

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN  
CULTURE LETTERARIE E FILOLOGICHE

Ciclo 33

**Settore Concorsuale:** 10/D3 - LINGUA E LETTERATURA LATINA

**Settore Scientifico Disciplinare:** L-FIL-LET/04 - LINGUA E LETTERATURA LATINA

AD SUMMUM BONUM ITER: REVISIONE TESTUALE E COMMENTO DI  
SENECA, EPISTULAE MORALES AD LUCILIUM XLVIII, CXI.

**Presentata da:** Aureliana Mazzarella

**Coordinatore Dottorato**

Nicola Grandi

**Supervisore**

Francesco Citti

**Esame finale anno 2021**



## INDICE:

<i>Ad summum bonum iter.</i>	1
<b>1.</b> La dialettica nelle <i>Epistulae morales</i> .	4
<b>1.1</b> Le epistole dialettiche della cd. I serie.	5
<b>1.2</b> Le epistole dialettiche della cd. II serie.	10
<b>1.3</b> Le altre epistole dialettiche: la III (o IV) serie?	14
<b>2.</b> L'epistola 48.	18
<b>2.1</b> L'articolazione interna: cornice e <i>καίρος</i> epistolare.	18
<b>2.2</b> La polemica contro i <i>subtiles</i> .	24
<b>2.3</b> <i>Mus syllaba est</i> : un parasillologismo polemico e ridicolizzante.	25
<b>2.4</b> La <i>persuasio</i> .	30
<b>2.5</b> La <i>peroratio</i> finale.	32
<b>2.6</b> La struttura dell'epistola 48.	33
<b>2.7</b> Peculiarità stilistiche.	36
<b>2.8</b> Osservazioni testuali (epistola 48 e 111).	39
<b>3.</b> Epistola 48: testo, traduzione e commento	44

4. L'epistola 111	261
4.1 Il <i>καίρως</i> epistolare: una <i>quaestio</i> terminologica (e non solo).	263
4.2 Un prestito ciceroniano: <i>cavillatio</i> .	267
4.3 La <i>propositio</i> , ovvero l'enunciazione della tesi in forma di <i>pars destruens</i> : <i>cavillatio nihil proficit</i> (par. 2).	273
4.4 L' <i>argumentatio</i> della tesi: la metafora dell'altezza (par. 3).	274
4.5 La <i>pars construens</i> : l'elogio del <i>sapiens</i> (par. 4).	276
4.6 La <i>peroratio</i> finale (par. 5).	278
5. Epistola 111: testo, traduzione e commento	282
6. Appendice lessicale: alcune ricorrenze terminologiche di ambito dialettico nelle <i>Epistulae Morales</i> .	345
6.1 <i>Subtilitas</i> e <i>subtiles</i> .	345
6.2 Sofismi, sillogismi e sinonimi.	352
Bibliografia	361



## *Ad summum bonum iter.*

L'*iter ad summum bonum* (e le modalità paideutiche che lo connotano) costituisce uno dei temi fondamentali della ricerca filosofica senecana, un motivo che permea l'intero epistolario, l'opera che, forse più delle altre, accompagnò il filosofo fino alla tragica fine. Alla *fictio* epistolare Seneca affida la trascrizione dei diversi momenti di un percorso spirituale e filosofico, approntato per Lucilio ma pensato anche come un'eredità spirituale destinata ai posteri, una sorta di *imago philosophiae suae*, (parafrasando le ultime parole del filosofo in Tac. *ann.* 15, 62) che egli offre ai futuri lettori.

La presente tesi di dottorato affronta il tema dell'*iter ad summum bonum* attraverso l'analisi e il commento di due lettere dell'epistolario senecano, di argomento dialettico (la 48 e la 111), la prima concordemente inserita fra le cd. *Dialektikbriefe* della I serie, la seconda collocata nella parte finale del *corpus*, quando il motivo antidialettico perde *vis* polemica ma l'«impostazione dialettica» diviene sempre più pervasiva.

In questi testi ci si chiede se la dialettica possa condurre al *summum bonum*: tale è infatti il senso della domanda che Seneca pone a Lucilio al paragrafo 10 dell'*ep.* 48, piegando in forma interrogativa un celebre verso virgiliano (*sic itur ad astra?*).

La risposta, implicita nelle epistole che trattano di dialettica, non è univoca, né assoluta: si fonda sulla distinzione (evidenziata da Barnes 1997, 12-23) fra la dialettica in generale e la *nimia subtilitas* in particolare, segue l'evoluzione dell'apprendistato filosofico di Lucilio e si articola in *steps* diversi all'interno di un percorso che conduce dalle prime lettere a tema dialettico fino alle ultime lettere dell'epistolario (e addirittura proprio fino alla lettera 124, l'ultima del *corpus* tradito).

Nell'epistola 48, come in tutte le lettere del V libro, Seneca afferma che la dialettica non può portare al *summum bonum* quando è *nimia subtilitas*, mero esercizio tecnico-sillogistico basato su *ambiguitates* e inganni verbali, riservato agli apprendisti-filosofi o a *circulatores* (*ep.* 29, 7)<sup>1</sup> che si esibiscono in interminabili «logomachie filosofiche» (Degl'Innocenti Pierini 2020, 108). Senza dubbio tale *ars* costituisce, sì, un'attività seducente per coloro che la praticano (fra cui Lucilio) e di gran moda nell'età imperiale<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Laudizi 2003, 245; Degl'Innocenti Pierini 2020, 99 ricorda i vacui sofismi «utili a far passare il tempo libero a personaggi degradati assimilabili ai famigerati *Graeculi*».

<sup>2</sup> Barnes 1997, 14: «the preferred practice of the bright young things».

dove rappresenta il primo gradino della formazione del filosofo; essa può provocare, però, anche una perdita di tempo pericolosa per il *proficiens* quando ritarda il percorso verso la (vera) filosofia che è, per Seneca, una disciplina eminentemente etica: anzi, secondo il filosofo, la dialettica rischia di diventare addirittura nociva (*ep.* 48, 9: *Utinam tantum non prodessent! nocent*) poiché costituisce una pratica fuorviante dalla morale quando insegna, ad esempio, a dimostrare vero il discorso falso (come il Socrate ‘sofista’ aristofaneo) tramite ingannevoli ambiguità verbali. Di fronte a questa pericolosa prospettiva si giustifica la preoccupazione di Seneca per Lucilio – sottolineata dall’osservazione di *ep.* 45, 5 in cui si ricorda che già i padri stoici, i *magni viri*, avrebbero trovato risposta alle grandi questioni esistenziali se non si fossero soffermati troppo sui *supervacua*: *nam illi quoque non inventa sed quaerenda nobis reliquerunt, et invenissent forsitan necessaria nisi et supervacua quaesissent*.

Dunque, a cosa serve la dialettica? A distrarre il filosofo dallo studio eccessivo, come quando lo scultore stanco solleva i propri occhi dal faticoso lavoro (*ep.* 65, 16 ss.)? Ad affinare l’ingegno (*ep.* 45, 5: *multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosae disputationes quae acumen inritum exercent*) per controbattere adeguatamente le tesi avversarie nelle dispute filosofiche, senza cadere in ingannevoli tranelli? Ma se, per Seneca, il nucleo della filosofia è l’etica, ci chiediamo con Lucilio: *hoc quid ad mores?* (*ep.* 121, 1). Ebbene, sembra evidente che, alla fine dell’epistolario, la dialettica divenga uno strumento complementare all’etica (Tilg 2003, 136: «Dialektik als Materialfundus zur Erschließung moralphilosophischer Begrifflichkeit»), un mezzo attraverso il quale costruire un percorso etico in modo razionale e orientato al *prodesse*, quasi un *organon* funzionale ad una sorta di “utilitarismo logico” (Barnes 1997, 12-23; Tilg 2003, 138, n. 13), uno strumento al servizio della morale e indispensabile per l’etica stessa. Infatti, se nella prima delle epistole dialettiche, la 45, Seneca invita Lucilio soltanto a salutare la dialettica dalla soglia (*ep.* 45, 6: *nec ego nego prospicienda ista, sed prospicienda tantum et a limine salutanda*), nella lettera 124 egli si rivolge all’allievo come a colui che, dopo aver superato la passione eccessiva per la *nimia subtilitas*, si concentra sul proprio *profectus* morale e usa proficuamente la dialettica, accantonando quanto vi è di vuoto e sterile in questa branca della logica (*ep.* 124, 1: *tunc tantum offenderis ubi summa subtilitate nihil agitur*). La dialettica, dunque, da fine diventa *medium* per la conquista del *summum bonum*. In questo percorso condiviso fra allievo e maestro si collocano le

*Dialektikbriefe*, che di tale *iter* segnano e conservano i diversi momenti, con tutti i ripensamenti, deviazioni e ritorni che lo contraddistinguono. Di questa progressione filosofico-dialettica il presente lavoro ‘fotografa’ due momenti significativi, con l’analisi e il commento delle epistole 48 e 111, e cerca di inserire coerentemente le due lettere nell’evoluzione del percorso.

## 1. La dialettica nelle *Epistulae morales*.

Le lettere 48 e 111, comprese, l'una, nel V libro (*epp.* 42-52)<sup>3</sup>, l'altra nel XIX libro (*epp.* 110-117) delle *Epistulae morales ad Lucilium*, appartengono alle cosiddette 'epistole dialettiche', 'piccoli cicli di testi'<sup>4</sup> sulla dialettica che, più esattamente, potrebbero definirsi antidialettici in quanto contestano (per l'*egestas temporis* che caratterizza la vita umana) lo studio eccessivo e l'utilizzo sconsiderato della *nimia subtilitas*, cioè della dialettica sillogistica fine a se stessa, non mirata al *profectus* etico – argomento, quest'ultimo, particolarmente caro al filosofo<sup>5</sup>.

Il tema della dialettica (ampiamente studiato nello Stoicismo, di cui diventa un elemento distintivo)<sup>6</sup> non è mai presentato da Seneca in modo organico e completo<sup>7</sup>: nell'epistolario viene affrontato in vari *loci* con modalità diverse che vanno dal semplice riferimento terminologico, alla discussione sull'inutile e nociva pratica di sillogismi dialettici<sup>8</sup> – finalizzati al *lusus/oblectamentum* (ep. 65, 16) o al mero affinamento intellettuale (ep. 45, 5: *acumen inritum*) –, all'esemplificazione parodica di sofismi, alla contestazione di noti

---

<sup>3</sup> Sulla tradizionale divisione in 20 libri cf. *infra* "Osservazioni testuali", 42 s.

<sup>4</sup> Cermatori 2014, 162, n. 11; Cancik 1967; sia per l'argomento trattato che per le riflessioni nate dall'analisi del testo, anche l'epistola 111 può essere coerentemente inserita fra le epistole dialettiche dell'ultima parte del *corpus*.

