due verbi *componere* e *recidere*, che rimandano alle due parti della pedagogia, quella negativa o correttiva e quella costruttiva o positiva, peraltro solo logicamente distinguibili. Per il tema dell'educazione dei giovani si veda il recente contributo AA. VV., *Seneca e i giovani*, Venosa 1997, a cura di Italo Lana.

<sup>3</sup> *De ben.* 3, 13, 2: l'uomo nasce *expers rationis*.

gressivo superamento della natura animale sotto forma di una sempre maggiore integrazione tra ragione e istinto: entrambi, infatti, sono *secundum naturam*, ma si situano in fasi successive. La prima è la fase del bambino, governata dal *πρῶτον οἰκείον*, il «primo connaturato» (ossia la parentela - *conciliatio* - con noi stessi come prima delle realtà secondo natura); la seconda è la fase dell'adulto, governata dai *καθήκοντα* (le «azioni convenienti», che, pur adeguate alla nostra natura razionale, non sono compiute secondo la retta ragione e quindi non sono «virtuose» in senso stretto<sup>4</sup>); la terza è la fase del *sapiens*, governata dal *λόγος* (da intendersi come «ragione», ma come «retta ragione», che genera azioni perfette, *κατορθώματα*)<sup>5</sup>. L'azione educativa intesa come educazione alla sapienza non può che dirigersi alla natura razionale dell'uomo: essa ha per destinatario non qualsiasi essere umano, ma precisamente l'uomo adulto che, consapevole della sua natura razionale e desideroso di percorrere il cammino del proprio autoperfezionamento sulla base di una precisa scelta (di un distinto atto di volontà), si rende per ciò stesso disponibile a creare le condizioni per l'insorgere della virtù. Questo è esattamente il campo dell'educazione, che è comunque e primariamente *autoeducazione*, da intendere nel senso più letterale, come opera che l'individuo compie su se stesso con un'incessante tensione della volontà: *omne honestum voluntarium est* (ep. 66, 16)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, [Göttingen 1959<sup>2</sup>] trad. it. Firenze 1967, I, pp. 263 ss.

<sup>5</sup> Si vedano, al proposito, I. G. Kidd, *The relation of stoic intermediates to the summum bonum*, «Classical Quarterly» 49, 1955, pp. 181-194, dove si ribadisce che il *τέλος* perseguito dagli Stoici è comunque uno solo; M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978, pp. 80-81. Si accenna qui solo brevemente alla spinosa questione del presunto duplice *τέλος* dell'uomo con il quale polemizzava Plutarco e che fa tutt'uno con una difficoltà concettuale insita nella definizione di *οἰκείωσις* Seneca, seguendo Cicerone, traduce il termine con i sostantivi *conciliatio* e *commendatio* e utilizza i verbi *committere* e *sibi non deesse*, sottolineando il concetto di autoriferimento implicito nell'*οἰκείωσις*. Il problema nasce dal fatto che nell'uomo essa non è solo impulso naturale di autoconservazione, come negli altri animali, ma anche *λόγος*, capacità di valutare e selezionare ciò che costituisce il vero bene per l'uomo. Come avviene il passaggio attraverso il quale l'uomo giunge a considerare l'accordo con la natura «as his only goal although he starts out with an impulse toward self-preservation»? (G. Striker, *The role of oikēiosis in stoic ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 1, 1983, p. 161). La soluzione pare essere la continuità tra impulso (*ὁρμή*) e ragione (*λόγος*): nella concezione stoica non c'è infatti conflitto tra razionale e irrazionale, ma tra pre-razionale e razionale (cfr. S.G. Pembroke, *Oikeiosis* in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 114-149). Si veda anche F. De Luise - G. Farinetti, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim 1997, pp. 191-197 e note.

<sup>6</sup> «A Seneca importa non educare il bambino, ma soccorrere l'adulto travagliato dalle inquietudini dello spirito. È questa intenzione che porta Seneca a sviluppare una teoria, totalmente romana, della volontà, che nell'educazione del bambino e del ragazzo, privo di razionalità o con uno sviluppo razionale ancora insufficiente, non avrebbe senso» (A. Grilli - *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, Milano 1975, vol. IV, p. 204).

Le *Lettere a Lucilio*, lette in chiave pedagogica, consentono almeno due distinti approcci interpretativi. In primo luogo, esse presentano la filosofia dell'educazione di Seneca, fondata su una precisa antropologia e su una coerente dottrina filosofica; offrono, cioè, una vera e propria teorizzazione della pedagogia stoica, articolabile in finalità, programmi e metodi educativi. È infatti evidente che, perché si possa educare, deve esserci *educabilità*. Ogni discorso su questo argomento deve perciò prendere le mosse da una definizione della natura dell'uomo e dalla considerazione del suo stato di drammatica schiavitù spirituale, ma anche della sua fondamentale libertà – senza la quale non c'è volontà e di conseguenza neanche virtù. Nell'opera senecana sono chiaramente individuabili le *finalità* e le *possibilità* dell'educazione, nonché i *modelli* che essa propone al *proficiens*, all'individuo che desidera progredire moralmente, in particolare il modello del sapiente senecano, molto più umano e concreto del sapiente dello stoicismo antico. Nel proporre un ideale perseguibile con l'impegno e la perseveranza, Seneca rivela quelle doti psicologiche che sono necessarie ad un autentico educatore e che apprende dagli insegnamenti della scuola dei Sestii. Ma gli obiettivi devono concretizzarsi in *programmi*, in contenuti, coincidenti con i *compiti* che Seneca affida al maestro-formatore: combattere la paura della morte e del dolore, estirpare le passioni, sottrarre l'allievo alla dispersione e all'esteriorità dei beni materiali e ricondurlo alla sua interiorità, introdurlo allo studio della filosofia stoica. La formazione di Lucilio prevede il capovolgimento dell'ordine pedagogico tradizionale nella scuola stoica (logica, fisica, etica) a favore di un primato cronologico e assiologico dell'etica e di una parallela svalutazione della logica. Rientra in questo ambito la polemica contro le arti liberali e l'insegnamento delle scuole (che porta il filosofo ad affermare desolato: *non vitae, sed scholae discimus*<sup>7</sup>) e contro una cultura che non è *sapientia* perché fatta di *verba* e non di *res*. Le lettere 94 e 95 offrono, poi, una trattazione completa e complessa del *metodo* da seguire nell'educazione filosofica, fondato su una sapiente alternanza di *decreta* e di *praecepta*, di principi teorici e di precetti<sup>8</sup>, che mira, come obiettivo ultimo, a favorire la conquista dell'autonomia da parte del discepolo e per ciò stesso a rendere inutile la figura del maestro.

In secondo luogo, però, l'epistolario senecano è la testimonianza di un'educazione filosofica raccontata, per così dire, in diretta, che vede come protagonisti il maestro – Seneca, filosofo stoico e precettore di Nerone – e il discepolo – Lucilio, uomo politico aspirante alla virtù stoica. È su questo secondo aspetto che fermeremo la nostra attenzione.

<sup>7</sup> Ep. 106, 12.

<sup>8</sup> Nell'impossibilità di approfondire in questa sede la trattazione teorica del metodo senecano, rimando allo studio più completo sull'argomento: M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, cit.

## I. LA LETTERA FILOSOFICA

Come si è detto, le *Lettere a Lucilio* non sono solo il documento scritto delle idee filosofico-pedagogiche dell'autore e un'opera letteraria di alto livello. Esse si presentano anche sul piano *formale* (stile, scelte lessicali, forme dell'argomentazione, genere letterario) come totalmente funzionali allo scopo pedagogico; sono, cioè, lo strumento del quale si avvale il maestro-filosofo Seneca per formare alla filosofia stoica l'amico Lucilio<sup>9</sup>. La scelta stessa della lettera filosofica, che, com'è noto, non ha precedenti nella letteratura latina in prosa e per la quale Seneca guarda al modello greco di Epicuro<sup>10</sup>, si spiega con l'esigenza di uno strumento letterario flessibile e adattabile alle esigenze formative che via via si presentano. La lettera è per definizione uno scritto non sistematico (inutile e fuorviante cercare – come pure hanno fatto alcuni studiosi<sup>11</sup> – nella raccolta senecana un piano prestabilito) e diretto ad un destinatario, che adotta un registro espressivo non formale e uno stile colloquiale. Potremmo dire che nell'epistolario senecano la funzione dominante è quella conativa: certamente il filosofo parla di sé<sup>12</sup> (funzione espressiva), espone dottrine (funzione referenziale), nasconde, sotto l'apparenza di un *sermo inlaboratus et facilis*, una elaboratissima ricerca formale (funzione poetica), definisce termini e discute traduzioni (funzione metalinguistica), ma la nota domi-

<sup>9</sup> Sul rapporto tra forma e contenuto dell'opera senecana, che è poi rapporto tra retorica e filosofia, e in genere sulla lettera filosofica, la letteratura è molto vasta. Per questo paragrafo si è fatto riferimento ad alcuni contributi fondamentali: G. Mazzoli, *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 36.3, Berlin-New York 1989, pp. 1823-1877; Id., *Seneca e la poesia*, Roma 1970; H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, «Spudasmata» 18, Hildesheim 1967; P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983; I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969; A. Traina, *Lo stile «drammatico» del filosofo Seneca*, Bologna 1987; G. F. Pasini, *Lo stile di Seneca fra interiorità e predicazione*, «Lingua e stile» 2, 1975, pp. 333-341; G. Rosati, *Seneca sulla lettera filosofica. Un genere letterario nel cammino verso la saggezza*, «Maia» 32, 1981, pp. 1-15; M. Armisen Marchetti, *Sapientiae facies, étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989, pp. 38-46; G. Moretti, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna 1995.

<sup>10</sup> Anche Platone, autore di lettere famose, oltre che di dialoghi, poteva costituire un modello a cui ispirarsi, ma Epicuro, al quale Seneca fa espresso riferimento nell'epistolario educando i suoi discepoli attraverso lo strumento epistolare.

<sup>11</sup> Ad es. G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae morales*, Heidelberg 1970 e la stessa H. Cancik (*Untersuchungen...*, cit.).