<sup>5</sup> La *subtilitas* di per sé è raccomandata da Seneca (*ep.* 95, 61), la *nimia subtilitas* è severamente criticata soprattutto nelle epistole dialettiche della I serie: Barnes 1997, 14 e n. 11: «the texts (...) do not suggest that he was attacking logic itself. Rather, they seem to indicate a different and a far more specific target: the study of logical puzzles»; cf. Scarpat, 1965, 171 ss. Per il ruolo della dialettica nella filosofia stoica, cf. Diog. Laert. 7, 41 ss., in part. 7, 45; per la teoria dei sillogismi a cui si riconosce il merito di insegnare il metodo dimostrativo, cioè ad evitare di costruire inferenze sbagliate che abbiano conseguenze negative sul piano etico: Cooper 2004, 316; Zechel 1966, 51; Long 1971, 105 ss.; Long 1986, 111; 121 ss.

<sup>6</sup> La dialettica e il procedimento sillogistico nella sua intrinseca essenzialità e stringatezza (*brevitas*) diventano il corrispettivo dello stile stoico caratterizzato da estrema concisione (laconismo), spinta a volte fino all'oscurità: cf. Moretti 1995, 52 ss.

<sup>7</sup> Le *Epistulae morales*, sottolinea Dietsche 2014, 152, n. 1, polemizzando con Hachman 1994, 14, seguono sì il *curriculum* filosofico di Lucilio e lo supportano, ma non sono un '*cursus philosophicus*'; sono pertanto caratterizzate da asistematicità; anche Hadot 1969, 54 ss. sembra considerare le *Epistulae* come un libro di testo ma sostiene che debba esserci stato un *curriculum* filosofico al di fuori di esse. Wildberger 2006b, 82 parla della dialettica inserita nel *curriculum* filosofico come "*organon*" dell'etica, per cui cf. Tilg 2003, 141.

<sup>8</sup> Per l'ostilità senecana cf. Scarpat 1970, 171 ss.: Seneca si scaglia contro l'uso improprio della disciplina e quindi contro l'eccesso.

sillogismi stoici, all'utilizzo ampio e consapevole della dialettica per dimostrazioni filosofiche<sup>9</sup>: modalità diverse<sup>10</sup>, dunque, che hanno indotto gli studiosi a parlare di un atteggiamento contraddittorio o quanto meno ambiguo da parte di Seneca che, se da un lato critica aspramente l'uso della dialettica, dall'altro ne conosce e utilizza i procedimenti<sup>11</sup>.

## 1.1 Le epistole dialettiche della cd. I serie.

Il rapporto di Seneca con la dialettica è stato analizzato da H. Cancik (1967, 35 ss.) che, sulla base dell'assunto della *factio* letteraria da cui nascerebbe l'epistolario, suggerì un ordinamento delle lettere dialettiche in due serie di *Dialektikbriefe*. Secondo Cancik appartengono alla I serie le epistole 45, 48 e 49, tutte inserite nel V libro<sup>12</sup> e caratterizzate dalla presenza di un attacco frontale alla dialettica, dall'ironia come mezzo di

---

<sup>9</sup> Per la trattazione della dialettica e dei sillogismi dialettici al di fuori dell'epistolario e specificamente nel *De beneficiis*, cf. Griffin 2013, 135.

<sup>10</sup> Le lettere dialettiche sono caratterizzate da un procedimento asistemico nella trattazione della materia, com'è comune nell'epistolario, *dialogus in absentia*, a cui fa riscontro il tono colloquiale del *sermo*.

<sup>11</sup> Hamacher 2006, 16-17 sottolinea come la pratica della dialettica nello Stoicismo nascerebbe dall'esigenza apologetica di controbattere agli attacchi dei nuovi Accademici, e di Arcesilao in particolare, tramite una "scienza dell'argomentazione corretta" che insegnasse a formulare le proprie tesi e a confutare efficacemente le tesi avversarie; in questa prospettiva Crisippo fu il primo a sviluppare una logica proposizionale utilizzando la metodologia dei Megarici. Nello Stoicismo la dialettica è inserita, con la retorica, all'interno della logica secondo quella tripartizione fra fisica, etica e logica (Diog. Laert. 7, 39; Sen. *ep.* 89, 9) istituita da Zenone di Cizio e ribadita da Crisippo, con diversa correlazione fra le parti (per cui cf. Diog. Laert. 7, 40: la logica sarebbe assimilata alle ossa e ai nervi, l'etica alla carne e la fisica all'anima). A partire da Crisippo, inoltre, la logica si dividerebbe a sua volta in retorica e dialettica (cf. Sen. *ep.* 89, 17), quest'ultima articolata poi nella teoria dei significanti e dei significati (Hamacher 2006, 16 n. 24).

<sup>12</sup> Le lettere del V libro sono relativamente brevi; sono più lunghe alcune epistole della parte finale della raccolta, quelle più dottrinali, con il passaggio dalla parenesi alla teoresi: cf. Citti 2015, 85, 1; Mazzoli 1989, 1860-1863, Wildberger 2014, 450 s.; Setaioli 2014, in part. 197-199; Dietsche 2014, 267, con grafico riassuntivo della lunghezza delle lettere.

contestazione antidialettica<sup>13</sup>, dalla *reductio ad absurdum* del ragionamento dialettico e dalla strategia paideutica rimprovero-correzione-parenesi; tali lettere sono accomunate da indiscutibili analogie strutturali<sup>14</sup> e tematiche, cioè dalla rapida trattazione – su richiesta di Lucilio – di sofismi e sillogismi, ben noti nei repertori stoici<sup>15</sup> e oggetto di sfibranti discussioni all'interno della scuola<sup>16</sup> o creati *ad hoc* dal filosofo per criticare gli errori propri della pratica e insiti, non tanto nel procedimento logico *stricto sensu*, ma nell'ambiguità delle *praemissae* sillogistiche che porterebbero poi a false *conclusiones* (Tilg 2003, 135; Wildberger 2006, 147)<sup>17</sup>: fra questi sofismi viene ricordato il sillogismo del 'Cornuto' in *ep.* 45, 8 (*ceterum interrogatus an cornua habet*) e in *ep.* 49, 8 (*quod non perdidisti habes; cornua autem non perdidisti; cornua ergo habes*) o quello dello *Pseudomenos*, in *ep.* 45, 10 (*Quid me detines in eo quem tu ipse pseudomenon appellas, de quo tantum librorum compositum est?*)<sup>18</sup>. Delle cd. *Dialektikbriefe* della I serie sono

---

<sup>13</sup> Cf. Wilcox 2008, 464-475; Papaioannou 2020, 109: «irony in moral philosophy is particularly suited to Stoicism, which typically dealt in paradoxes as a mode of communicating ideas (...). Verbal irony implies an ironist who intentionally creates the irony, while situational irony is 'a condition of affairs' that is understood by a third party to be ironic». Confermerebbe l'interpretazione di Cancik sull'ironia la menzione dell'ironia nella rilettura personale che l'abate Wibaldo di Stavelot fa delle epistole 48 e 49 senecane nella lettera 142 (J 167) a Manegold di Padeborn (cf. Meyers 2008). Graver 2020, 254 ss. sottolinea il debito di Seneca con la satira oraziana e con l'umorismo proprio dell'invettiva romana e ne evidenzia la presenza nelle lettere dialettiche della I serie: «a more challenging case of Seneca's satirical aggression spans a whole series of letters in Book 5 of the *Epistulae morales*».

<sup>14</sup> Berno 2020, 142 s. rileva come «the three letters have a sort of thematic unity, in which Epistle 49 represents the final stage of Seneca's considerations» e ne attribuisce il carattere antidialettico ad Aristone di Chio; cf. Armisen Marchetti 2009; Cancik 1967, 35 ss.

<sup>15</sup> La rapida menzione da parte di Seneca di tali sillogismi presuppone una conoscenza della dialettica da parte di Lucilio che, nel suo apprendistato, aveva già acquisito una formazione di base sull'argomento: cf. Dietsche 2014, 152.

<sup>16</sup> Moretti 1995, 140 ss.

<sup>17</sup> Wildberger 2006, 142 ss. (con note) rileva come l'errore insito nelle *praemissae* sia una distorsione della verità e che l'ἀμφιβολία metalinguistica influisca sulla validità delle inferenze che ne derivano: la critica non è al procedimento dialettico, ma al rapporto di questa con l'etica; la dialettica non serve a risolvere inutili sofismi, ma a distinguere il vero dal falso, a mostrare il *clarum lumen veritatis*.

<sup>18</sup> Per i sofismi: Diog. Laert. 7, 44; cf. Wildberger 2006, 141 ss.; Barnes 1997, 12 ss.; 75 s., n. 209 ss. Per il sofisma del Mentitore cf. Cic. *ac.* 2, 30, 96: *si dicis te mentiris, verum dicis, mentiris igitur. Haec Chrisippea sunt ne ab ipso quidem dissoluta*; per il sillogismo del Cornuto attribuito a Ebulide di Samo, della scuola megarica: Diog. Laert. 2, 108; 7, 187: εἴ τι οὐκ ἀπεβάλες, τοῦτο ἔχεις κέρατα δὲ οὐκ ἀπεβάλες.

inoltre da segnalare l'estensione simile (13 paragrafi dell'epistola 45; 12 paragrafi dell'epistola 48 e 49), le analogie strutturali (parte aneddotica, parte argomentativa, *peroratio*, in una sorta di tripartizione dell'epistola) e un sistema di rimandi. Sullo sfondo della distinzione fra *necessaria* e *supervacua*<sup>19</sup>, (gli uni da coltivare, gli altri da evitare nell'*egestas temporis*<sup>20</sup> che caratterizza la vita umana), si strutturano importanti, ricorrenti *Leitmotive*: la dialettica sillogistica costituisce un'arte caratterizzata da deprecabile *nimia subtilitas*<sup>21</sup> che riduce la filosofia ad abile gioco di parole connotato da *vafritia* e *calliditas*<sup>22</sup>, un *lusus*<sup>23</sup> puerile e di nessun valore<sup>24</sup>, spesso basato su *ambiguitates* semantiche<sup>25</sup>. Tale *subtilitas* rappresenta dunque una vera e propria *dementia*<sup>26</sup> per chi segue l'*iter ad sapientiam*; ad essa Seneca contrappone la *simplicitas*<sup>27</sup> come strumento per esporre la *veritas* della filosofia.

Il discorso epistolare si snoda in un *continuum* intertestuale connotato da collegamenti terminologici e semantici, che caratterizzano le epistole del V libro, di cui l'epistola 49 viene a costituire l'ultimo *step*<sup>28</sup>: ad esempio, l'epistola 48 richiama e approfondisce, oltre

---

κέρατα ἄρα ἔχεις. Gellio 18, 2, 9 ricorda l'uso di sofismi come *divertissements* in età imperiale, per cui cf. Moretti 1995, 140 ss.

<sup>19</sup> Cf. *ep.* 45, 4; 10: *necessaria/supervacua*; 45, 11: *necessarium, necessaria*; 45, 12: *supervacua*; *ep.* 48, 9: *necessarium, supervacuum*; 48, 12: *necessariis, supervacua*; *ep.* 49, 5: *necessaria/supervacua*.

<sup>20</sup> Cf. *ep.* 45, 5: *multum temporis*; 45, 12: *magno temporis impendio*; *ep.* 48, 12: *temporis egestate*; *ep.* 49, 3-4: *angusto; brevitatem; velox tempus*; *ep.* 49, 9: *non vaco*; 49, 10: *angustias temporis*.

<sup>21</sup> Cf. *ep.* 45, 8: *subtilissima collectione*; 45, 13: *dialecticis nimium subtilibus*; *ep.* 48, 4: *istis subtilibus*; *ep.* 49, 6: *subtilius*.

<sup>22</sup> Cf. *ep.* 48, 5: *interrogationes vaferrimas*; *ep.* 49, 7: *vafritiam meam*; 49, 12: *subdola ista calliditas*.

<sup>23</sup> Cf. *ep.* 48, 5: *ludimus*; 48, 8: *lusoria ista*; 45, 8: *praestigatorum acetabula et calculi; lusum*.

<sup>24</sup> Cf. *ep.* 48, 7: *pueriles ineptias*; *ep.* 49, 5: *tristius inepti*; 49, 9: *ad istas ineptias*.

<sup>25</sup> Cf. *ep.* 45, 5 *ambiguam significationem*; 45, 6: *vocum similitudines*; *ep.* 48, 4: *verba distorques*.

<sup>26</sup> Cf. *ep.* 48, 12: *quae dementia*; *ep.* 49, 8-9: *demens*; 49, 8: *deliratio*.

<sup>27</sup> Cf. *ep.* 48, 12: *aperta, simplicia*; *ep.* 49, 12: *simplex oratio*.

<sup>28</sup> Berno 2020, 142. In generale per il procedimento comune nell'epistolario cf. Mazzoli 1989, 1863; Id.1991: il tessuto coesivo è costituito anche dalla presenza di continuità fra *explicit* ed *incipit* di lettere

al tema dialettico, anche quello dell'amicizia (48, 2 ss.), già accennato in *ep.* 45, 6 s. come esempio di *ambiguitates* verbali (*quid mihi vocum similitudines distinguis...? Res fallunt: illas discerne... Adulatio quam similis est amicitiae*; cf. *ep.* 48, 4) per essere poi ripreso nella lettera 49, 1, dove l'affetto per l'amico è inserito nel *kairòs* iniziale (la visita a Pompei)<sup>29</sup>: gli argomenti trattati nelle epistole 45 e 48 risultano dunque conclusi nell'epistola 49. Fra l'altro, in *ep.* 45, 13, Seneca inserisce un pretestuoso riferimento all'eccessiva lunghezza della lettera, espediente che gli consente di rinviare la trattazione della dialettica ad altra missiva<sup>30</sup>, che può essere verosimilmente identificata con la 48. Sulla base di queste corrispondenze e rimandi, è possibile, dunque, leggere le epistole dialettiche del V libro in maniera sequenziale, in chiave intertestuale e in progressione contenutistica.

---

successive, di rinvii e richiami (cf. *ep.* 45, 13, con riferimento alla lunghezza della lettera: *in alium diem hanc litem cum dialecticis differam*, ripreso in 48, 1: *ad epistulam... tam longam... postea rescribam*). Albertini 1923, 244 ss. parla di costruzione per associazione di idee.

<sup>29</sup> Se si considera la scansione in libri, sarà possibile individuare una sorta di disegno complessivo all'interno del V libro delle epistole (di cui fanno parte la I serie di *Dialektikbriefe*). Sostanzialmente le epistole 45-49 costituiscono un nucleo narrativo antidialettico. L'epistola 47 è una parentesi sulla schiavitù, mentre la serie è conclusa dalla lettera 49 che introduce anche nuovi temi. Nella lettera 45 Lucilio si lamenta della mancanza di libri in Sicilia; Seneca ne promette l'invio, anche di propri, precisando che alcune verità sono per lui ancora da ricercare; molti filosofi infatti si sono dedicati alla dialettica sillogistica perdendo tempo prezioso e non hanno risolto i grandi problemi esistenziali; vi è la condanna dei sofismi, ragionamenti falsi che agli inesperti possono sembrare veri. Solo i saggi possono riconoscere il vero dal falso e da qui nasce l'esortazione a non perdere tempo con i sillogismi ma a dedicarsi ai veri beni della filosofia. Nella lettera 46 il discorso ritorna sul modo corretto di approntare la trattazione di un tema: Lucilio ha inviato un libro a Seneca, che lo ha molto apprezzato; l'argomento tocca indirettamente la dialettica perché tratta di come debbano essere scritti i testi paideutici. L'epistola 47 si correla con la 44 (sulla comune origine divina) per il tema della schiavitù, determinata solo dalla sorte, e dell'animo nobile, che è il solo a rendere veramente liberi. Nella 48 il tema dell'amicizia e della dialettica si intrecciano concludendosi nell'esortazione a evitare i sillogismi e concentrarsi sulla virtù: sostanzialmente viene qui data (come nell'epistola successiva) un'esemplificazione di futili problemi dialettici riconducibili alla scuola stoica e criticati nell'epistola 45. Nella lettera 49 iniziando da un viaggio in Campania, terra di Lucilio, si passa al tema della nostalgia e del tempo da non perdere in inutili studi dialettici.

<sup>30</sup> Dietsche 2014, 266 nota che la lettera 45 non è più lunga di altre lettere (cf. lo schema a p. 267). In *ep.* 45, 13: *sed ne epistulae modum excedam, quae non debet sinistram manum legentis implere, in alium diem hanc litem cum dialecticis differam nimium subtilibus et hoc solum curantibus non et hoc*, fra l'altro, si accenna alla concezione senecana della dialettica, un'arte che deve essere praticata in supporto all'etica, ma non in modo esclusivo (*solum*), bensì insieme alle altre branche della filosofia (*et hoc*).

Fra i *sophismata* presenti in questo I gruppo di *Dialektikbriefe*, il sillogismo del *mus* dell'epistola 48, 6 costituisce un *unicum*: è un *artificium* costruito a tavolino da Seneca<sup>31</sup> su un'*ambiguitas* metalinguistica mediante l'utilizzo di soggetti di ascendenza diatribica e intrecciando, a fini polemicici, la riscrittura parodica al contesto parenetico. Questo sillogismo serve a dimostrare l'inutilità della dialettica, anzi la sua pericolosità, in quanto ne esemplifica la capacità di rendere vero il discorso falso: essa, dunque, educa all'inganno verbale e non assolve a nessun ruolo positivo nell'*iter ad summum bonum*, cioè non insegna a smascherare le ambiguità<sup>32</sup>, a distinguere il vero dal falso e a raggiungere la verità. In relazione alle *Dialektikbriefe* del I gruppo bisogna sottolineare come Seneca critichi la *nimia subtilitas*, cioè l'uso improprio della dialettica e non la dialettica in generale: bersaglio polemico sono i giochi dialettici, spesso futili e ingannevoli, costituiti da lunghe catene di argomentazioni<sup>33</sup>, e non la dialettica applicata a supportare la dimostrazione etica. Queste lettere, sottolinea Leeman (1953, 312, n. 2), ci aiutano a capire quale fosse l'atteggiamento originario di Seneca nei confronti della dialettica: innanzitutto, a causa della presenza di rapide citazioni o allusioni (oscuere per i più), si presuppone da parte di Lucilio la conoscenza preliminare di sillogismi noti dai repertori; questo significa che le lettere dovevano essere un testo che seguiva e supportava il *curriculum* filosofico dell'amico, mediante una trattazione asistemica e fatta su esplicita richiesta di Lucilio stesso (Dietsche 2014, 61 s.)<sup>34</sup>. Le lettere della I serie

---

<sup>31</sup> Per l'inserimento (discutibile) del parasillogismo del "Mus" nel gruppo degli altri sillogismi, attribuiti ai Megarici e utilizzati anche dagli Stoici, cf. Graver 2020, 256, n. 25 s.

<sup>32</sup> Sul ruolo rilevante riconosciuto alla logica nell'opera di eliminazione delle ambiguità pone l'accento Chaumartin 1997, 145-156.

<sup>33</sup> Barnes 1997, 17; lo studioso sottolinea anche che la critica senecana si appunta anche sulle catene sillogistiche applicate all'etica e alla metafisica secondo un gioco superficiale ed ingannevole; cf. anche Inwood 2007, 218 ss. che individua queste catene di argomentazioni nella lettera 87. Degl'Innocenti Pierini 2020, 108, parla di «interminabili logomachie filosofiche» che derivano da tali catene deduttive, innescando conseguenze paradossali.

<sup>34</sup> Hachmann 1996, 14 vede un *cursus philosophicus* rappresentato dalle *Epistulae* e teorizza con Maurach 1970, 177-9 un sistema nascosto «verdeckte Systematik», «Hauptcurriculum» all'interno delle lettere; contro questa tesi di Hachmann, Wildberger 2006b, 82 (che parla, con Barnes, di '*organon*' per la dialettica) ed Hadot 1969, n. 54 che sembra considerare le lettere un libro di testo al di fuori del quale doveva esserci però un *curriculum* filosofico; cf. anche Dietsche 2014, 152, n.1.

dialettica diventano, dunque, il luogo dell'attacco senecano contro gli aspetti fuorvianti della logica sillogistica – intesa come inganno verbale<sup>35</sup> e come pericolosa minaccia alla verità<sup>36</sup>–, finalizzato ad indirizzare eticamente l'*iter* filosofico dell'allievo.

## 1.2 Le epistole dialettiche della cd. II serie.

Dalle *Dialektikbriefe* della I serie, collocate nel V libro delle lettere, Cancik 1967, 35 ss. distingue quelle della cd. II serie (*epp.* 82, 83, appartenenti al X libro; *epp.* 85, 87, di collocazione incerta)<sup>37</sup> sulla base della ricorrenza di comuni modalità di procedimento antidialettico: la distinzione più importante fra una prima serie e una seconda serie di *Dialektikbriefe* nasce dal fatto che oggetto della trattazione senecana non sono più le ambiguità linguistiche tra significato e significante (come il caso di *mus e syllaba* in *ep.* 48) né la ridicolizzazione di famosi sofismi stoici (come quello del Cornuto o del Mentitore, che nulla hanno a che fare con la morale), ma argomenti di carattere etico insiti nei sillogismi stessi: la morte gloriosa, l'ubriachezza (tema che acquista valore etico e quindi postula la necessità di un comportamento moderato), il bene, la saggezza, la felicità, il male, il dolore, la povertà. A proposito di queste lettere Hamacher (2006, 23-27; 31-36) parla proprio di «Briefen über ethische Syllogismen», sottolineando l'evoluzione del pensiero di Seneca fra epistole della I e della II serie: Seneca dunque sta riorientando la dialettica a fini morali, cioè verso il *prodesse*, e mostra un atteggiamento più serio e impegnato. Le quattro lettere, però, per quanto collegate dall'utilizzo del

---

<sup>35</sup> La logica, come terza parte della filosofia, oltre etica e fisica (*ep.* 89, 9: *philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem*), è costituita da retorica e dialettica: cf. *ep.* 89, 9: *tertia* (scil. *pars philosophiae*) *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subreant*, e ha come scopo precipuo distinguere il vero dal falso, per cui cf. *Cic. fin.* 3, 72: *quod habeat rationem ne cui falso adsentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur, eaque quae de bonis et malis didicerimus ut tenere tue-rique possimus*.