<sup>12</sup> Ma su questo «parlare di sé» occorrerebbe distinguere tra Cicerone e Seneca: il primo racconta le sue azioni e nel raccontarsi fa coincidere *auctor* e *agens*; il secondo descrive, piuttosto, il rapporto con se stesso: l'*auctor* non coincide con l'*agens*, ma lo oggettivizza, lo interpreta e ne rimanda l'immagine al lettore-discepolo sotto forma di *exemplum*. Si vedano, al proposito, M. Foucault, *La scrittura di sé*, «Aut-aut» 195-196, 1983, pp. 5-18. P. Faider (*Études sur Sénèque*, Gand 1921, p. 256) aveva già riconosciuto che «Sénèque se livre, mais ne se raconte pas».

nante dell'opera è nell'onnipresenza del pronome di seconda persona, in quel *tu* che solo la scelta del genere epistolare poteva rendere così evidente e funzionale ad uno scopo pedagogico. In effetti, con il suo prendersi cura del progresso morale di Lucilio, con la sua partecipazione personale ad ogni passo della *προκοπή* del discepolo, Seneca crea le condizioni per un rapporto più diretto e coinvolgente anche con il lettore futuro: da questo punto di vista, poco importa sapere quanta parte di ragione abbia chi ritiene le *Lettere a Lucilio* lettere effettivamente scritte e spedite all'amico Lucilio e quanta chi le considera il frutto di una finzione letteraria<sup>13</sup>. Dato biografico e dato letterario sono complementari e inestricabili, proprio perché la *forma* epistolare è funzionale allo *scopo* educativo e rende possibile una continua osmosi tra vita e scrittura: solo diventando opera letteraria (dichiaratamente e intenzionalmente letteraria) la raccolta delle lettere scritte a Lucilio può diventare eredità per i posteri: *mihi ista adquisita, mihi laborata sunt. Sed agamus bonum patrem familiae, faciamus ampliora quae accepimus; maior ista hereditas a me ad posteros transeat* (ep. 64, 7)<sup>14</sup>.

La prevalenza della funzione conativa all'interno dell'epistolario corrisponde dunque bene all'esigenza di stimolare nel discepolo una reazione emotiva che gli consenta di interiorizzare il messaggio del maestro. Alla funzione conativa sono subordinate la funzione poetica (lo stile e in genere il livello formale dell'espressione) e persino quella espressiva: a differenza di Cicerone, *vir disertissimus*<sup>15</sup> (detto non senza ironia), che infarcisce le sue lettere all'amico Attico di tutte le notizie più insignificanti e inutili, anche quando parla di sé il filosofo è attento all'interlocutore e ha di mira la sua formazione morale.

Hildegard Cancik, esaminando le forme dell'argomentazione in Seneca, distingue un linguaggio descrittivo e un linguaggio prescrittivo. Il primo è costituito da frasi all'indicativo e corrisponde alla dossografia, il secondo si serve dell'imperativo e corrisponde alla parenesi<sup>16</sup>: «l'indicativo, il modo

<sup>13</sup> Per un panorama critico sulla *vexata quaestio* fondamentali i contributi di Italo Lana (*Le Lettere a Lucilio nella letteratura epistolare*, in AA.VV., *Sénèque et la prose latine* ["Entretiens sur l'antiquité classique", tome XXXVI], Genève 1991, pp. 253-281) e di Giancarlo Mazzoli (*Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca*, cit., pp. 1823-1877 e soprattutto 1846-1855). Si veda anche K. Abel, *Die "beweisende" Struktur des senecanischen Dialogs*, in AA.VV., *Sénèque et la prose latine*, cit., pp. 49-81.

<sup>14</sup> Paolo Cugusi (*op. cit.*, p. 205), parla del «carattere "ambiguo" della lettera senecana, equidistante dai due poli opposti costituiti dalla lettera di tutti i giorni scritta solamente per l'interlocutore occasionale da un lato, da quella artistica composta solo per la pubblicazione dall'altro».

<sup>15</sup> Ep. 118, 1.

<sup>16</sup> *Untersuchungen...*, cit., pp. 16-17. Il latino usa per entrambi i termini «descrittivo/prescrittivo» l'aggettivo *praeceptivus*. Seneca stesso traduce il termine greco *παραινετική* con *pars praeceptiva*; secondo il *Thesaurus linguae latinae* l'aggettivo compare per la prima volta nelle lettere 94 e 95 di Seneca e solo qui traduce il termine greco; in seguito sarà usato come termine grammaticale.

dell'affermazione (descrizione, asserzione, giudizio, deduzione), è la forma mediante la quale vengono constatati o comunicati dei fatti; esso è il modo adeguato alla filosofia scientifica per trattare argomenti di filosofia naturale, di logica o di ontologia»<sup>17</sup>. Come si può vedere, il linguaggio descrittivo è quello dei *decreta* e in genere della filosofia speculativa. L'imperativo è invece il modo nel quale vengono espressi esortazioni e comandi: ne fanno parte i divieti, gli ordini, gli ammonimenti, gli avvertimenti e in genere tutte le forme esortative e iussive, anche quelle non espresse all'imperativo (gerundivi, futuri, formule di approvazione morale) che implicino l'impossibilità di una decisione contraria; tutte le combinazioni di frasi imperative con forme descrittive (affermazioni, deduzioni ecc.); esempi, modelli, comparazioni<sup>18</sup>. Ciò che balza immediatamente agli occhi aprendo l'epistolario in un punto qualsiasi è l'assoluta prevalenza delle forme prescrittive. Davvero la scrittura, da surrogato del *convictus*, del dialogo a tu per tu, diventa uno strumento consapevolmente impiegato per formare le coscienze attraverso la persuasione e il coinvolgimento della volontà. Non si tratta di una novità assoluta: è propria dello stoicismo la convinzione che la retorica debba essere messa al servizio della filosofia<sup>19</sup> e certamente la struttura interlocutoria dell'epistola deve molto all'uso dialettico di trattare un argomento per domande e risposte<sup>20</sup>. Quello che appare nuovo in Seneca è piuttosto l'impiego di tutte le risorse formali a sua disposizione per conseguire il duplice obiettivo di personalizzare l'insegnamento e di offrire ai posteri il modello ideale di un'educazione filosofica raccontata *in fieri*. Da questo punto di vista, occorre chiedersi perché Seneca si scelga come interlocutore Lucilio (probabilmente non l'unico: è ragionevole, infatti, pensare che il filosofo intrattenesse rapporti epistolari anche con altri, come testi-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 18: «Der Indikativ, der Modus der Aussage (Beschreibung, Behauptung, Urteil, Schluß), ist die Form, in der Fakten festgestellt oder mitgeteilt werden; er ist die der wissenschaftlichen Philosophie angemessene Aussageweise, es mag sich dabei um die naturphilosophische, logische oder ontologische Disziplin handeln».

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>19</sup> Come osserva Gabriella Moretti (*Acutum dicendi genus*, cit., p. 31), «la retorica stoica si caratterizza tutta, fin dall'insegnamento dei fondatori, per istanze paradossalmente antiretoriche. Questa sorta di retorica dell'antiretorica vede allora, da una parte, il rifiuto nettissimo della psicagogia, delle strategie seduttive e patetiche della parola: un rifiuto di chiara ascendenza platonica. Dall'altra, pur nell'accettazione formale del sistema teofrasteo delle quattro *virtutes dicendi*, ecco che l'ingresso nel canone di una quinta virtù caratteristicamente stoica, la *συντομία*, finisce per incrinare, col suo netto primato, tutto il collaudato equilibrio delle *virtutes*». Le istanze antiretoriche di Seneca, dunque, si collocano perfettamente nella tradizione stoica. È anche da osservare, peraltro, la progressiva «retoricizzazione della filosofia» (*op. cit.*, p. 144) che si verifica in epoca imperiale, in seguito ad un cambiamento della figura sociale del filosofo e che comporta un «alleggerimento» della dialettica (sempre meno importante in una filosofia orientata quasi esclusivamente sui problemi etici) e un suo avvicinamento alla retorica. Si tratta di un processo visibile nel formarsi delle scuole dei Sestii e nella figura di Papirio Fabiano, che da retore diventa filosofo. Contribuisce al confondersi di filosofia e retorica il declino dell'oratoria forense a favore della *controversia* e della *parenetica* della *suasoria* e dell'*admonitio*.

<sup>20</sup> Cfr. G. Moretti, *Acutum dicendi genus...*, cit., p. 151.

monia, peraltro, il caso per molti aspetti interessante della lettera 99 a Marullo). Lucilio è un uomo come tanti: non più giovane; di rango equestre, ma di umili origini campane; politicamente impegnato come procuratore in provincia, ma non in primissimo piano; agiato e colto, ma agli inizi della formazione filosofica. In questo senso, per quanto personaggio reale e storico, egli è veramente il discepolo ideale, nel quale può identificarsi ogni uomo desideroso di intraprendere un cammino di perfezionamento morale. Seneca si presenta così non tanto come l'educatore di pochi individui eccezionali (lo ha fatto, naturalmente, educando con le parole e con gli scritti Nerone, ma l'esperienza è ormai conclusa), quanto piuttosto come l'educatore di tutti coloro che intendano riconoscerne il carisma. In realtà, nonostante l'affettuosa sollecitudine con la quale segue i progressi del discepolo, il vero protagonista è lui, il maestro, ed egli ne è ben consapevole, quando afferma compiaciuto: *meum opus es*, sei opera mia (ep. 34, 2). Più che un individuo particolare, per quanto storicamente determinato, Lucilio appare in tal modo totalmente identificato con la sua funzione: egli è l'amico di Seneca<sup>21</sup> e come Idomeneo e Attico, che hanno ottenuto fama immortale non grazie alle loro ambizioni politiche, ma per il fatto di essere i destinatari di due epistolari famosi, uno di Epicuro e l'altro di Cicerone, Lucilio sarà ricordato dalle generazioni future solo grazie all'illustre maestro<sup>22</sup>.

In quanto modello ideale di educazione filosofica, la raccolta epistolare presenta tutta la gamma delle risorse metodologiche delle quali può avvalersi un maestro dello stoicismo, a cominciare, come si è detto, dallo stile: uno stile spezzato, teso, sintetico, che mira a colpire gli *adfectus*. Nel suo fondamentale studio sullo stile di Seneca, Alfonso Traina parla di un «linguaggio della predicazione» contrapposto al «linguaggio dell'interiorità»<sup>23</sup>, corrispondenti rispettivamente ad un movimento centrifugo e ad uno centripeto della scrittura senecana, all'insegnamento e all'analisi interiore. Il linguaggio della predicazione – che è il linguaggio della perenesi – ha il suo nucleo stilistico nella frase («la cellula stilistica di Seneca e della sua età è la frase, la *sententia*; nell'epoca di Cesare e di Cicerone era stato il periodo; nell'epoca di Frontone sarà la parola»<sup>24</sup>) e si avvale di peculiari scelte sintattiche: la frantumazione della concatenazione logi-

<sup>21</sup> Cfr. U. Knoche, *Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius*, «Arctos» 1, 1954, pp. 83-96 (poi in G. Maurach [hrsg. von], *Seneca als Philosoph*, Darmstadt 1975, pp. 149-166): «aber doch ist die Person des Lucilius für Senecas Werk nicht als individuelle Gestalt bedeutungsvoll, sondern nur in einer bestimmten Funktion: Lucilius ist hier vor allem bedeutungsvoll als der Freund des großen Lebensgestalters» (p. 85).

<sup>22</sup> Ep. 21, 3-5.