<sup>36</sup> La dialettica come luogo degli inganni linguistici era tema di accusa ricorrente: cf. Moretti 1995, 120 ss.; Allegri 2004, 91, n. 252; i *verborum praestigia* di Cicerone *fin.* 4, 74 o la *Dialectica* come fattucchiera in Marziano Capella 4, 331.

<sup>37</sup> Sull'assenza di suddivisione fra i libri XI e XIV delle epistole cf. Edwards 2019, 4 e *infra* Osservazioni testuali.

sillogismo a sfondo etico, presentano peculiarità che suggerirebbero una suddivisione differente rispetto a quella proposta da Cancik: l'accorpamento delle lettere in un'unica serie è stato ritenuto impreciso, se non addirittura fuorviante già da alcuni studiosi («Im Übrigen ist Canciks Gruppierung in zwei "Dialektikserie" ohnehin etwas irreführend», Tilg 2003, 138, n. 10) che, partendo da alcune osservazioni di Leeman 1953<sup>38</sup>, hanno preferito inquadrare tali epistole in due serie distinte<sup>39</sup>, formate ognuna da due coppie di lettere, cioè una II serie composta dalle epistole 82 e 83 (di 24 e 27 paragrafi rispettivamente), e una III serie composta dalle epistole 85 e 87<sup>40</sup>. In effetti, le epistole 82 e 83 non solo rifiutano la dimostrazione dialettica e espongono errori e ambiguità dei sillogismi con modalità diverse rispetto alle contestazioni antisillogistiche delle I serie di *Dialektikbriefe* (la *reductio ad absurdum* e l'ironia: Cancik 1967, 35; Tilg 2003, 138, n. 12; Hamacher 2006), ma la scelta di ricorrere all'*evidentia*, ἐνάργεια (Quint. *inst.* 6, 2, 32) e ad *exempla* storici articolati in ampie dimostrazioni (che si svolgono per un'estensione di 14 paragrafi, nella prima lettera, e di 16 nella seconda)<sup>41</sup>, le differenziano in maniera netta anche rispetto alle lettere 85 e 87.

---

<sup>38</sup>Leeman 1953, 312-313 sostiene che «the dialectical discussions in *epp.* 82 and 83, with their 'corrections' by Seneca himself, mark the first, wholly negative attitude of Seneca towards dialectics. Shortly after this, Lucilius' request in *ep.* 85 to treat dialectical questions connected with ethics and Seneca's agreement to do so show that Seneca has realized that a treatment of them in his work on ethics is inevitable. [...] In *ep.* 102, Seneca is seen to consider it an established tradition that the same problem is treated both in an 'ethical' and in a dialectical way. Nevertheless, he occasionally expresses distrust and scepticism in regard to dialectics up to letter 117. In *epp.* 121 and 124, at last, he acknowledges the value, though limited and relative, of the non ethical part of ethic».

<sup>39</sup>Tilg 2003, 138 rileva una discrepanza nella classificazione di Cancik e ritiene fuorviante l'ordinamento proposto dalla studiosa; sulla suddivisione di Cancik mostra riserve anche Allegri 2004, 76, che sottolinea soprattutto il collegamento fra *ep.* 85 e 87 con gli evidenti richiami verbali e la prosecuzione della 85 nella 87; Armisen Marchetti 2009 evidenzia, invece, le affinità fra le lettere 82 e 83; cf. anche Inwood 2007.

<sup>40</sup>Mi sembra interessante segnalare come Tilg 2003, 142 n. 26 individui un filo rosso fra le epistole 85-88 costituito dalla implicita affermazione che la dialettica è un lusso che non ci si dovrebbe permettere: fra le epistole 85 e 87 è posta la lettera 86, espressamente dedicata alla critica del lusso, mentre l'epistola 88 tratta delle arti liberali e della dialettica come un lusso superfluo (cf. Stuckelberger 1965).

<sup>41</sup>Il rapporto di Seneca con la dialettica è conflittuale: in *ep.* 82, 8 egli dice di ridere delle *cavillationes* pur non riuscendo ad evitarle (*libet enim, Lucili virorum optime, ridere ineptias graecas quas nondum, quamvis mirer, excussi*); sebbene trovi ridicoli i sillogismi non è capace di allontanarli dalla propria mente (Leeman 1953, 308). Per la trattazione dei sillogismi di *epp.* 83 e 85, cf. Armisen Marchetti 2009, 176 ss.

Sostanzialmente nelle prime due lettere ‘gemelle’ l’attacco alla dialettica avviene con mezzi non dialettici, come afferma esplicitamente Seneca in *ep.* 82, 19 (*ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veteranosissimi nodos*)<sup>42</sup>, che esemplifica anche il trattamento più corretto delle diverse *quaestiones*: infatti nella lettera 82, bollando come *ineptiae* i sofismi stoici (per i quali Zenone era famoso), egli discute il sillogismo sulla *mors gloriosa* di *ep.* 82, 9 (giocato su un’ambiguità lessicale o, meglio, su una forzatura semantica: *mors* = *mors fortis*) e ne dimostra la fallacia, prima con un’esauriente argomentazione, poi evocando gli *exempla* di Catone, di Bruto, dei Fabi e degli Spartani nella II guerra persiana; si concentra in seguito sui discorsi di Leonida alle Termopili e del *dux romanus* Q. Cecidio, nella prima guerra punica<sup>43</sup>. Anche nell’epistola 83, per il sillogismo zenoniano dell’*ebrius* (*ep.* 83, 9 *ebrio secretum nemo sermonem committit*), sillogismo ugualmente correlato ad un’*ambiguitas* linguistica (lo scarto semantico fra i termini *ebrius* ed *ebriosus*), Seneca fa ricorso agli *exempla* di Tullio Cimbro, L. Pisone e Cosso e, dopo essersi soffermato sulla sintomatologia dell’ubriachezza<sup>44</sup>, esemplifica i deleteri effetti di quel vizio ricorrendo alla *narratio* dell’uccisione di Clito (con accenno *in explicit* alla vicenda di M. Antonio). In questa coppia di lettere, anche se la visione della dialettica è ancora negativa perché Seneca ne rifiuta le false conclusioni e gli errori (Leeman 1953, 312), il filosofo propone un’alternativa alla dimostrazione dialettica: a comprovare la veridicità dei principi etici discussi ritiene infatti più utili gli *exempla* storici.

Nelle lettere 85 e 87<sup>45</sup>, invece, Seneca ragiona per la prima volta in termini dialettici<sup>46</sup>, in apparente contraddizione con le note affermazioni andialettiche presenti nella sua opera

---

<sup>42</sup> Cf. Leeman 1953, 307.

<sup>43</sup> Armisen Marchetti 2009, 179 ss. n. 64-74; Hamacher 2006.

<sup>44</sup> *Ep.* 83, 18: *Dic quam turpe sit plus sibi ingerere quam capiat et stomachi sui non nosse mensuram, quam multa ebrii faciant quibus sobrii erubescant.* Cf. Armisen Marchetti 2009, 176 ss.

<sup>45</sup> Per le epistole 85 e 87, cf. Marino 2005 e Allegri 2004.

<sup>46</sup> Per un commento alle due lettere: Cancik 1967, 38 ss.; Barnes 1997, 15-18; Allegri 2004; Cooper 2004, 320 s.; Marino 2005; Inwood 2007, 218 ss.

e in particolare nelle epistole<sup>47</sup>: nelle due lettere – che si presentano identiche per struttura e lunghezza (41 paragrafi ciascuna)<sup>48</sup> – egli propone alcuni noti sillogismi stoici (paradossi a sfondo etico) e ne riorienta con maggiore forza argomentativa la discussione in termini dialettici. Il filosofo segna così uno stacco evidente rispetto alle lettere 82 e 83, stacco forse connesso con la lacuna presente fra i libri XI e XIV dell'Epistolario (Tilg 2003, 141, n. 22; Edwards 2019, 4), cioè fra le lettere 84 e 89, e che comporta la collocazione incerta delle due epistole 85 e 87 all'interno dei libri XI-XIII: è possibile che si siano perse alcune lettere in cui la trattazione della dialettica presentava un'ulteriore evoluzione (cf. Tilg *loc. cit.*). Nell'epistola 85, su esplicita richiesta di Lucilio (§1), Seneca espone tre sillogismi stoici (§§ 85, 2; 24 e 30)<sup>49</sup> e li tratta utilizzando metodi argomentativi e didattico-espositivi di matrice platonico-aristotelica, improntati a un forte rigore di dimostrazione razionale (Marino 2005, 38): la procedura è finalizzata a perseguire canoni di correttezza per raggiungere la verità, secondo quei principi elaborati da Aristotele e utilizzati in particolare da Teofrasto e Crisippo<sup>50</sup>. Tale rigoroso procedimento sillogistico di dimostrazione dialettica, illustrato a Lucilio, si affianca all'insegnamento etico presente nelle epistole in generale, l'*askesis* viene indirizzata alla disciplina e all'autodisciplina morale, secondo quella corrispondenza *oratio* e *vita* tanto auspicata dal maestro (*ep. 75, 4: concordet sermo cum vita*). Anche nell'epistola 87, in cui si discute di altri quattro sillogismi stoici (le ricchezze e i *fortuita* non sono dei beni)<sup>51</sup>, la *persuasio* avviene utilizzando il ragionamento sillogistico nell'*argumentatio*<sup>52</sup> pur

---

<sup>47</sup> Armisen Marchetti 2009, 165, n. 5-6 rileva che non c'è antagonismo fra dialettica (logica) e morale, essendo entrambe parte di un unico *corpus*, quello della filosofia (*ep. 89, 9*). Cf. Diog. Laert. 7, 39 ss.; Cic. *fin.* 4, 4; Wildberger 2006, 133-136 e n. 681 ss.; 355 s. con quadro comparativo delle fonti antiche.

<sup>48</sup> Affinità di lunghezza e struttura sono rintracciabili rispettivamente fra le lettere 45, 48, 49 e fra le lettere 85, 87.

<sup>49</sup> I sillogismi sono di scuola stoica (*quae a nostris dicuntur*, 85, 1), cioè sono sillogismi zenoniani di cui è fonte Posidonio: cf. Setaioli 1988, 301-303.