<sup>23</sup> Lo stile «drammatico» del filosofo Seneca, cit. «Linguaggio dell'interiorità» e «linguaggio della predicazione» sono i titoli dei primi due capitoli del saggio che, com'è noto, prende spunto dal celebre giudizio di Concetto Marchesi sullo stile senecano: «Lo stile di Seneca, come anche quello di Tacito... è lo stile drammatico dell'anima umana che è in guerra con se stessa: e se la prosa di questi due sommi e così diversi scrittori è barocca, ciò è perché l'anima umana è barocca» (*Seneca*, Milano-Messina, 19443, p. 218).

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 25.

ca del discorso attraverso le innumerevoli *sententiae*, l'uso di sintagmi in-  
 consueti come *contingo* più l'infinito (*cui nasci contigit, mori restat*<sup>25</sup>),  
 che conferisce alla frase un tono lapidario; l'uso assoluto del participio  
 futuro (*accipimus peritura perituri*<sup>26</sup>), mediante il quale viene condensato  
 al massimo il significato delle parole; la congiunzione *et* usata con il va-  
 lore di «anche» come l'equivalente greco *καί* (*Valet: et leones. Formonsus  
 est: et pavones. Velox est: et equi*<sup>27</sup>), dando vita a clausole taglienti; la lito-  
 te *nemo non* («non c'è nessuno che non»), con l'effetto di definire in  
 modo sentenzioso una condizione universale che non ammette eccezioni  
 (*nulla non virtus laborabit*<sup>28</sup>); la figura etimologica, che «potenzia la paro-  
 la-chiave della frase e ne dilata quindi le capacità espressive»<sup>29</sup> (*in homi-  
 ne rarum humanitatis bonum*<sup>30</sup>), insieme alle altre figure retoriche: l'anti-  
 tesi (*non vitae, sed scholae discimus*<sup>31</sup>), l'antimetabole, l'ellissi, il chiasmo  
 e soprattutto l'anafora, che appare «la *σφραγίς*, la cifra stilistica della pro-  
 sa senecana»<sup>32</sup>; essa lega le parole in una trama fonica, creando un effet-  
 to di tensione drammatica progressiva che trova sbocco nella conclusione  
 epigrammatica. Contribuiscono all'effetto di drammaticità anche il ricorso  
 ai paradossi, ai nessi sinonimici, alle simmetrie sintattiche esasperate con  
 effetto di patetismo e teatralità<sup>33</sup>. Sembrerebbe, quindi, che l'avversione  
 di Seneca ai *verba* sia smentita dalla grande attenzione dello scrittore ai  
 valori formali della sua opera e che vi sia in qualche modo contraddizio-  
 ne tra la condanna della retorica e il numero impressionante di procedi-  
 menti stilistici messi in campo. La risposta può venire dalle parole stesse  
 di Seneca: *non mehercules ieiunia esse volo quae de rebus tam magnis di-  
 centur (neque enim philosophia ingenio renuntiat), multum tamen operae  
 inpendi verbis non oportet* (ep. 75, 3). Uno stile troppo scarno e arido  
 (come non pensare alla *συντομία* stoica?) non si addice alla maestà della  
 filosofia, che si occupa delle realtà più elevate. Come scrive A. Guillemin,  
 «Seneca vuole che la bellezza dello stile sia un omaggio reso alla nobiltà  
 incomparabile della filosofia; questo tono rispettoso lo distingue sia da  
 Cicerone che da Quintiliano»<sup>34</sup>. Se il contrassegno del sapiente è la con-

25 Ep. 99, 8.

26 De prov. 5, 7.

27 Ep. 76, 9.

28 Ep. 76, 22.

29 Op. cit., p. 30.

30 Ep. 115, 3.

31 Ep. 106, 12.

32 Op. cit., p. 33.

33 Cfr. G. F. Pasini, *Lo stile di Seneca fra interiorità e predicazione*, cit., p. 339; già il Norden notava queste caratteristiche «barocche» dello stile di Seneca: «Teatralisch ist auch sein Stil: es genügte ihm nicht, das, was er fühlte, in schlichter Form zu bieten, sondern er hat das rhetorische Pathos in einer uns oft verletzenden Art walten lassen» (*Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1898<sup>1</sup> - Darmstadt 19747, p. 306s.).

34 *Sénèque directeur d'âmes. III: Les théories littéraires*, «Revue des études latines» 32, 1954, p. 254: «Sénèque veut donc que la beauté du style soit un hommage rendu à la no-

cordia tra parole e azioni e lo stile è specchio della vita, certamente, allora, la *securitas* del sapiente si traduce in *securitas* dello stile, che vuol dire ordine, armonia, semplicità, chiarezza: le qualità, insomma, che il filosofo attribuisce a Papirio Fabiano<sup>35</sup> e che, evidentemente, riconosce come ideali per l'insegnamento della filosofia, in quanto essa ha per oggetto la verità: *quae veritati operam dat oratio et composita esse debet et simplex* (ep. 40, 4). Questa subordinazione della retorica alla filosofia e in particolare all'etica trova spiegazione proprio nell'esigenza pedagogica di trovare un linguaggio adatto a suscitare l'adesione globale del discepolo e di rendere *efficaci* le parole della verità (ep. 75, 5: *non delectent verba nostra sed prosint*). Le parole non possono e non devono mai essere il fine dell'insegnamento. Esse hanno solo valore strumentale e in qualche modo sostitutivo – in quanto parole scritte – del dialogo a tu per tu, svolto in un'atmosfera di amichevole familiarità (ep. 75, 1: *qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas esse volo, quae nihil habent accersitum nec fictum*). Addirittura, la loro funzione risulta accessoria, non appena si consideri il carattere non interamente discorsivo della verità: tanto che il filosofo vorrebbe comunicare a Lucilio non con le parole, ma per immagini (§ 2: *si fieri posset, quid sentiam ostendere quam loqui mallet*); il che significa, precisamente, subordinare i *verba* alle *res*, la forma espressiva all'oggetto della conoscenza, le parole alle azioni. In quanto medico dell'anima, che deve fronteggiare una grave emergenza morale con tutti i rimedi a sua disposizione, il filosofo, come il medico del corpo, deve prima di tutto essere in grado di curare la malattia; se poi la sua capacità terapeutica si accompagna con un eloquio elegante, tanto meglio: non si sceglie, però un medico solo perché è eloquente (§§ 6-7).

La parola scritta della lettera si presenta come uno «stare insieme a distanza»<sup>36</sup> che comporta non solo gli svantaggi della lontananza, ma anche il vantaggio della ripetibilità e della costante disponibilità: *conversari cum amicis absentibus licet, et quidem quotiens velis, quamdiu velis. Magis hac voluptate, quae maxima est, fruimur dum absumus; praesentia enim nos delicatos facit* (ep. 55, 9). Lo scritto, infatti, assolve a molteplici funzioni: trasmettere i *vera vestigia* dell'amico assente (ep. 40, 1); mantenere vivo il legame di amicizia; consentire un vigilante controllo del maestro sulla

---

blesse incomparable de la philosophie; cet accent respectueux le sépare à la fois de Cicéron et de Quintilien». La Guillemin sottolinea giustamente la sensibilità senecana per l'estetica e la retorica del sublime, che trova la sua espressione maggiore nello scritto anonimo contemporaneo περί ὕψους.

<sup>35</sup> Com'è noto, Papirio Fabiano, che Lucilio accusa di essere trascurato nella disposizione delle parole, dimesso e poco vivace, privo di *pathos* e di ogni concessione al sublime, appare a Seneca l'esempio positivo del filosofo che si esprime con eleganza e chiarezza, che bada più al contenuto che alla forma (*mores ille, non verba composuit et animis scripsit ista, non auribus*), che mira alla virtù e non all'approvazione del pubblico: *ad profectum omnia tendunt, ad bonam mentem: non quaeritur plausus* (ep. 100, 11).

<sup>36</sup> H. Cancik, *op. cit.*, p. 52.

προκοπή dell'allievo; fornire al discepolo, di volta in volta, i principi filosofici e gli ammonimenti necessari a mantenere elevata la tensione morale verso la perfezione; seguire un principio di gradualità che consenta la progressiva interiorizzazione dei valori morali (*ep.* 38, 1: *plurimum proficit sermo, quia minutatim inrepat animo*); permettere al discepolo di utilizzare le parole del maestro come testo di meditazione, perché solo se profondamente assimilate e sperimentate esse possono diventare vitali: *quando tam multa discas? quando quae didiceris adfiges tibi ita ut excidere non possint? quando illa experieris? Non enim, ut cetera, memoriae tradidisse satis est: in opere temptanda sunt; non est beatus qui scit illa, sed <qui> facit* (*ep.* 75, 7). Di qui la scelta di un *sermo cotidianus* che è lontano dagli estremi dell'eleganza e della sciatteria, così come dall'aridità del linguaggio tecnico della filosofia e che comprende parole di diversi registri stilistici, oltre che tecnicismi, certo, ma usati in funzione antiletteraria: un *sermo inlaboratus et facilis* solo in apparenza, nel quale i due aggettivi esprimono lo scopo, più che la natura dell'elaborazione stilistica. Il primo rimanda, infatti, all'assenza di *labor limae*, di letterarietà come carattere distintivo della lettera filosofica; il secondo al lessico familiare e alla struttura sintetica dei periodi, la cui sintassi, procedendo per *sententiae* giustapposte, dà l'apparenza della facilità, mentre in realtà salta i nessi logici ed allinea una serie di evidenze concettuali che costituiscono successive approssimazioni ad un'espressione folgorante ed epigrammatica dell'idea. È significativo, comunque, che il discorso sullo stile della lettera filosofica ritorni così spesso nell'epistolario, quasi sempre all'inizio della missiva: si tratta di un vero e proprio discorso metaletterario con il quale lo scrittore chiarisce e giustifica le sue scelte stilistiche in una prospettiva chiaramente pedagogica: «infatti, sia quando rielabora e rifinisce il proprio pensiero, sia quando traduce e divulga concetti altrui, Seneca ha sempre di mira l'effetto che la sua predicazione deve avere sul lettore. Perché non gli basta cercare la verità. Ha bisogno di bandirla: *nullius boni sine socio iucunda possessio est* (*ep.* 6, 4)»<sup>37</sup>.

In quanto forma letteraria adatta per una formazione filosofica *ad personam*, e per questo diversa dall'oggettività impersonale del trattato sistematico, la lettera si adatta anche sul piano espressivo alle esigenze educative. Come esiste, infatti, una scansione precisa dei contenuti filosofici da apprendere<sup>38</sup>, esiste anche una diversità di forme testuali adottate

<sup>37</sup> G. F. Pasini, *Lo stile di Seneca fra interiorità e predicazione*, cit., p. 340.

<sup>38</sup> La lettera 89 presenta una suddivisione della filosofia in tre parti: nell'ordine, Seneca colloca al primo posto l'etica, al secondo la fisica e al terzo la logica; la prima forma l'animi di ragionamento: *philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralium, naturalem, rationalem. Prima componit animum; secunda rerum naturam scrutatur; tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subreant* (§ 9). Si tratta di un completo rovesciamento rispetto all'ordine classico dello stoicismo: logica, fisica ed etica (la tripartizione risale a Senocrate - in Sesto Empirico, *Adv. math.* VII,

sulla base di differenti esigenze metodologiche. Allo stesso modo di Epicuro, che, utilizzando un metodo deduttivo di tipo euclideo, impartisce prima i dogmi fondamentali della sua filosofia (il τετραάρμακος), nei quali si può riconoscere anche un neofita, poi passa allo sviluppo dei dettagli attraverso ricerche particolari, per ritornare infine ai principi basilari, Seneca propone a Lucilio un percorso che va dalla sintesi dogmatica all'analisi alla nuova sintesi, secondo uno schema che prevede tre fasi<sup>39</sup>:

1) la prima fase è quella delle sentenze: Lucilio dovrà imparare i fondamenti dello stoicismo attraverso la meditazione di sentenze, per lo più epicuree (con un metodo simile alla terapeutica crisippea delle passioni, che attinge argomenti anche da altre scuole filosofiche<sup>40</sup>). Il maestro gli fornirà, inoltre, dei libri opportunamente contrassegnati a margine in corrispondenza dei passi più istruttivi. La scelta delle massime epicuree si spiega con il carattere isolato che esse assumono nel contesto degli scritti del Giardino, carattere che le rende particolarmente evidenti ed efficaci (ep. 33, 2). Dal punto di vista metodologico, le sentenze sono adatte soprattutto per i bambini e per chi non ha familiarità con la filosofia, per-

---

16 - e viene ripresa da Zenone; in SVF II, 7 compare la successione φυσικόν, ἠθικόν, λογικόν). Nella dottrina di Zenone, la logica ha dignità autonoma, ma è subordinata alle altre due parti della filosofia; tra queste ultime, l'etica è il coronamento finale, ma la fisica è la struttura portante dell'edificio filosofico. Gli Stoici amavano esprimere il rapporto tra le tre parti con l'immagine del frutteto, del quale la logica è il muro (ha funzione difensiva), la fisica gli alberi e l'etica i frutti (SVF II, 49, 49a). Nella classificazione senecana l'ordine logico viene sostituito da un ordine che è insieme assiologico e pedagogico. La morale, che evidentemente appare la parte prima ed essenziale, viene suddivisa in tre momenti: un momento valutativo, che consiste nel riconoscere ad ogni cosa il suo valore (§ 14: *pretia rebus imponere*); uno che concerne gli impulsi dell'animo (*impetus*); un terzo che traduce gli impulsi in azioni. L'armonia morale si produce quando l'azione scaturisce da uno slancio conforme alla dignità della cosa che lo suscita: *vita concors sibi est ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus <aut> acrior prout illa digna est peti* (§ 15). Nella lettera 90 l'ordine è ulteriormente precisato: il primo momento, quello assiomatico, precede la fisica; gli altri due la seguono (§§ 28-29): la conoscenza dell'anima e dei suoi moti è infatti connessa alla fisica ed è condizione per una vita morale consapevole e controllata. Tuttavia, il terzo momento dell'etica, quello riguardante le azioni, non compare nello schema, perché, pur derivando dai precedenti, ha una natura accessoria e individuale, non sistematica. Di esso si occupa la *pars praeceptiva* della filosofia. La fisica, a sua volta, è bipartita: studio delle cose corporee (quelle che generano e quelle che sono generate, tra cui gli elementi) e studio delle cose incorporee. Come precisa la lettera 90, essa comincia con l'indagine sulla natura, ci presenta la condizione degli dèi, espone i principi delle cose e la legge che governa l'universo (il λόγος); studia poi l'anima (e qui si riconnette la parte dell'etica che si occupa dei moti dell'animo e in generale la psicologia e lo studio delle passioni) e si conclude con lo studio degli esseri incorporei. A questo punto inizia la logica, suddivisa in retorica (che si occupa delle parole e dei pensieri e della loro ordinata esposizione) e dialettica (che tratta di parole e significati).

<sup>39</sup> Lo schema proposto è ispirato a quello di I. Hadot (*Seneca...*, cit., p. 55), anche se, sulla base del testo senecano di ep. 39, 1, mi pare necessaria qualche correzione. Si veda anche G. Rosati (*art. cit.*, p. 14 n. 27).

<sup>40</sup> Si vedano, ad es., SVF III, 474 e Cic. *de fin.* IV, 23 (riguardo Panezio). Cfr. I. Hadot, *Seneca...*, cit., p. 21 e J. A. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études sur la philosophie hellénistique*, Fribourg 1993, pp. 71 ss.

ché si imprimono più facilmente (*ep. 33, 6: nec dubito quin multum conferant rudibus adhuc et extrisecus auscultantibus; facilius enim singula insidunt circum scripta et carminis modo inclusa*);

2) la seconda fase è quella dell'esposizione continuata e sistematica della dottrina (*ratio ordinaria*<sup>41</sup>), sotto forma di trattato. Si tratta dei *decreta philosophiae* ai quali Seneca attende contemporaneamente alle *Lettere a Lucilio*, scrivendo le *Naturales quaestiones* e i *Libri moralis philosophiae*. Al discepolo che ha già ricevuto una formazione iniziale di sentenze viene ora impartita un'istruzione completa e analitica. In questa fase, i *flosculi* morali esauriscono la loro funzione: la caratteristica principale dei testi stoici è infatti il *continuum* (*ep. 33, 3: continuum est apud nostros quidquid apud alios excerpitur*), l'uniforme struttura argomentativa nella quale ogni sentenza è collegata alle altre da una costante tensione morale (§ 1: *totus contextus illorum virilis est*). Inoltre, la trattazione sistematica sottrae il discepolo alla soggezione psicologica nei confronti dell'autorità del maestro, all'*ipse dixit* delle *sententiae* e gli consente di conquistare la propria autonomia intellettuale e morale: si tratta, come si può notare, della funzione insostituibile dei *decreta*;

3) la terza fase è quella dei *commentarii* (o *breviaria* o *summaria*; in greco ὑπομνήματα e ἐπιτομαί)<sup>42</sup>: *commentarios quos desideras, diligenter ordinatos et in angustum coactos, ego vero componam; sed vide ne plus profutura sit ratio ordinaria quam haec quae nunc vulgo breviarium dicitur, olim cum latine loqueremur summarium vocabatur. Illa res discenti magis necessaria est, haec scienti; illa enim docet, haec admonet. Sed utriusque tibi copiam faciam* (*ep. 39, 1*). *Commentarius* è da intendersi nel senso di riassunto, scritto sintetico in forma di appunti ordinati: si tratta di nuovo dei principi fondamentali della filosofia stoica esposti in forma di *praecepta*, che il filosofo, ormai giunto al termine dell'istruzione dottrinale, utilizza quotidianamente per la meditazione morale.

Come si può vedere, la diversa funzione dei *breviaria* rispetto ai trattati (*admonere/docere*) corrisponde esattamente alla distinzione tra *praecepta* e *decreta*. Per il sapiente, la cui *recta ratio*, che è anche *recta voluntas*, dà luogo solo ad azioni perfette (κατορθώματα), i *praecepta* sono ormai superflui e i *decreta* sono un possesso permanente, al più oggetto di insegnamento. Ma, si sa, i sapienti sono rari. Per il filosofo, invece, an-

<sup>41</sup> *Ep. 39, 1.*

<sup>42</sup> Sulla terminologia c'è disaccordo tra Giampiero Rosati e Ilsetraut Hadot: la Hadot designa come ἐπιτομή la seconda fase del metodo, distinguendo tra *breviarium* (= ἐπιτομή) e *commentarius* (= ὑπόμνημα) e ritenendo che a questo punto del percorso Seneca proponga a Lucilio i *breviaria*, esposizioni sintetiche della dottrina, per poi passare ai *commentarii* intesi da Seneca sia diverso, e che i *breviaria* (coincidenti con i *commentarii* e consistenti in trattazioni sintetiche, da volumetto tascabile come l'ἑγχειρίδιον di Epitteto) che egli compila su richiesta di Lucilio siano solo un'anticipazione di una tipologia testuale di livello più elevato. Il Rosati contesta la distinzione terminologica, ma poi si attiene alla scansione della Hadot, dando luogo - mi sembra - ad un'incongruenza (*art. cit.*, p. 14 e n. 27).

ch'egli *proficiens*, sebbene i *decreta* non abbiano più valore formativo, i *praecepta* sono ancora indispensabili per poter tradurre in azione le dottrine che ormai possiede. Per il discepolo, all'inizio il maestro ricorre ai *decreta* (i dogmi fondamentali), espressi tuttavia in forma di sentenze, ossia di precetti; poi passa ai *decreta*, accompagnandoli però sempre da esortazioni e ammonimenti (ancora precetti), perché il sapere filosofico acquisito possa sempre essere riferito ai *mores*; infine propone raccolte di precetti per la meditazione quotidiana. Davvero la formazione morale è formazione permanente e i precetti risultano la chiave metodologica dell'educazione filosofica. Ramo collaterale dell'etica, più legata al metodo che ai contenuti, la parenetica diventa in tal modo la parte principale della pedagogia e lo strumento privilegiato per la conquista e il saldo possesso della verità. Non poteva essere diversamente per un filosofo che si definisce *generis humani paedagogus* (ep. 89, 13).

## 2. LA MEDITAZIONE

Lo strumento dell'educazione di Lucilio è la meditazione. Seneca non è solo un precettore e un maestro di saggezza, ma anche un direttore di coscienze e una guida spirituale. Egli non insegna solo contenuti e regole di comportamento, ma forma le coscienze e fornisce – come si è visto – gli strumenti per conquistarsi l'autonomia morale. La meditazione risponde esattamente a questo scopo. Presente nei poeti tragici (ad esempio in Euripide<sup>43</sup> e in Ennio<sup>44</sup>) come riflessione preparatoria per affrontare i mali futuri, essa, secondo la testimonianza di Cicerone, viene teorizzata dai Cirenaici e dagli Epicurei. Mentre, però, nella scuola cirenaica la *praemeditatio malorum* è soprattutto passiva e consiste nella semplice attesa di un male possibile<sup>45</sup>, per gli Epicurei ogni pensiero anticipatore di un evento doloroso futuro è di per sé fonte di infelicità e quindi da respingere. Meglio, nel dolore, distogliersi dal pensiero della pena e rivolgersi alla contemplazione dei piaceri passati e futuri, e così il metodo epicureo prevede un momento negativo (*avocatio a cogitanda molestia*) ed uno positivo (*revocatio ad contemplandas voluptates*)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cic. *Tusc. disp.* III, 29: *haec igitur praemeditatio futurorum malorum lenit eorum adventum, quae venientia longe ante videris. Itaque apud Euripiden a Theseo dicta laudantur; licet enim, ut saepe facimus, in Latinum illa convertere: "Nam qui haec audita a docto meminissim viro, / futuras mecum commentabar miseras: / aut mortem acerbam aut exsili maestam fugam aut semper aliquam molem meditabar mali, / ut, si qua invecata diritas casu foret, / ne me inparatum cura laceraret repens".*

<sup>44</sup> *Ibid.* III, 28: *ego cum genui tum morituros scivi et ei rei sustuli* (dal Telamo).