<sup>50</sup> *SVF* II 235 = Diog. Laert. 7, 45; Aristot. *anal. pr.* 24a-28; 42a 31; *EN* 1144a 31.

<sup>51</sup> Si tratta di discussioni su concezioni dogmatiche stoiche che confutano le obiezioni peripatetiche: cf. Allegri 2004.

<sup>52</sup> Cf. Allegri 2004, 75 che rileva anche come i quattro sillogismi proposti concorderebbero con modalità di trattazione che Seneca esporrà e sosterrà in *ep. 94, 49*.

all'interno di una contestazione caratterizzata da modalità pragmatiche e situazionali (*ep.* 87, 41: *haec satius est suadere et expugnare adfectus, non circumscribere. Si possumus, fortius loquamur; si minus, apertius*)<sup>53</sup>: la sezione dialettica della lettera parte da un'esperienza personale per introdurre i sillogismi stoici come *exemplum* morale dell'assunto che la virtù è l'unico bene in opposizione ai beni esteriori<sup>54</sup>. Sulla base di tutte queste osservazioni, l'accorpamento (teorizzato dalla Cancik) delle epistole 82-83 e 85-87 in un'unica II serie di *Dialektikbriefe* potrebbe essere più correttamente riveduto in una suddivisione delle epistole in una II (82-83) e III serie (85-87) di *Dialektikbriefe*, come suggerito da Tilg (2003, 138, n. 10).

### 1.3 Le altre epistole dialettiche: la III (o IV) serie?

Alla luce di quanto si è detto, si può coerentemente ipotizzare l'esistenza di un'ultima serie di epistole dialettiche (distinte dalla I serie e dalla II serie di *Dialektikbriefe* di Cancik)<sup>55</sup>, collocate nella seconda parte del *corpus*, serie in cui il tema dialettico risulta pervasivo poiché, come Seneca spiega nell'epistola 102, 4 (*moralibus rationalia immixta sunt*), è qui presente un'inestricabile commistione fra etica, dialettica e fisica; in effetti, appare limitativo parlare solo di due serie di lettere: infatti, dopo la svolta delle epistole 85 e 87, che segnano il passaggio da una trattazione antidialettica ad una speculazione in termini dialettici, a partire dalla seconda metà dell'epistolario i problemi dialettici sono inseriti in maniera apparentemente casuale e asistemica all'interno di lettere di argomento etico (cf. *epp.* 102, 106, 111, 113, 117, 121, 124).

---

<sup>53</sup> Cf. Cancik 1967, 38 s.; Inwood 2007, 220.

<sup>54</sup> La lettera è divisa in due parti: i paragrafi 87, 1- 87, 1 costituiscono la parte non dialettica (per cui Summers 1910, 8; Del Giovane 2015, 243); il paragrafo 11 funge da cerniera; i paragrafi 87, 12 - 87, 41 costituiscono la parte dialettica: cf. Garbarino 1997, 156.

<sup>55</sup> Tilg 2003, 138, n. 10, come ho detto, propone una suddivisione in 3 gruppi di *Dialektikbriefe*: I = 45 ss.; II = 82-83; III = 85-87 «abgelehnte Trugschlüsse mit nicht-moralischen Themen (*epp.* 45/47/49); abgelehnte Schlüsse mit moralischen Themen (*epp.* 82/83); akzeptierte Schlüsse mit moralischen Themen (*epp.* 85/87)».

Se seguiamo l'evoluzione della trattazione fatta da Seneca, dunque, il filosofo parte dal sostenere che la dialettica è inutile e pericolosa per l'*iter ad summum bonum*, in quanto inadeguata a risolvere questioni etiche (I serie di *Dialektikbriefe*); successivamente la dialettica viene 'reintegrata' sulla base di un cd. 'utilitarismo logico' (Tilg 2003, 140, n. 8) e diviene un '*organon*', un importante strumento al servizio e alla pari dell'etica (II serie); di conseguenza nell'ultima sezione del *corpus* elementi di natura dialettica si incontrano in misura via via maggiore (III serie, inclusa nelle epistole dalla 89 alla 124). In questa prospettiva è allora possibile individuare l'evoluzione della concezione senecana, che rivede la dialettica e la inquadra nella filosofia morale forse proprio in concomitanza con la composizione dei *Moralis Philosophiae Libri* (cf. *ep.* 106, 1-2; 108, 1; 109, 17; 113; 120, 1; 121)<sup>56</sup>.

L'*ep.* 111, che viene accostata alla I serie di *Dialektikbriefe* da Wildberger<sup>57</sup>, si può inserire in questa III serie di epistole dialettiche (102, 103, 106, 109, 113, 117, 121)<sup>58</sup>, che presentano contorni più sfumati ma risultano collegate fra loro per attenzione al lessico tecnico e ricorrenza di alcuni motivi antidialettici<sup>59</sup>. In questo contesto epistolare la lettera 111 (e, in modo diverso, la 113)<sup>60</sup> mostra motivi *sui generis*: Seneca ritorna a criticare sì i *sophismata* come abili giochi propri di cavillatori, ma lo fa senza affrontare alcuna

---

<sup>56</sup> Cf. Leeman 1953, 312 s. e Lausberg 1970, 168-196, Dietsche 2014, 264, secondo cui l'epistolario avrebbe costituito per Seneca il campo dove strutturare un abbozzo preliminare dei *Moralis Philosophiae Libri*, che egli componeva nel frattempo; ma, se Leeman ritiene che tali *quaestiones* fossero un abbozzo dei *Moralis Philosophiae Libri*, Lausberg 170 ss. (vd. Tilg 137, n. 9) le considera troppo particolari per essere comprese in una trattazione così esaustiva come l'epistolario. Evidentemente Seneca sente sempre più inadeguata la forma epistolare e, mentre lo stile delle lettere 1-30 presenta un equilibrio fra forma contenuto, soprattutto nell'ultima parte delle lettere, essa non è più tale (cf. anche le lettere '*monstre*' 94 e 95). Per i *Moralis Philosophiae Libri* cf. Vottero 1998, 64 ss.

<sup>57</sup> J. Wildberger 2006, 141: «Skeptisch äußert sich Seneca in den Briefen 45, 48, 49 und 111 gegenüber einem bestimmten Gegenstand der stoischen Syllogistik, den Trugschlüssen (σοφίσματα), die er *cauillationes* nennt», e n. 731; cf. anche Cooper 2006, 49 ss.; Hamacher 2012, 24 ss.

<sup>58</sup> Dietsche 2014, 264, che individua nelle lettere 113 e 117 un estratto anticipato dei *Moralis Philosophiae Libri*; rileva altresì come gli argomenti delle epistole 102, 106, 109 siano trattati in lettere come la 111, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 124.

<sup>59</sup> Cooper 2004, 314, n. 9.

<sup>60</sup> Degl'Innocenti Pierini 2020; Graver 2020, 258, n. 42 ss.

discussione a riguardo e, pur ribadendone l'indiscutibile fascino, stigmatizza l'artificiosità, l'inutilità e la perdita di tempo insita nelle *cavillationes* stesse.

Considerando le modalità e la ricorrenza con cui è presente la dialettica nelle *Epistulae morales*, sembra coerente, dunque, supporre che il maestro segua il percorso di Lucilio nell'apprendistato filosofico e lo supporti nella risoluzione di dubbi o questioni tecniche che l'allievo gli sottopone: nelle epistole dialettiche della I serie Seneca presuppone in Lucilio una conoscenza scolastica della dialettica stoica, conoscenza che si basa soprattutto sull'utilizzo di alcuni sillogismi, come quello del Cornuto o dello *Pseudomenos*; evidentemente Lucilio, nella *fictio* epistolare, sta studiando dialettica e, poiché manifesta una passione eccessiva per la disciplina, suscita i rimproveri del maestro, preoccupato che l'allievo perda tempo in futili questioni (*epp.* 45, 6; 48, 8; 49, 6; 82, 23); ma l'apprendistato dialettico di Lucilio si evolve e nelle successive epistole sono affrontate questioni teoriche più complesse, con modalità più tecniche (cd. II serie Cancik di *Dialektikbriefe*), questioni che, nella parte finale del *corpus*, diventano sempre più pervasive<sup>61</sup>. È allora implicita una distinzione fra sillogismi ridicoli, basati su inganni linguistici e metalinguistici (I serie di *Dialektikbriefe*), e questioni serie (trattate su richiesta di Lucilio nella II e III serie); non solo, nell'ultima parte del *corpus*, Seneca – che ipotizza evidentemente un miglioramento dell'allievo/apprendista filosofo – pone la dialettica come base del sistema morale, secondo una posizione che risulterebbe non ortodossa all'interno dello Stoicismo<sup>62</sup>: i sillogismi devono dunque sostenere le verità dell'etica, semplici e chiare, anzi, nessuna etica può esistere senza dialettica; nelle ultime lettere (*epp.* 120, 121, 124), infatti, Seneca mostra apprezzamento per il *profectus* filosofico di Lucilio e loda l'allievo<sup>63</sup> per aver reso eticamente fruttuosa la sua occupazione dialettica: *non refugis autem nec ulla te subtilitas abigit: non est elegantiae*

---

<sup>61</sup> Cf. *epp.* 113, 1: *an virtutes animalia sint*; 117, 1: *sapientia bonum, sapere non bonum, quaestiunculae* stoiche risolte con sillogismi; 117, 25; 117, 31: *oblecamentis; nodos nectis ac solvis*; 118 *quid sit bonum*; 120, 1; 121, 1: *an sit omnibus animalibus constitutionis suae sensus*; 124, 1: *utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum*. Lucilio richiede il consulto di Seneca in *ep.* 102, 5: *quia omnia exigis, omnia quae dicuntur persequar*; 106, 1: *id de quo quaerebas veniebat in contextum operis mei*; 83, 18; 85, 1. Seneca parla di *quaestiunculae* e *disputatiunculae*, ma senza caricare il diminutivo di accezione dispregiativa.

<sup>62</sup> Tilg 2003, 138.

<sup>63</sup> Tilg 2003, 149, n. 39 intravede però una sfumatura ironica nella lode.

*tuae tantum magna sectari, sicut illud probo, quod omnia ad aliquem profectum redigis  
et tunc tantum offenderis, ubi summa subtilitate nihil agitur (ep. 124, 1).*

## 2. L'epistola 48.

La lettera 48 non è stata finora oggetto di uno studio esaustivo ed organico, inerente al disegno complessivo dello scritto e dei *Leitmotive* presenti al suo interno, ma solo o di analisi parziali, inserite in lavori più ampi e generali sulle *Epistulae morales*, oppure di studi più specifici, dedicati a temi singoli, ma decontestualizzati dal resto della lettera<sup>64</sup>. Brevi sezioni dell'epistola 48 sono esaminate sotto l'aspetto dialettico all'interno di ricerche più generali da Scarpat 1970, 157 ss., Cancik 1967, 35 ss., Barnes 1997, 13 ss, Cooper 2004 e 2006 e Wildberger 2006, 141 ss. Per quanto concerne lavori specifici, si segnalano l'articolo di Armisen Marchetti 2009 che tratta la lettera nel contesto specifico delle epistole dialettiche e del tema della dialettica, il contributo di Laudizi 2011, che studia l'epistola focalizzando invece l'attenzione sul tema dell'amicizia e del tempo, l'articolo di Meyers 2008, sull'utilizzo e la riproposizione della lettera come *exemplum* di "yronia" senecana nella corrispondenza (*ep.* 167) dell'abate Wibaldo di Stavelot con Manegold di Padeborn.

### 2.1 L'articolazione interna: cornice e *καρπός* epistolare.

L'epistola 48, suddivisa fino ad Erasmo<sup>65</sup> in due epistole distinte (*ep.* 48: §§ 1-5; *ep.* 49: §§ 6-12), separate da formula di congedo e formula incipitaria (VALE - SENECA LUCILIO SVO SALVTEM), consta di 12 paragrafi nelle edizioni posteriori a quella di Muretus<sup>66</sup>, L'epistola inizia con la consueta, sintetica *inscriptio*, rivolta al destinatario del

---

<sup>64</sup> Laudizi 2011.

<sup>65</sup> Erasmus, *L. Annaei Senecae opera*, Basileae<sup>2</sup> 1529. In realtà, nella I edizione del 1515, poi rifiutata, Erasmus pone una nota in margine all'epistola XLIX: «videtur eadem epistula cum superiori». Nell'edizione del 1529, 120, però, egli continua a distinguere le epistole senza riportare alcuna nota in merito e segnalando solamente l'argomento dell'epistola XLIX: «Notat eos qui in tanta temporis egestate puerilibus sophismatibus indulgent».

La suddivisione, presente nella tradizione manoscritta, risale verosimilmente ad una annotazione sul margine del testo, riguardante l'argomento di una sezione dell'epistola, poi erroneamente inserito nel contesto e considerato argomento della lettera successiva.

<sup>66</sup> Muretus, *L. Annaeus Seneca a M. Antonio Mureto correctus et notis illustratus*, Romae 1585: «ego rursus membra divisa coniunxi». Lipsius, *L. Annaei Senecae opera quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata et scholiis inlustrata*, Antverpiae<sup>2</sup> 1615, considera unica l'epistola e ne espone l'argomento: «Amicis eadem

carteggio, *C. Lucilius Iunior* – apostrofato con l'utilizzo dell'affettuoso *suo*<sup>67</sup> –, la cui figura, legata alla natura dell'epistolario stesso<sup>68</sup>, varia fra quella di un interlocutore fittizio, creato da Seneca e modellato su riferimenti reali, e quella di un reale corrispondente. La cornice iniziale della lettera – che presenta “rilievi tecnici”, caratteristici secondo Mazzoli di altre 24 lettere, costituiti da modalità di redazione (*ex itinere*) e riferimenti al rapporto epistolare mittente/destinatario (*scribere/rescribere*)<sup>69</sup>–,

---

expedire et alterum alteri utilem esse. Tum contra captiunculas et spinosas ineptias. Quid facitis? Quid luditis? De vita agitur: succurre et forma. De fortuna: contra eam da arma». Ruhkopf, *L. Annaei Senecae opera omnia quae supersunt ex recensione F. Ern. Ruhkopf*, Lipsiae 1800, II, mantiene unificate le epistole, mentre Fickert, *L. Annaeus Senecae opera. Ad libros manuscriptos et impressos recensuit, commentarios criticos subiecit, disputationes et indicem addidit Carolus Rudolphus Fickert*, Lipsiae 1842, I, 184 s. considera di nuovo l'epistola divisa in due parti. Haase, *L. Annaei Senecae opera omnia quae supersunt recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Federicus Haase*, Lipsiae 1914, riunifica la lettera («VALE-SALVTEM deesse 'in plerisque antiquorum exemplarium' ut continetur una eademque epistula testatur Pincianus»). Beltrami 1949 attribuisce correttamente la riunificazione a Muretus: «sicut in compluribus libb. mss. et edd., a verbis Mus syllaba est incipit nova epistula cui in marg. m. rec. adscript XLVIII; at recte Muretus sequentia cum praeced. materiae continuatione conexas divelli non oportere existimavit»; Reynolds 1965 attribuisce invece la riunificazione ad Erasmo, basandosi evidentemente sull'annotazione a margine della lettera presente nella I edizione del 1515, poi rifiutata: «Mus syllaba est hic incipit nova epistula in vett. codd: haec cum praeced. coniugenda esse vidit Erasmus et sic iam ç», per cui cf. nota *supra*.

<sup>67</sup> Mazzoli 1991, 73, sottolinea l'aggiunta dell'affettuoso *suo* nella *salutatio*, che «basta a rivelare l'intimità che lega il destinatario al mittente e (...) si carica di un senso molto pregnante»; per *inscriptio* e *subscriptio* nel genere epistolare fra età tardorepubblicana e imperiale, cf. Cugusi 1983, 47 ss.; 197 per l'omissione della datazione nella sezione incipitaria, che pure non impedisce la ricostruzione di una sicura «impalcatura cronologica» nelle lettere senecane; cf. per la datazione Edwards 2019, 3 e n. 17.

Per l'epistolografia latina in generale: Cugusi 1983 e 1989, 379-419; Lana 1991, 271-274; l'introduzione di Trapp 2003, 1-47, in relazione anche all'epistolografia greca; Edwards 2005, 270-283 e 2019, 3 ss.

<sup>68</sup> Per le epistole senecane in generale e per una sintesi delle maggiori problematiche connesse, cf. Edwards 2019, 5 ss. e Mazzoli 1989, 1856-1860, la cui posizione di mediazione riguardo alla natura reale o artificiale dell'epistolario è pienamente condivisibile; sull'argomento cf. anche Wilson 1987, 119 e 2001, 164 s.; Trapp 2003, 25-26; Henderson 2004, 43; Edwards 2005, 277 ss., «a philosophical project, addressed to a specific recipient written with an 'external reader' in mind»; Inwood 2007, 134 ss. Fra gli argomenti a sostegno della natura artificiale dell'epistolario si pongono anche l'emulazione del carteggio ciceroniano, delle *Epistulae* oraziane e della Lettera a Idomeneo di Epicuro; è stato richiamato anche il confronto con l'epistolario di Plinio (Cugusi 1983, 200 ss.). Fra i sostenitori della natura artificiale del carteggio: Gercke 1895, Bourgery 1911, Cancik 1967, Griffin 1992, 419 («dialogues with an epistolary veneer»); per l'autenticità: Albertini 1923, 132-146; Grimal 1978, 441; Cugusi 1983, 195-206.

<sup>69</sup> Mazzoli 1991, 74, n. 14 s.; Spina 1999, 22, sottolinea che circa il 40% delle lettere senecane inizia con il riferimento ad una precedente richiesta di Lucilio: «si tratta di un incipit in cui la tematizzazione assume valore non solo nei riguardi di Lucilio che l'ha proposta, ma anche nei riguardi del lettore 'postumo'.

accenna ad una lunga lettera di Lucilio (*epistulam tam longam*), che costituisce il *καρπός* da cui nasce la risposta di Seneca: Lucilio richiede al maestro un *consultum*, riguardante non tanto la sua permanenza in Sicilia in qualità di procuratore imperiale, come ritiene Lipsio<sup>70</sup> (argomento su cui Seneca, fra l'altro, si era già espresso negativamente, e.g. in *ep.* 45, 2: *me quoque isto si possem, transferrem, et nisi mature te finem officii sperarem impetraturum*), ma presenta, piuttosto, una *quaestio* di carattere diverso, più specificamente dialettico<sup>71</sup>. Infatti, all'interno del dettato epistolare, che si sviluppa secondo una modalità affine ad una sorta di 'flusso di coscienza', si rinvengono alcuni indizi, nascosti fra le pieghe del testo, che supportano l'ipotesi di un *consultum* di argomento dialettico la cui risposta è al §6: già l'accento al *modus* epistolare, con il rilievo, velatamente ironico, sulla lunghezza evidentemente eccessiva della lettera dell'amico (*tam longam quam ipsum iter*)<sup>72</sup> è spia di una certa insofferenza di Seneca per l'argomento trattato nella lettera di Lucilio, verosimilmente dialettico; altrettanto significativo in questo contesto è il differimento della risposta di Seneca (*postea rescribam*)<sup>73</sup>, che allude ad un'autorappresentazione della composizione epistolare in due

---

L'andamento dell'epistolario consente cioè che per ogni lettera una presenza 'terza', estranea al dialogo, abbia davanti a sé i dati della comunicazione»; cf. anche Edwards 2019, 5, n. 29.

<sup>70</sup> Lipsius, *L. Annaei Senecae opera quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata et scholiis inlustrata*, Antverpiae<sup>2</sup> 1615: «videtur de mansionem in provincia fuisse consultatio: at Seneca maluisset redire et adesse».

<sup>71</sup> Fantham 2010, 71 mostra perplessità sulle motivazioni del *consultum*: «The matter on which Lucilius has requested advice is left unclear: it is merely an opening gambit to enable Seneca to discuss the proper relationship between friends. From §6, however, Seneca is concerned with rejecting syllogistic argument, and his addressee is no longer Lucilius but an imagined philosopher. Unfortunately, several key phrases in §§ 8–9 are damaged beyond restoration»; Wildberger 2018, 420 rileva come, in questa ed altre epistole, «Seneca describes himself as an advisor to Lucilius».

<sup>72</sup> Cf. Laudizi 2011, 293, n. 2. Il *modus* epistolare della *συντομία* non è, nell'epistolografia, un canone assoluto, ma è presente nella prassi romana, come rileva Cugusi 1983, 74 s., n. 144; 198, n. 166; cf. e.g. Sen., *ep.* 30, 18: *sed vereri debeo ne tam longas epistulas peius quam mortem oderis*); è solitamente richiamato da Seneca nel congedo finale, mai *in incipit* (cf. e.g. *epp.* 52, 15; 47, 21; 58, 37).