<sup>45</sup> Cic. *Tusc. disp.* III, 31: *qua re accipio equidem a Cyrenaicis haec arma contra casus et eventus, quibus eorum advenientes impetus diuturna praemeditatione frangantur.* Cfr. R. J. Newman, *Cotidie meditare. Theory and practice of the meditatio in Imperial Stoicism*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 36.3, Berlin-New York 1989, p. 1477.

<sup>46</sup> *Tusc. disp.* III, 32-33.

È però all'interno dello Stoicismo che la *meditatio* viene assunta nell'ambito filosofico come strumento consapevole di riflessione morale. Sappiamo, sempre da Cicerone<sup>47</sup>, che Crisippo praticava e consigliava la *prae-meditatio malorum* e un frammento ci informa sull'oggetto della meditazione, la morte: οἱ Στοικοὶ φιλόσοφοι... τὴν φιλοσοφίαν ὑπέλαβον μελέτην εἶναι τοῦ φυσικοῦ θανάτου (SVF III, 768). Non si tratta di una novità assoluta: che la filosofia sia principalmente una meditazione sulla morte è affermazione platonica (dal *Fedone*); l'elemento caratterizzante della dottrina stoica, in particolare in Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, è piuttosto l'inserimento della meditazione all'interno di una precisa dottrina filosofica, quella degli ἀδιάφορα. La meditazione persegue lo scopo di persuadere che solo il vizio è male e solo la virtù è bene: al sapiente, quelli che vengono comunemente considerati dei mali (morte, dolore, esilio, povertà) appaiono nelle loro vera natura di cose indifferenti, ἀδιάφορα, appunto. Egli certamente proverà un moto di dolore o di pianto di fronte ad una grave perdita, come la morte di una persona cara, ma, passato il primo istante di smarrimento, la sua *recta ratio*, che è retta ragione e retto giudizio, gli offrirà subito una giusta valutazione dell'evento, ed egli eviterà di dare l'assenso all'emozione, impedendole in tal modo di trasformarsi in affezione. Questa attitudine, però, non è spontanea e richiede un lungo apprendimento. In quanto si rivolge alle emozioni, essa prevede una tecnica adeguata e la trova proprio nella meditazione.

La meditazione è, in primo luogo, un esercizio, come risulta dalla terminologia che le si riferisce: in greco, i verbi γυμνάζω, μελετάω, ἀσκέω e in latino il verbo *exerceo* e il sostantivo *exercitatio*<sup>48</sup>. Essa consiste in un vero e proprio allenamento all'acquisizione non tanto di una conoscenza quanto di un'attitudine: l'attitudine a fronteggiare la Fortuna, avversaria temibile che richiede un'adeguata preparazione fatta di assiduità, tenacia, spirito agonistico, come testimonia la ricorrente metafora sportiva dell'atleta che si allena per una gara<sup>49</sup>.

In secondo luogo, essa non consiste in un sapere, anche se ha per oggetto un sapere. La sua peculiarità è proprio nell'essere un'attività mediante la quale il sapere perde la sua natura oggettiva e diventa parte integrante del soggetto conoscente, viene assimilato dall'anima come il cibo dal corpo (frequente la metafora della digestione<sup>50</sup>, ma significativa anche quella della tintura della lana<sup>51</sup>), penetra così profondamente nell'in-

<sup>47</sup> *Ibid.*, 3, 52: *etiam Chrysippo ita videri scio, quod provisum ante non sit, id ferire vehementius.*

<sup>48</sup> Si veda il già citato articolo di R. J. Newman, pp. 1474 ss.

<sup>49</sup> *Epp.* 69, 6; 70, 18; 71, 30.

<sup>50</sup> Cfr. ad es. *ep.* 2, 3-4.

<sup>51</sup> *Ep.* 71, 31: *quemadmodum lana quosdam colores semel ducit, quosdam nisi saepius macerata et recocta non perbibit, sic alias disciplinas ingenia, cum acceperere, protinus praestant: haec [scil. sapientia], nisi alte descendit et diu sedit et animum non coloravit sed infectit.*

timo dell'individuo da diventare parte di lui, possesso stabile e permanente<sup>52</sup>. Attraverso la meditazione, un contenuto concettuale perde la sua natura discorsiva, viene interiorizzato e, mediante un cambiamento *qualitativo*, diventa capace di dirigere l'azione al di là di un consapevole intervento dell'intelletto: per questo la meditazione è particolarmente adatta all'educazione delle emozioni, che non hanno natura razionale. La meditazione ha, infatti, un orientamento prevalentemente pratico: essa non mira alla semplice memorizzazione del sapere, ma alla trasformazione (Seneca, nella lettera 6, parla addirittura di *transfiguratio*) del soggetto, e questo è possibile solo se viene coinvolta la *pars irrationalis*.

In terzo luogo, in quanto esercizio, la meditazione è permanente. Un filosofo medita ogni giorno<sup>53</sup>, perché solo così l'esercizio può risultare efficace. Essa si presenta così come un'abitudine e mira a formare un *habitus animi*. L'abitudine, nella morale senecana (cfr. *ep.* 94, 39-50) come in quella aristotelica (*eth. Nicom.* II, 1, 1103a), corrisponde all'esigenza di contrastare ogni forma di intellettualismo etico a favore di una regola di condotta appresa attraverso l'esperienza e la pratica incessante dell'azione virtuosa; qui, però, la necessità dell'abitudine deriva dall'esigenza di razionalizzare le emozioni, di per sé refrattarie al controllo razionale.

In quarto luogo, essa ha per oggetto prevalentemente la parola, e soprattutto la parola scritta. Nelle *Lettere a Lucilio* continuamente Seneca invita il discepolo a meditare su passi di libri da lui indicati. La meditazione non riguarda la lettura nel suo insieme, ma un'idea estrapolata dal contesto (*cum multa percurrens, unum excerpe quod illo die concoquas*<sup>54</sup>) al duplice scopo di rafforzare la disposizione alla virtù e difendersi dagli assalti della Fortuna. Entrambe le finalità della meditazione – quella propositiva e quella difensiva – richiedono perciò una *forma* espressiva adeguata, e la trovano nelle *sententiae* e nei *praecepta*, nonché nelle metafore. Le *sententiae* e i *praecepta* – sia in prosa che in versi – hanno il pregio di essere più facili da memorizzare (la memoria è pur sempre una delle facoltà più attive nella meditazione), sintetici, perentori, separabili dal contesto: tutte caratteristiche che favoriscono in massimo grado l'interiorizzazione dei contenuti, soprattutto nelle prime fasi dell'educazione filosofica, quando la meditazione delle sentenze presenta anche l'innegabile vantaggio pedagogico di stimolare l'attività e la cooperazione del discepolo nel-

<sup>52</sup> Cfr. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, p. 24: «Meditieren ist ein Nachdenken, in dem andere und tiefere Schichten der Seele angerufen werden als beim gewöhnlichen Denken. Meditieren heißt [...] einen Inhalt so in sich aufnehmen, daß er, als Leben, in den organischen, unbewußten Lebensproceß der Seele eingeht; daß er, als farbegebender, in die tiefste Tiefe der Seele dringt und sie durchdringt; daß er nicht mehr 'Gegen'stand ist, 'über' den man nachdenkt, sondern selbst als ein unmittelbar Wirklicher, in uns eingehend ein Stück Seele wird; daß er nicht gedacht und gewußt, sondern gehabt wird».

<sup>53</sup> *Ep.* 16, 1; 107, 3: *cotidie, cotidiana*; 63, 15; 82, 8: *adsidua*.

<sup>54</sup> *Ep.* 2, 4.

l'esercizio quotidiano<sup>55</sup>. Le metafore – numerosissime, come testimonia il saggio di M. Armisen Marchetti<sup>56</sup> – si mostrano efficaci per altra via: producendo delle immagini, esse rendono *visibili* i concetti ed in questo modo molto più «economico» sortiscono l'effetto di imprimersi nell'animo del discepolo per la loro stessa evidenza non discorsiva. A differenza della meditazione praticata dai monaci medievali, che accosta la riflessione sulla Parola ad un ruminare e privilegia il senso del gusto<sup>57</sup>, la meditazione senecana (come quella epicurea della *contemplatio voluptatum*) è tutta viviva. In genere, il metodo pedagogico senecano fa spesso leva sulla vista come via d'accesso privilegiata all'interiorità: l'immagine dello specchio per indicare la necessità di conoscere se stessi<sup>58</sup>, il riferimento ai modelli e agli esempi da imitare, lo «sdoppiamento» che consente al sapiente di *guardare* e quindi di dominare le sue emozioni<sup>59</sup>, l'idea stessa di mostrare ai posteri l'immagine di un'amicizia filosofica ideale, nonché la frequenza

<sup>55</sup> Da questa esigenza di offrire, attraverso la scrittura epistolare, un modello di meditazione deriva la frammentarietà della sintassi senecana, che provoca il giudizio negativo di Caligola (*harena sine calce*, in Svet. *Caligula*) e di Quintiliano (*inst. orat. X, 130: si rerum pondera minutissimis sententiis non fregisset*).

<sup>56</sup> *Sapientiae facies...*, cit.

<sup>57</sup> S. Bernardo di Chiaravalle, *Sermones in Cantica Canticorum*, LXXXV, 8: *gustare et videre quoniam suavis est Dominus, sapientiae est*.

<sup>58</sup> *Nat. quaest. I, 17, 4*.

<sup>59</sup> La terapeutica senecana delle passioni non si svolge sul piano *linguistico*, come per Crisippo (per il quale si veda il già citato saggio di J. A. Voelke), ma su quello *emozionale* e si attua attraverso una sorta di sdoppiamento dell'io compiuto dalla ragione; in questo processo il *tempo* (non tanto la rappresentazione delle conseguenze negative della passione) diventa l'elemento essenziale. Nel momento in cui l'individuo (persino il sapiente!) prova l'emozione, egli è in uno stato di passività della ragione, perché *non ha il tempo* di oggettivare la sua modificazione interiore, di creare la distanza tra sé e l'emozione, di controllare l'*adfectio*. Dopo il primo momento di smarrimento, però, si vede la differenza tra il saggio e lo stolto: il secondo *si identifica* con l'emozione, le dà l'assenso, in un certo senso la sceglie volontariamente e le consente di permanere nel tempo; il primo, invece, la riconosce come emozione, crea tra sé e l'*adfectio* un distacco razionale, si sdoppia tra colui che prova l'emozione o la sensazione fisica e colui che la giudica e la controlla. Questo processo non è istantaneo e spontaneo, ma frutto di riflessione e di apprendimento e richiede tempo (*ep. 76, 34-35*). Il sapiente che sia straziato e trafitto con la spada certamente prova dolore, ma non teme, perché *guarda dall'alto* le sue sofferenze, esprime un giudizio su di esse e quindi si sdoppia: *iste vero dolet (sensum enim hominis nulla exiit virtus), sed non timet: invictus ex alto dolores suos spectat (ep. 85, 29)*. Seneca si serve dell'immagine del nocchiero per illustrare lo sdoppiamento del sapiente: una tempesta che trattiene il nocchiero in porto e gli impedisce di uscire non lo danneggia in quanto nocchiero, ma in quanto passeggero della nave. La tempesta, infatti, reca danno alla nave, non al nocchiero in quanto nocchiero, che anzi egli può, in questa circostanza, mostrare meglio la sua arte: *duas personas habet gubernator, alteram communem cum omnibus qui eandem conscenderunt navem: ipse quoque gubernator est; alteram propriam: gubernator est. Tempestas tamquam vectori nocet, non tamquam gubernatori (ep. 85, 35)*. Fuor di metafora, le sciagure della vita, il dolore, la povertà possono danneggiare la situazione materiale ed esteriore del saggio, ma non il saggio in quanto tale, che, anzi, nell'affrontare la buona e la cattiva sorte dimostra la sua virtù: il sapiente è infatti capace di guardarsi dall'esterno, di non identificarsi con gli eventi, di oggettivarli creando una distanza.

dei verbi di visione (come in Platone), contribuiscono tutti a suggerire l'impressione di una pedagogia per immagini, forse non ultima ragione della sua vitalità nei secoli.