<sup>73</sup> Nel rapporto destinatario/destinatario la risposta può essere immediata (*ep.* 108, 1: *statim expediam*) o rinviata con pretesti diversi: *epp.* 72, 1 s.: *Quod quaeris a me liquebat mihi - sic rem edidiceram - per se; sed diu non retemptavi memoriam meam, itaque non facile me sequitur (...). Ergo hoc in praesentia differamus; multum enim operae, multum diligentiae poscit. Cum primum longiorem eodem loco speravero moram, tunc istud in manus sumam. Quaedam enim sunt quae possis et in cisio scribere, quaedam lectum et otium et secretum desiderant.*; 95, 1; 106, 1.

fasi, e rimanda verosimilmente alla seconda parte della lettera: il rinvio è motivato da alcune osservazioni generali, come la ricerca di raccoglimento e riflessione (*seducere, circumspicere*), l'importanza e la complessità del tema (a cui si connette anche l'accenno alla lunga riflessione di Lucilio prima di confrontarsi con il maestro: *diu cogitasti an consuleres*); la richiesta di una *longior mora* seguita dalla constatazione, latentemente polemica, di interessi divergenti fra lui e l'amico (*utique cum aliud tibi expediat, aliud mihi*), interessi che possono essere individuati proprio nella passione di Lucilio per la dialettica sillogistica. L'espressione *utique cum aliud tibi expediat, aliud mihi*, – conclusiva della cornice ed enfaticizzata dall'anafora di *aliud* –, viene inserita nell'*explicit* della sequenza quasi come un *lapsus calami*, producendo effetti di verosimiglianza nella "finzione letteraria" di quel *Bildungsroman* epistolare che sono le *Epistulae morales*, in cui *L. Annaeus* (l'autore e creatore di *Seneca* personaggio e delle *Epistulae* stesse) si eclissa per lasciare il posto a Seneca *letter-writer*, la *persona scribens*, il *proficiens* in cammino verso la *sapientia*<sup>74</sup>. La constatazione senecana sulla diversità di interessi fra maestro e allievo viene ribadita e chiarita dall'espressione successiva, *iterum tamquam Epicureus loquor?*, allusiva alla diffusa concezione popolare (direi alla banalizzazione del concetto), basata su luoghi comuni, anche di matrice ciceroniana, relativi sia all'Epicureismo in generale, che all'amicizia epicurea in particolare – fondata sull'interesse e sull'utile –, a cui l'affermazione di Seneca potrebbe ricondurre<sup>75</sup>; l'espressione *utique cum aliud tibi expediat, aliud mihi* diviene oggetto di una parziale *recusatio* e rettifica al paragrafo 2 (che ne fornisce la chiave di lettura), strutturato come una trascrizione immediata del proprio dettato interiore<sup>76</sup> – secondo una pratica diffusa da Sestio (e da Sozione) «alla cui scuola pitagoreggiante Seneca imparò ad *interrogare*

---

<sup>74</sup> Wildberger 2006, 141 ss.; 2014, 431 ss.; 2020, 81 ss.; cf. 97, n. 40 (riferito ad *ep.* 106, 11): «the Letter Writer admonishes himself with the words he expects Lucilius to say, even though Lucilius has raised the question»; cf. Schafer 2011, 32-52.

<sup>75</sup> Bellincioni 1970, 147 ss.; Gagliardi 1991, 81 s.

<sup>76</sup> Inwood 2005, 346 s. «attributes the extroversion of the Senecan self in the Letters to the author's need to present the Seneca-character vividly and realistically. My reading builds on, and is largely consonant with these», osservazione coerentemente inserita da Schafer 2011, 34, n. 10 nella interpretazione delle *Epistulae Morales* senecane come «dramatized education».

*animum suum* (ir. 3, 36, 1)<sup>77</sup>», cioè a fare l'esame di coscienza «per rivedere e riorientare la propria condotta secondo principi morali<sup>78</sup>». A questa autoconsapevolezza senecana (che nasce anche dal confronto fra *normative self* e *occurrent self*) non è estranea la pratica dell'*intentio*, la vigilanza interiore attuata dagli Stoici. In tutto il passo, inoltre, il filosofo cerca di fornire un modello di perfetta amicizia filosofica intesa come relazione etico-intellettuale ideale, in cui l'«io epistolare» (il Seneca 'letter-writer', 'l'autorappresentazione di sé'<sup>79</sup>) è promosso alla funzione di *amicus* esemplare – oltre che di *magister* –, impegnato a condurre Lucilio al *profectus* etico e al raggiungimento della *sapientia*. Tale forma di amicizia, che si presenta come una relazione orizzontale fra uguali, cioè un modello di 'Stoic ἔρωϛ' (inteso quest'ultimo come «effort to make friends»), un fenomeno connesso anche con il volontarismo senecano: vd. Wildberger 2018, 388), non solo non intacca l'*auctoritas* del maestro né la raffigurazione esemplare

---

<sup>77</sup> Traina 1995, 11-12.

<sup>78</sup> Marino 2016, 1112, n. 397; sull'ammissione di colpa influisce anche l'*intentio* (τόνος, εὐτομία) di Seneca, che porta l'uomo ad una «continua vigilanza su se stesso» (Traina 1995, 16), ad uno «sforzo compiuto dalla volontà per adeguarsi pienamente alla *ratio*» (Bellincioni 1978, 140 s. con note); in *ep.* 28, 9 il concetto è riferito ad una *sententia* di Epicuro, per cui cf. Laudizi 2003, 231 ss. Wildberger 2018, 409, sottolinea il richiamo di Seneca a se stesso nel perseguire la vera amicizia: «He too has to learn how to love another properly and must call himself to order, for example at the beginning of Letter 48, where he first mentions a conflict between Lucilius' and his own interests and then reminds himself that friends have everything in common».

<sup>79</sup> Correa 2018, 54 s.; Wildberger 2018, 409 sottolinea l'autoconsapevolezza senecana di *ep.* 48, 2 relativa alla propria inadeguatezza nell'amicizia e la inserisce in una modalità sbilanciata presente nel rapporto fra ἔραστης ed ἐρώμενος e carente da parte del primo: «The same man who insists that Lucilius still needs to learn how to be a friend, shows himself incapable of true friendship as well. He too has to learn how to love another properly and must call himself to order, for example at the beginning of Letter 48, where he first mentions a conflict between Lucilius' and his own interests and then reminds himself that friends have everything in common». Secondo Wildberger 2018, 410: la "progressor Friendship" inizia con l'intuizione condivisa che qualcosa non vada in se stessi (e nel proprio amico) in quanto la teoria stoica della cognizione postula che gli esseri umani abbiano una naturale avversione per l'errore e che, di conseguenza, comprendano (καταλαμβάνειν: cf. Cic. *fin.* 3, 18 = *SVF* III 189; Epict. 2, 26, 1-4) in modo più affidabile ciò che è incoerente e quindi cattivo rispetto a ciò che è buono. L'intuizione e, quindi, la consapevolezza di ciò che non va è il primo passo verso l'autoguarigione e quindi verso l'autotrasformazione e l'automiglioramento. Questo *iter* è condiviso (Wildberger parla di 'partnership') e viene determinato dalla medesima *voluntas*: cf. Brinckmann 1963, 52; per la bibliografia inerente al volontarismo senecano cf. anche Wildberger 2018, 388, n. 4; 391, n. 14; 413 n. 100; Bellincioni 1978, 60 ss., Voelke 1973, 161; Motto 1973, 75. Come sottolinea ancora Wildberger (424 s.) il Seneca "letter writer" «is not just a second-rate surrogate sage or mentor and educator but a progressing learner himself».

di se stesso (caratterizzata da *intentio* e capacità di autocorrezione), ma costituisce un processo circolare in cui il cammino di Lucilio verso il *summum bonum* beneficia lo stesso Seneca: la *sapientia* raggiunta dall'allievo torna indietro ad alimentare a sua volta il maestro, in un "circolo virtuoso"<sup>80</sup>.

Nei successivi paragrafi 2 e 3, Seneca sviluppa il primo nucleo concettuale dell'epistola e tratteggia sinteticamente (e in modo alquanto asistemico) la concezione dell'amicizia stoica, incentrata sulla *virtus*<sup>81</sup>, contrapposta a quella epicurea fondata sull'*utilitas*: il filosofo passa da una variazione/reinterpretazione in senso amicale del terenziano *homo sum (aut non sum amicus, nisi quicquid agitur ad te pertinens meum est)*, alla rappresentazione dell'amicizia come rapporto paritetico fra simili (ἰσότης φιλότις)<sup>82</sup> e come relazione di comunanza e condivisione caratterizzata da ὁμολογία, ossia «consonance of views» e «share of the same opinions about all matters of life» (Wildberger). Egli ricorre anche a riproposizioni variamente declinate della famosa *sententia* pitagorica τὰ τῶν φίλων κοινά (*consortium rerum omnium; in commune vivitur; omnia cum amico communia*)<sup>83</sup>, e a definizioni di ascendenza platonica e aristotelica opportunamente rivisitate; non mancano poi *sententiae* che sembrano alludere a modelli letterari differenti, come il menandro τούτ' ἐστὶ τὸ ζῆν, οὐχ ἑαυτῷ ζῆν μόνον declinato nel linguaggio dell'interiorità (*alteri vivas oportet si vis tibi vivere*), operazione a cui forse non è estranea la mediazione di Publilio Siro<sup>84</sup>: la prospettiva che, da individuale diventa anche societaria (*communitas, consortium*) e viceversa, è ben esemplificata dal cammeo finale sull'amicizia come *interior societas*.

---

<sup>80</sup> Correa 2018, 54; 71-72.

<sup>81</sup> *SVF* 3, 661; Pohlenz 1967, I, 283 n. 25, rileva che il tema è paneziano; cf. anche *ben.* 2, 15, 1: *cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare*.

<sup>82</sup> Plat. *Lys.* 214 a-216 b: l'amicizia esiste fra simili (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι) e solo fra buoni può esserci ἀληθῆς φιλία; cf. anche *Leg.* 6, 757a: ἰσότης φιλότις ἀπέρχεται e Aristot. *EN* 8, 1154a 34 ss.

<sup>83</sup> Tosi 2017, 1149 ss., n. 1701; Otto, 20 ss., s.v. *amicus*; L'affermazione è attribuita a Pitagora da Timeo di Tauromenio (*FGrHist* 566, 13b Jacoby).

<sup>84</sup> Giancotti 1994, 167-181 per la discussione sul valore dell'espressione; Seneca elogia Publilio Siro in *ep.* 8, 8: *quam multa Publilii excalceatis sed coturnatis dicenda sunt*.

## 2.2 La polemica contro i *subtiles*.

All'inizio del paragrafo 4 lo stile si impenna in un'apostrofe a Lucilio (*Lucili virorum optime*) che introduce una prima *pointe* polemica contro i filosofi cavillatori, i *subtiles*, collegata per *continuum* tematico a *ep.* 45, 13 (*alium diem hanc litem cum dialecticis differam nimium subtilibus et hoc solum curantibus, non et hoc*): qui Seneca stigmatizza il comportamento di quei filosofi che guardano alle parole e non alle cose, alle astruserie logiche e metalinguistiche piuttosto che ad un insegnamento diretto al *summum bonum* attraverso un severo apprendistato etico. La sconsolata considerazione conclusiva è che, a causa di *ambiguitates verborum* e *ludi litterarii* di impianto dialettico, gli ideali di *amicitia* e *humanitas* si riducono ad un esercizio linguistico privo di spessore etico, che vela un arido rapporto utilitaristico in cui *sapientia* e *stultitia* procedono in direzioni opposte.