In quinto luogo, nella meditazione il soggetto è sempre attivo. Questo aspetto la distingue dalla semplice prefigurazione di un male futuro di cui parlano i Cirenaici e la inserisce appieno nella peculiare visione filosofica senecana. È attraverso la meditazione, infatti, che la *bona voluntas* diventa *bona mens*<sup>60</sup>, che la volontà si esercita e si consolida in disposizione stabile per produrre azioni rette, perché la meditazione consente di avere sempre a disposizione (*ep.* 94, 26: *in promptu*) le regole dell'agire. Ma è sempre attraverso la meditazione che si attua una vera e propria autoterapia della paura (e questo aspetto di autocondizionamento avvicina la meditazione senecana a quella epicurea più di quanto non sembri a prima vista), mediante la quale da una parte si acquisisce familiarità con le esperienze più temibili (la morte e il dolore fisico soprattutto) al fine di *esercitarsi* in esse<sup>61</sup>, dall'altra si raggiunge il distacco (*contemptus*) emotivo attraverso la persuasione profonda (non attraverso il sapere soltanto, dal momento che la con la paura ci vuole ben altro delle parole!<sup>62</sup>) che si tratta di eventi naturali e moralmente indifferenti (si vedano, ad esempio, gli argomenti – sparsi per tutto l'epistolario – proposti a Lucilio per vincere la paura della morte). Inoltre, la meditazione consente di *universalizzare* il dato contingente e di allontanarne così la carica angosciosa. Si tratta di uno degli aspetti più interessanti della meditazione senecana, che dipende dal fatto di considerare la paura della morte e del dolore come il frutto di un'opinione distorta. Quando si medita sulla morte, non si medita sulla *propria* morte, ma sulla morte in generale, allo scopo di indagarne la natura e di comprenderne il significato. Parlando della morte, il maestro usa sempre i verbi al plurale (ad es., *cotidie morimur*), ad indicare una condizione comune a tutti gli uomini e assolutamente invalicabile; tuttavia, per infondere coraggio al discepolo e dimostrargli che la sua paura è infondata, lo invita a guardare agli *exempla*, a individui che, pur mortali come lui, hanno saputo vincere la paura: *non in hoc exempla nunc congero ut ingenium exerceam, sed ut te adversus id quod maxime*

<sup>60</sup> *Ep.* 16, 1: *sed hoc quod liquet firmandum est et altius cotidiana meditatione figendum est: plus operis est in eo ut proposita custodias quam ut honesta proponas. Perseverandum est et adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est.*

<sup>61</sup> *Ep.* 24, 2: *si vis omnem sollicitudinem exuere, quidquid vereris ne eveniat eventurum utique propone, et quodcumque est illud malum, tecum ipse metire ac timorem tuum taxa: intelleges profecto aut non magnum aut non longum esse quod metuis.* Si veda anche in *ep.* 20, 13 il vero e proprio esercizio proposto a Lucilio al fine di allenarsi a sopportare la povertà, giacché *magnae indolis est ad ista non properare tamquam meliora, sed praeparari tamquam ad facilia* (§ 12; si noti il verbo *praeparari*, che esprime bene la natura preparatoria della meditazione).

<sup>62</sup> *Ep.* 82, 8: *faciet autem illud [scil. pectus] firmum adsidua meditatio, si non verba exerceas sed animum, si contra mortem te praeparaveris, adversus quam non exhortabitur nec attollet qui cavillationibus tibi persuadere temptaverit mortem malum non esse.*

*terribile videtur exhorter* (ep. 24, 9). L'esempio più significativo di questo procedimento è dato dalla lettera 99 a Marullo che Seneca manda a Lucilio per dargli una dimostrazione di come un filosofo stoico debba affrontare la morte di una persona cara. La lettera presenta una notevole complessità di piani: il filosofo rimprovera Marullo di aver lasciato troppo spazio al dolore per la morte del figlioletto, usando principalmente l'argomento che il dolore è inutile, perché la sorte del figlio di Marullo è la sorte che toccherà a tutti gli uomini e piccola è la distanza temporale tra chi è già morto e chi lo seguirà a breve (§§ 6-9). Ma il filosofo rende partecipe Lucilio di questa rampogna, affinché anche lui impari a meditare sulla morte e ad affrontare correttamente gli eventi della vita. Infine, Seneca presenta ai lettori dell'epistolario una vera e propria meditazione sulla morte (non la morte del figlio di Marullo, la cui individualità è irrilevante rispetto al fine pedagogico, ma la morte in generale) a loro comune edificazione e presenta se stesso come il modello esemplare del filosofo che insegna ai suoi discepoli la tecnica della meditazione: da *consolatio*, l'epistola si trasforma così in *praemeditatio*, in esercizio preparatorio, mediante il quale tutti i soggetti interessati possono consolidare la loro preparazione alla morte<sup>63</sup>.

In sesto luogo, la meditazione ha natura persuasiva, e perciò consiste in un uso consapevole degli strumenti retorici. Tra di essi, oltre alla metafora, di cui si è già parlato, la similitudine, l'iperbole<sup>64</sup>, l'accumulazione, la domanda retorica (per lo più in una sequenza incalzante), il paradosso, l'uso dei congiuntivi esortativi e delle forme del «linguaggio prescrittivo» (cfr. *supra*, § 1), il dialogo interiore o fittizio (mediante il quale la riflessione viene drammatizzata al fine di rendere più evidente la falsità dell'opinione distorta<sup>65</sup>), la ripetizione (per imprimere con maggiore forza un concetto), oltre a tutte le risorse formali del "linguaggio della predicazione". In questo senso, le *Lettere a Lucilio* si presentano come un vero e proprio libro di meditazione per i lettori, palestra di esercizi morali e modello di metodo pedagogico disponibile a chiunque voglia farne tesoro. In quanto persuasiva, la meditazione rientra a pieno titolo nella pa-

<sup>63</sup> Cfr. M. Foucault, *art. cit.*, pp. 12-13.

<sup>64</sup> La lettera 99 offre molti spunti per l'uso della retorica nella meditazione: dall'iperbole (§ 6: *innumerabilia sunt exempla...*) alla serie di domande retoriche (§§ 7-8) all'accumulazione (§ 7: *respice celeritatem rapidissimi temporis, cogita brevitatem huius spatii...*, *observa hunc comitatum generis humani*, dove i verbi di visione ripetuti danno luogo ad anafora e parallelismo, con effetto martellante).

<sup>65</sup> Come osserva R. J. Newman (*art. cit.*, p. 1480), il dialogo fittizio a volte è esplicito (come in ep. 54, 4) ed espresso con il discorso diretto, a volte è implicito ed espresso in forma paratattica, come in ep. 24, 17: *pauper fiam: inter plures ero. Exul fiam: ibi me natum putabo quo mittar. Alligabor: quid enim? nunc solutus sum? ad hoc me natura grave corporis mei pondus adstrinxit. Moriar: hoc dicis, desinam aegrotare posse, desinam alligari posse, desinam mori posse*. Si noti il paradosso finale, mediante il quale la paura della morte, che è la più grande di tutte le paure, si capovolge nella convinzione liberatoria che con la morte cessino tutti gli altri mali, morte compresa.

renetica e conferma l'attenzione di Seneca alla complessità della natura umana, alla quale non basta conoscere il bene per realizzarlo senz'altro, ma è necessaria l'adesione della volontà insieme al riconoscimento e al controllo delle emozioni.

Accanto alla meditazione come esercizio preparatorio agli eventi della vita e alla pratica della virtù, P. Rabbow colloca una forma di "meditazione libera" (*freie Meditation*<sup>66</sup>), consistente in una visione positiva della condizione felice che scaturisce dalla conquista della saggezza<sup>67</sup>, al fine di esortare alla corretta attitudine dell'intelletto e della volontà. In tal modo, la tecnica della meditazione nel suo complesso mira al raggiungimento della *securitas*, alla serenità dell'anima che, dopo aver scrutato i misteri dell'universo e aver compreso il giusto valore di ogni realtà umana, ha vinto ogni timore e ed è diventata padrona di sé e delle sue azioni. Davvero i due obiettivi principali dell'educazione filosofica – insegnare a *ferre fortuita* e a *consentire naturae*<sup>68</sup> (altro modo per esprimere l'ὁμολογία stoica) – trovano così nella meditazione un metodo adeguato.

### 3. L'EXEMPLUM E L'ESAME DI COSCIENZA

Rientrano in qualche modo nella tecnica della meditazione, anche se con alcune peculiarità, il metodo degli *exempla* e la pratica dell'esame di coscienza. È nota a qualunque lettore delle pagine senecane, e soprattutto delle *consolationes*, l'abbondanza (talvolta pletorica) degli *exempla*. Il discorso appare, invero, complesso e articolato e suscita parecchi interrogativi: quali sono le fonti dalle quali Seneca trae gli esempi? in che rapporto sta con gli scrittori greci e romani che lo precedono? che funzione hanno gli esempi? esiste una consapevolezza teorica della loro natura e della loro funzione? come si concilia il ricorso agli esempi storici con il giudizio negativo di Seneca sulla storia? e così via. Nell'ambito (per forza di cose ristretto) di questo lavoro, cercheremo solo di individuare alcuni elementi di comprensione dell'uso pedagogico degli *exempla*, limitando – ovviamente – l'indagine alle *Lettere a Lucilio*.

Il punto di partenza potrebbe essere questo: «l'uso degli *exempla* sembra caratterizzare il metodo senecano della *Seelenleitung*»<sup>69</sup>. Tra i filosofi stoici, infatti, Seneca è quello che fa maggiormente ricorso agli esempi. L'idea dell'imitazione di un modello è certamente già presente nello Stoi-

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pp. 140-141, 338-340.

<sup>67</sup> *Ad es. ep.* 120, 20-30.

<sup>68</sup> *Ep.* 107, 7: *illud possumus, magnum sumere animum et viro bono dignum, quo fortiter fortuita patiamur et naturae consentiamus*. Qui *magnitudo animi* è usato come sinonimo di *meditatio* (cfr. R. J. Newman, *art. cit.*, p. 1486).

<sup>69</sup> R. J. Newman, *art. cit.*, p. 1491 n. 41: «the use of *exempla* seems to characterize Seneca's method of *Seelenleitung*».

cismo antico<sup>70</sup>: Zenone, proponendo l'ideale del saggio, di fatto proponeva un modello da imitare; egli era ben consapevole del fatto che una testimonianza è infinitamente più efficace di ogni discorso<sup>71</sup>. Un filosofo stoico, per stabilire le regole morali, si pone di fatto questa domanda: «Come agirebbe il sapiente in questa circostanza?». L'esempio assolve, in tal modo, a due funzioni: persuadere qualcuno ad imitare un modello e consentire di trovare una regola di condotta<sup>72</sup>. Il primo scopo a sua volta può presentare alcune varianti, e così avviene in Seneca: distogliere dall'imitare un modello negativo (le tragedie rappresentano, da questo punto di vista, un campionario vastissimo di esempi negativi, ma anche i *Dialoghi* si prestano bene a questo fine<sup>73</sup>) e fornire un argomento persuasivo alla dimostrazione di una tesi (come nel caso di M. Agrippa che riuscì a raggiungere la *felicitas* grazie ad una *sententia* quotidianamente meditata<sup>74</sup>; l'esempio vuole dimostrare l'utilità dei *praecepta*). Quest'ultimo uso è propriamente retorico-dialettico, e corrisponde ad uno dei molteplici significati impliciti nella parola *exemplum*: quello di evento particolare che si è verificato nel passato remoto o recente e che potrebbe verificarsi nuovamente; ma è un *exemplum* anche una persona che costituisce con la sua vita intera un esempio: in questo secondo caso, siamo di fronte ad un vero e proprio modello ideale, a qualcosa di paragonabile alla figura dei santi cristiani. A volte l'esempio è generico e non rimanda ad un individuo, ma ad una categoria di individui o ad una situazione tipica, come avviene in *ep.* 94, 15, dove, illustrando la tesi di Aristone che i precetti sono infiniti, Seneca cita l'esempio del matrimonio e delle diverse regole necessarie per le circostanze particolari che si presentano. Di quest'uso dell'*exemplum* le testimonianze dell'epistolario sono innumerevoli: si può dire che non c'è pagina che ne sia priva. Ancora, abbiamo una forma di *exemplum* anche nelle comparazioni, come nel caso di *ep.* 95, 9, dove, per illustrare la necessità dei principi fondamentali nel sapere filosofico come criterio discriminante fra le diverse scuole e le diverse arti liberali, cita

<sup>70</sup> Ma anche negli oratori attici e nei tragediografi del IV secolo: cfr. Andocide III, 2, 29, 32; Lisia XIX 62 e XXV 23; Dinarco I 33; Euripide fr. 811 N<sup>2</sup>, nonché negli scrittori romani, da Terenzio negli *Adelphoe* (410-419) a Orazio, a Cicerone, a Svetonio, Varrone, Nepote, Valerio Massimo (per i quali si veda R.G. Mayer, *Roman historical exempla in Seneca*, in AA.VV., *Sénèque et la prose latine*, cit., pp. 141-169; in particolare pp. 144-147).

<sup>71</sup> «Zenone ebbe a dire una volta che avrebbe preferito vedere con i suoi occhi un sapiente indiano che si fa arrostitire vivo – era una delle meraviglie di cui si favoleggiava dopo la spedizione di Alessandro in Oriente – che leggere la totalità delle opere teoretiche sul dolore fisico» (M. Pohlenz, *La Stoa...*, cit., I, p. 317). Cfr. anche SVF III, 94 e 117.

<sup>72</sup> Su questo secondo aspetto si veda C. Natali, *Paradigma: i problemi dell'agire pratico e l'uso degli esempi in alcuni autori greci del IV sec. a.C.* in AA.VV. (a cura di A. Pennacini), *Retorica e storia della cultura classica*, Bologna 1985, pp. 11-27.

<sup>73</sup> Nelle *Lettere* si può riferire l'esempio di Alessandro Magno, che compare in più luoghi come un modello negativo di ambizione sfrenata, di intemperanza nel bere, di infelicità e di insoddisfazione: l'opposto del sapiente stoico (cfr. *ep.* 59, 12; 83, 19; 83, 23; 94, 62; 113, 29; 119, 7).

<sup>74</sup> *Ep.* 94, 46-47.

l'esempio della medicina e delle tre differenti scuole di Ippocrate, di Asclepiade e di Temisone.

Se si sommano le diverse tipologie di *exempla*, risulta subito evidente l'ampiezza d'impiego di questo strumento espressivo nelle *Lettere a Lucilio*. In particolare, rispetto alle opere precedenti, l'epistolario presenta un numero più ridotto di *exempla* tratti dalla storia romana (fatte alcune significative eccezioni, come le lettere 24 e 71) e un maggior numero di esempi tratti dalla storia contemporanea o dall'esperienza personale dei corrispondenti (noti i casi di Clarano nella lettera 66 o quelli, già visti, di Quinto Sestio e di Papirio Fabiano). Questa preferenza si spiegherebbe, secondo R. G. Mayer<sup>75</sup>, con le esigenze dello stile *inlaboratus et facilis* proprio del genere epistolare e con un'esigenza di maggiore concretezza, che spinge Seneca a rompere gli schemi tradizionali anche quando cita esempi storici ricorrenti nella letteratura moraleggiante e in qualche modo scontati<sup>76</sup>. A questa esigenza di concretezza, ma per un fine più pedagogico che stilistico, sembra rispondere anche l'assenza di esempi tratti dal mito, che pure popolavano le pagine degli Stoici di lingua greca (come Ercole al bivio in Panezio) e che alimentavano la lettura allegorica del testo omerico: a differenza degli esempi mitici, infatti, quelli storici, a maggior ragione se molto conosciuti, possono essere immediatamente fruiti anche da un lettore inesperto delle *historiae*, della letteratura ispirata ai miti e, inoltre, mostrano una vicenda *reale*, capace di suscitare comportamenti simili in ambito morale.

Con ragioni analoghe (pedagogiche e anche stilistiche, ovviamente, ma si è visto quale stretto rapporto vi sia tra retorica e filosofia) si spiega anche il ricorso agli altri tipi di *exemplum*, che concorrono, a gara con le metafore, alla realizzazione di quella pedagogia per immagini di cui si è parlato prima (§ 1). Come strumento educativo, l'esempio serve a diversi scopi. Usato come semplice illustrazione concreta di un'affermazione, rientra nella più tradizionale delle metodologie d'insegnamento, e consente l'applicazione immediata di una regola. Come presentazione di una situazione già verificatasi in passato, serve per collocare un fatto in un contesto tipico da cui trarre indicazioni sulla condotta da seguire (si veda *ep.* 77, 10 sulla morte di Marcellino). In quanto comparazione, consente di concettualizzare più rapidamente un'idea, di classificarla e di collocarla in una categoria di idee analoghe. Se usato come argomento a favore di una tesi, ne accresce l'efficacia persuasiva. Se si tratta di un modello ideale, serve a dimostrare che è *possibile* seguire una regola di condotta apparentemente impossibile, perché *quidquid fieri potuit potest* (*ep.* 98, 14). Seneca è attento alla psicologia umana: sa bene che gli uomini dichiarano

<sup>75</sup> *Art. cit.*, pp. 159-160.

<sup>76</sup> Ad esempio in *ep.* 86, dove il riferimento a Scipione l'Africano esce dai canoni ordinari, perché Seneca descrive la visita alla villa del generale romano e ne trae spunto per una riflessione morale sul lusso contemporaneo.

impossibile in assoluto ciò che essi non fanno o non vogliono fare (*ep.* 116, 8: *nolle in causa est, non posse praetenditur*). Il modello, incarnato in un individuo eccezionale o anche comune (e in questo caso l'effetto risulta ancora più incisivo<sup>77</sup>), dimostra che l'ideale può diventare reale e nello stesso tempo suscita nel discepolo la *fides*, quella fiducia in se stesso che gli consente di imitarlo. In questo senso, l'esempio svolge una funzione analoga a quella dei precetti, come osserva lo stesso Seneca nella lettera 95 (§§ 65-66)<sup>78</sup>, citando Posidonio; anzi, rispetto ai precetti i modelli sono ancora più efficaci perché più diretti, immagini viventi della verità: *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* (*ep.* 6, 5).

Tra i modelli preferiti da Seneca figurano i due Catoni, protagonisti assoluti e incarnazioni (soprattutto l'Uticense) della *virtus* del sapiente stoico, Rutilio Rufo, Q. Cecilio Metello, Mucio Scevola, Fabrizio, Lelio ed altri personaggi della storia romana antica e recente, con una spiccata preferenza per coloro che hanno aderito allo Stoicismo (Catone, Rutilio, Tuberone, per citarne alcuni). Tra i filosofi campeggia Socrate, del quale Seneca ammira la morte esemplare (*epp.* 24, 4; 67, 7; 70, 9; 71, 17; 104, 26-29), presa a modello per la scena magistrale della propria morte<sup>79</sup>, e la coerenza tra pensiero e vita, che gli permise di essere seguito da Platone ed Aristotele (*ep.* 6, 6).

Quest'ultimo aspetto appare particolarmente importante: Seneca non fa riferimento alle dottrine di Socrate, ma alla sua vita, che è esemplare proprio perché specchio fedele delle convinzioni del filosofo (in base al principio *qualis oratio talis vita*<sup>80</sup>), così come, del resto, avviene per Cleante rispetto a Zenone e per i discepoli di Epicuro rispetto al maestro; in tal modo, egli dichiara il ruolo del filosofo in generale e il suo in particolare: essere un modello per i discepoli, fare dell'insegnamento lo scopo di una vita interamente spesa nell'impegno morale e consacrata alla crescita spirituale dei *proficientes*, presentarsi ai posteri come il maestro ideale di un allievo ideale quale Lucilio e nello stesso tempo come un individuo reale, lontano dalla disumanità del sapiente stoico, e perciò più facilmente imitabile: *nos quoque aliquid et ipsi faciamus animose: simus inter exempla* (*ep.* 98, 13). In questa convinzione di fondo confluiscono certamente una parte di profonda e sincera serietà morale e una parte di protagonismo<sup>81</sup> (si ricordino le parole di Tacito in *Ann.* XV, 62, 1, secondo il quale Seneca, con la sua morte, vuole lasciare ai discepoli una *imago vitae*

<sup>77</sup> Cfr. in *epp.* 24 e 36, 12 l'esempio di donne e bambini che hanno saputo affrontare coraggiosamente la morte.

<sup>78</sup> La Cancik individua la differenza nel diverso tipo di linguaggio: prescrittivo nel caso dei *praecepta*, descrittivo nel caso degli *exempla* (*op. cit.*, p. 27).

<sup>79</sup> Cfr. R. G. Mayer, *art. cit.*, pp. 141-142.

<sup>80</sup> *Ep.* 114, 1.

<sup>81</sup> Non va esclusa neanche la tradizione letteraria. Mayer (*art. cit.*, p. 168 n. 44) cita al proposito Orazio, Properzio (III, 11, 8: *tu nunc exemplo disce timere meo*) e Tibullo (I, 6, 85-86).

*suae*), ma anche la persuasione che l'autorevolezza di un modello e la concretezza di una testimonianza siano infinitamente più coinvolgenti e stimolanti (tonificanti, nel senso stoico di τόπος) di ogni dimostrazione razionale<sup>82</sup>; e questo non per sfiducia nella ragione, ma per esperienza della vita e per conoscenza della natura umana. Si veda il caso dei sillogismi di Zenone contro l'ubriachezza, che vengono ridicolizzati nella lettera 83 per la loro inefficacia dimostrativa, a tutto vantaggio degli esempi (in particolare quello - negativo - di Alessandro), che hanno il potere di *far vedere*, senza bisogno di commento, le conseguenze dell'ubriachezza in generale (§§ 18-24). Alessandro è un individuo, ma in quanto esempio di ubriachezza egli perde le sue caratteristiche individuali e si trasforma in un tipo (l'ubriaco) nel quale si possono riconoscere, per generalizzazione, tutti gli individui in condizioni analoghe. È infatti inevitabile che l'esempio, tendendo a descrivere una situazione *ripetibile*, finisca con il tipicizzarsi e l'acquisire un certo grado di astrattezza, che nel peggiore dei casi diventa stereotipo e luogo comune<sup>83</sup>. È interessante notare che in questo caso Seneca di fatto capovolge il discorso aristotelico sul παράδειγμα, che è lo sviluppo teorico più completo, nella filosofia antica, sulla natura dell'esempio. Come Aristotele (nella *Retorica*), Seneca riconosce che il passato può fornire una regola di condotta probabile per il futuro in base alla convinzione che ci sia una certa uniformità di azione tra individui diversi nella stessa epoca e tra individui di epoche diverse e che perciò siano individuabili delle costanti di comportamento in situazioni analoghe; condivide inoltre l'idea che l'esempio sia utile nell'ambito del genere persuasivo e miri a fornire indicazioni per l'agire concreto<sup>84</sup>. A differenza di Aristotele, però, in Seneca non compare una discussione teorica sulla natura dell'esempio, per cui i presupposti della validità dell'esempio rimangono impliciti; manca il fondamento probabilistico-induttivo presente nel filosofo greco (per il quale il campo dell'esempio è quello del «per lo più», intermedio tra il «necessario» e l'«accidentale» e l'esempio è un procedimento induttivo che va dal particolare al particolare attraverso l'universale); soprattutto, mentre il valore dimostrativo dell'esempio è inferiore, secondo Aristotele, a quello del sillogismo, perché le sue inferenze sono solo probabili, per Seneca avviene il contrario: il sillogismo appare più debole e meno dimostrativo dell'esempio. Evidentemente, la discrepanza è dovuta al fatto che Seneca parla da educatore e da filosofo morale e misura la validità del ragionamento sillogistico e dell'esempio con il metro

<sup>82</sup> Si veda l'*exemplum* del filosofo cinico Demetrio in ep. 20, 9: *ego certe aliter audio quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam [in] stramentis incubantem: non praeceptor veri sed testis est.*

<sup>83</sup> Come di fatto avviene nella letteratura diatribica, alla quale Seneca in certa misura attinge. Si veda A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926, soprattutto le pp. 176ss. Non credo, però, che questo influsso debba essere sopravvalutato.

<sup>84</sup> «Gli esempi [sono più adatti] al genere deliberativo, dato che noi facciamo previsioni su ciò che avverrà a partire da ciò che è già avvenuto» (Aristot. *rhet.* I 9, 1368a 29-31).

dell'utilità, del *prodesse*: *cogita quantum nobis exempla bona prosint*: scies *magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam* (ep. 102, 30). Si noti l'uso del verbo *cogito*, che è termine tecnico della meditazione: oltre che al testo scritto, infatti, la meditazione si rivolge agli *exempla*, configurando un sapere che è davvero fatto di *res* e non di *verba* e segue un percorso prevalentemente pratico, dalle azioni al pensiero alle azioni. Se infatti il modello offre uno stimolo alla virtù e una regola di condotta, occorre anche che venga interiorizzato attraverso la meditazione e che si produca nel *proficiens* un intervento attivo di imitazione (meglio ancora di emulazione) del modello, pena la sua inefficacia. Anche per questa via, insomma, Seneca propone un metodo fondato sull'autoeducazione e sull'autonomia del discepolo.

Più in generale, di fronte al problema di insegnare l'autonomia, che è in qualche modo contraddizione di termini, Seneca si propone come soggetto da imitare non solo sul piano morale, ma anche su quello strettamente metodologico: il suo insegnamento a Lucilio è costellato di esortazioni a fare come fa il maestro. Seneca legge e sottolinea i libri in un certo modo: così dovrà fare Lucilio; Seneca medita in questo modo: altrettanto farà il discepolo; Seneca ha sperimentato un tipo di rimedio per controllare le emozioni: lo stesso varrà per l'amico; e così via. In ogni momento del percorso educativo il maestro è lo specchio nel quale il discepolo può riflettersi per trarre regole di comportamento. Questa idea è alla base anche della pratica dell'esame di coscienza. Si tratta di un'applicazione particolare della tecnica dell'*exemplum*, che non ha il fine di persuadere, ma proprio quello di fornire un criterio per regolare la condotta. Si tratta di una pratica pitagorica; per Seneca il modello è Quinto Sestio, come spiega un passo del *de ira* (3, 36, 1): *animus [...] cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: "Quod hodie reddere rationem è una sorta di inchiesta che l'anima conduce su se stessa, nella quale essa, per effetto di uno sdoppiamento, è contemporanea giudice (§ 2: *speculator sui censorque secretus*) e indagato. Anzi, come specifica la lettera 28 (§ 10), essa svolge prima la funzione di accusatore, poi quella del giudice e infine quella dell'intercessore (*accusatoris* esame deve essere condotto con severità (*aliquanto te offende*), ma anche con sincerità e con l'intenzione di non commettere più gli stessi errori (*de ira* 3, 36, 3-4). Siamo così di fronte alla nozione di «coscienza morale», intesa come giudizio sui propri atti e come guida dell'agire<sup>85</sup>. La coscienza*

<sup>85</sup> Sul significato della *conscientia* in Seneca (in greco *συνείδησις*) si veda M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., II, pp. 84-85 e J. Campos, *La educación de la conciencia en Séneca*, «Crisis» 46-48, 1965, pp. 241-252. J. Campos osserva che, a fronte di 18 ricorrenze del termine nelle opere filosofiche di Cicerone, esso compare in Seneca 33 volte, 25 con valore morale e 9 con valore di «intenzionalità» e «riflessività» (p. 246).

za può essere buona o cattiva, e in questo secondo caso è piena di ansietà: *bona conscientia turbam advocat; mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est* (ep. 43, 5). La buona coscienza, invece, è tranquilla e non ha segreti, perché le azioni che da essa scaturiscono sono tali da suscitare sempre l'approvazione di immaginari testimoni: *sic vive cum hominibus tamquam deus videat, sic loquere cum deo tamquam homines audiant* (ep. 10, 5). In generale, la *recognitio sui* può essere condotta con l'aiuto di un *testis imaginarius* che faccia da specchio (da modello), come spiega Seneca nella lettera 11: *accipe, et quidem utilem ac salutarem, quam te adfigere animo volo: "aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus"*. *Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec inmerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit. Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat* (§§ 8-9). Bisogna dunque scegliersi un modello (§ 10: *exemplum*) che sia *custos*, *paedagogus* e *testis*; il criterio della scelta è soggettivo e dipende dalle preferenze personali. In ogni caso, la sua funzione è quella di norma fissa alla quale attenersi per correggere le cattive inclinazioni: *opus est, inquam, aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam prava non corriges*. Se, infatti, non si conoscono le proprie colpe non è possibile correggerle (ep. 20, 9: *qui peccare se nescit, corrigi non vult*). In entrambi i casi – sia che si attui la *recognitio sui* sia che ci si scelga un *testis imaginarius* – si realizza uno sdoppiamento tra colui che osserva e colui che agisce<sup>86</sup>; l'osservatore, poi, funziona come *alter ego* normativo, che prescrive le regole più adatte per un agire efficace. Il segreto dell'agire morale è di comportarsi sempre come se si avesse uno spettatore delle proprie azioni, e questo stabilisce un fondamento particolare alla moralità dell'azione: siamo lontanissimi da ogni formalismo etico di tipo kantiano, per il quale la ragione è autonomamente legislatrice, o dall'intuizionismo etico, per il quale un comportamento trae validità dal conformarsi ad un valore riconosciuto mediante un giudizio sintetico a priori, o da ogni tipo di utilitarismo, che giustifica un'azione in base al criterio della maggiore utilità collettiva; ma siamo anche lontani da una visione cristiana del peccato e della redenzione. In Seneca è presente la fiducia incrollabile nella bontà fondamentale della natura umana e nel potere della ragione: l'esempio (ma anche la coscienza, altro nome della ragione, e il *testis imaginarius*) funzionano come *stimolo* per la realizzazione del bene e consentono all'*animus* di ritrovare la scintilla nascosta. Un'azione è morale se si conforma ad un principio razionale che non è un principio individuale né una pura forma, una struttura impersonale e vuota di contenuti, ma piuttosto il risultato di una natura umana sostanzialmente uniforme nei diversi individui (sulla

<sup>86</sup> Si vedano, ad es., ep. 26, 4-5 (*ego certe... ita me observo et adloquor...*); ep. 83, 2 (*observabo me protinus et quod est utilissimum diem meum recognosciam*).

base della comune partecipazione al λόγος universale) e di un'esperienza condivisa tra diversi soggetti. L'etica non è, insomma, faccenda personale, ma il frutto di un continuo confronto con altri uomini e di una ricerca interpersonale. L'autonomia morale che si conquista attraverso l'imitazione di un modello e la conformità ad una regola esclude così ogni passività e l'esame di coscienza si rivela come l'esito estremo dell'interiorizzazione dell'*exemplum*: per questa via, il filosofo riconosce in se stesso e nel suo λόγος la fonte normativa dell'etica e il fondamento della *securitas* e della *tranquillitas animi*. Non per nulla l'*alter ego* che parla nella coscienza è definito *paedagogus*: persino nell'intimità più segreta e nella solitudine interiore la verità – meta suprema della vita – è l'esito di un silenzioso dialogo educativo e di una ricerca associata.