I paragrafi 4-5 hanno funzione di “cerniera” fra la prima e la seconda parte dell'epistola e costituiscono la premessa logica del sillogismo del *Mus* (§ 6); in questa prospettiva è utile sottolineare alcuni elementi: dalla definizione di amicizia, Seneca passa qui alle categorie metalinguistiche con cui essa si esprime nella Logica stoica e, partendo dalle parole chiave *amicus* e *homo* (“*quot modis amicus dicatur*”, “*homo quam multa significet*”), allude alla distinzione fra significato, significante e referente (sull'uso ‘disinibito’ di queste categorie si giocherà proprio il sillogismo del *Mus*); anticipa così l'*ambiguitas* fallace del parasillogismo creato *ad hoc* al paragrafo 6 come *exemplum* di *interrogatio vaferrima* inficiata da un *vitium* formale, cioè dall'arbitraria sovrapposizione fra livello linguistico e metalinguistico (*verba distorques* e *syllabas digeris*) che crea conclusioni false (*mendacium*); l'allusione alla distorsione del significato delle parole e alla divisione in sillabe rimanda poi ad un altro *topos* polemico antidialettico di questa lettera – che ritornerà al §11 (*grammaticorum elementa*) –, cioè al rifiuto senecano di una filosofia che non solo diventa *philologia* (cf. *ep.* 108, 23: *quae philosophia fuit facta est philologia*) ma che si riduce ad una mera disciplina grammaticale delle parole, depauperandola di tutto il suo fondamentale aspetto etico.

Nel passo si coglie palesemente l'ironia (*scilicet*) – che ritorna in altri punti della lettera 48 e diviene motivo conduttore della I serie di *Dialektikbriefe*, come abbiamo rilevato –, utilizzata per stigmatizzare la risibile convinzione di certi filosofi, soprattutto Stoici,

relativa al ruolo imprescindibile delle conoscenze “tecnico-dialettiche” nella formazione del *sapiens* (*nisi interrogationes vaferrimas struxero et conclusione falsa... adstrinxero*). Il procedimento retorico usato da Seneca, che si itera al paragrafo 6 (*sine dubio verendum est...*), consiste nel simulare con forza un’opinione (*scilicet; sine dubio*) al fine di ottenere un effetto opposto all’opinione espressa<sup>85</sup> e provocare perplessità, straniamento, dissenso nell’interlocutore. Seneca sembra chiedersi se davvero non si può accedere alle grandi verità senza costruire sottilissimi sillogismi, a volte tanto ingannevoli da condurre ad una conclusione falsa pur partendo da premesse vere. La pratica protratta nel tempo di sillogismi e sofismi, in questo modo, diventa un *lusus* fine a se stesso, particolarmente disdicevole (*puget me*) se praticato da ‘vecchi’ filosofi (*in re tam seria senes ludimus*). In altre parole, Seneca ribadisce il valore esclusivamente etico della pratica filosofica e l’inconciliabile estraneità (*fugienda* in opposizione a *petenda*) di tutto quello che esula da quest’ambito.

### **2.3 *Mus syllaba est*: un parasillogismo polemico e ridicolizzante.**

Il paragrafo 6, che costituisce il nucleo argomentativo dell’epistola e segna un netto stacco con la prima parte della lettera 48, presenta un attacco *ex abrupto*, con *aemulatio* parodizzante di un parasillogismo – costruito *ad hoc* per ridicolizzare una certa dialettica stoica – volutamente rudimentale, formalmente corretto, smaccatamente falso, culminante nella comica e surreale *conclusio* ‘*syllaba caseum rodit*’, posta in forma di

---

<sup>85</sup> Moretti 1995, 110 e n. 2, 3; Lausberg 1969, 50, § 2a; 98, § 166, 6: «nell’*acutum genus dicendi* l’oratore si serve di mezzi che provocano lo straniamento intellettuale, come paradossi, arguzie sottigliezze di idee e acutezze di linguaggio. Chi ascolta viene stimolato ad un lavoro di raziocinio e deve gettare un ponte fra paradosso e preteso significato». Torzi 2007, 54 nota come, nella realtà dei testi antichi, l’ironia viene per lo più intesa come affermazione del contrario di quanto si pensa e, dandone esemplificazioni diverse, evidenzia alcuni passaggi ironici nell’Eneide (IV libro) sottolineando la «discrepanza fra le parole e l’intenzione con cui esse si dicono, cioè il vero significato che va dato loro» (cf. e. g. Quint. *inst.* 9, 2, 48 che utilizza *Aen.* 4, 381: *I, sequere Italiam ventis*); cf. Del Giovane 2015, 23 ss., n. 28; l’ironia del passaggio dell’epistola 48 è sottolineata anche nella lettera 142 (= J 167) dell’abate Wibaldo di Stavelot al giovane allievo Manegold. Wibaldo spiega *nam yronia et quicquid intorte vel oblique dicitur*, «au sens rhétorique du terme, c’est-à-dire de ‘l’ironie qui demande à être entendue autrement qu’elle ne s’exprime’» (Meyers 2008, 453).

*aprosdoketon*. Al sillogismo, deliberatamente provocatorio, seguono le riflessioni (*puta nunc*) sulle pericolose conseguenze (*periculum... incommodum*) prodotte dalla mancata individuazione del difetto insito nel ragionamento stesso, dovuta alla supposta *inscientia* di Seneca *in syllogismo solvendo*. Altrettanto surreali sono le successive *conclusiones* di altri due sillogismi di cui sono omesse le *praemissae*: la prima *conclusio* contempla che Seneca, divenuto *persona agens*, prenda in trappola le sillabe (*ne quando in muscipulo syllabas capiam*); la seconda *conclusio* argomenta che, prima o poi, un libro mangi il formaggio (*caseum liber comedat*)<sup>86</sup>. I sillogismi che le due *conclusiones* sottintendono<sup>87</sup> risultano anch'essi falsi per la voluta confusione fra *suppositio materialis* e *formalis*. Segue poi un secondo sillogismo con reduplicazione in *variatio* della sequenza *praemissa maior-praemissa minor-conclusio*, a mo' di 'prova del nove' del ragionamento, una *acutior collectio*, con i medesimi termini e connettivi del primo sillogismo (*autem... ergo...*), ma con l'inversione del termine medio *mus* con *syllaba* e la presenza di *praemissa minor* e *conclusio* negative: attraverso una diversa riproposizione del sillogismo si genera dunque un'altra falsa conclusione, più sottile e meno pericolosa – dice Seneca –, cioè che il topo non mangia il formaggio<sup>88</sup>. Di nuovo si sottolinea come l'assunto che la veridicità delle premesse di un sillogismo non implichi necessariamente una conclusione vera; anzi la sovrapposizione dei piani linguistici e metalinguistici

---

<sup>86</sup> Il libro viene personificato secondo un procedimento affine a quello di *ep.* 113, 26 dove, per la ridicolizzazione di un ragionamento paradossale, solecismi, barbarismi e sillogismi o un verso virgiliano sono immaginati come *animalia*: cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 107 ss. che parla di 'spirito menippeo' e ipotizza un'ispirazione da Varrone, «adattato ad un contesto più serio».

<sup>87</sup> La prima *conclusio* appartiene ad un parasillogismo che dovrebbe suonare *Mus syllaba est, mus in muscipulo capitur, syllaba ergo in muscipulo capitur*; la seconda *conclusio*, invece, sottintende un sillogismo, più complesso, caratterizzato da due *praemissae minores* del tipo: *Mus syllaba est, mus caseum rodit; syllabae librum formant. Ergo liber caseum comedit*.

<sup>88</sup> In riferimento al sillogismo del *mus* ricordo come in un intervento del 2005 all'Università La Sapienza di Roma, *Il topo che non mangiava il formaggio*, Tullio De Mauro proponendo alcune riflessioni sul linguaggio che riflette sul linguaggio, cioè sul metalinguaggio, utilizzi, a titolo esemplificativo, i Greci, con il paradosso del Mentitore, e i Logici del Medioevo, a cui attribuisce erroneamente la paternità del II sillogismo del *Mus* (*mus syllaba est; syllaba autem caseum non rodit; mus ergo caseum non rodit*); di questo falso sillogismo De Mauro presenta anche un adattamento di un'allieva ('topo è un bisillabo, i bisillabi non mangiano formaggio, dunque topo non mangia formaggio'), rileva l'errore formale («con *mus* indichiamo una prima volta la parola nella sua materialità (fonica o grafica), la seconda il piccolo roditore che chiamiamo in italiano topo»); infine conclude che i due tipi di topo non vanno mescolati (la *suppositio materialis* non può confondersi con quella *formalis*), per evitare errori.

ingenera una nuova conclusione, falsa quanto quella del primo sillogismo. L'effetto, volutamente ricercato da Seneca, è quello di *amplificatio* retorica mediante la costruzione di una serie concatenata di *interrogationes contrariae*.

All'effetto parodico dei sillogismi, stranianti e grotteschi al tempo stesso, contribuisce la presenza di soggetti prosaici, tratti dall'ambito popolare (più specificamente rurale: il topo, il formaggio, la trappola), di ascendenza diatribica, che conferiscono *evidentia* alla falsità del ragionamento. Tali soggetti sono proiettati nella sfera "alta" della filosofia e del linguaggio tecnico della dialettica: il bersaglio polemico è costituito dalla *nimia subtilitas* dei *dialectici* il cui *modus operandi* viene colpito mediante la parodia e la *reductio ad absurdum* delle conclusioni<sup>89</sup>. Sul piano teorico il ragionamento è costruito come un sillogismo deduttivo, più vicino dunque al modello aristotelico che a quello ipotetico/proposizionale stoico (è infatti assente la forma ipotetica)<sup>90</sup>: la sequenza logica è articolata secondo la successione canonica *praemissa maior* (in forma di proposizione categorica affermativa), *praemissa minor* (in forma di proposizione categorica affermativa) e *conclusio*; è caratterizzata dai connettivi tecnici propri della dialettica (...*autem*...*ergo*...) e dalla (regolare) presenza in entrambe le premesse del termine medio *mus*. Mentre le premesse risultano corrette sul piano teorico-formale, la *conclusio* risulta palesemente falsa sul piano semantico, come già anticipato da Seneca al par. 5 (*a vero nascens mendacium*), direi surreale. L'*ambiguitas*<sup>91</sup>, l'ἀμφιβολία attorno a cui ruota

---

<sup>89</sup> Hamacher 2006, 192; 206.

<sup>90</sup> Pohlenz 1967 I, 86 e 87, n. 9 nota che «la forma autentica del sillogismo era il sillogismo deduttivo categorico in cui attraverso un termine medio un concetto più ristretto viene subordinato ad uno più ampio» anche se «è vero che Aristotele conosceva anche dei sillogismi ipotetici, in cui, con l'ausilio di una proposizione condizionale, una premessa, fissata soggettivamente o comunque ammessa, viene utilizzata per arrivare ad una conclusione»; per il sillogismo aristotelico come «processo di riduzione di un procedimento deduttivo sulla base di un nesso universale fra i termini e di una subordinazione reciproca dei concetti per la quale si passa dal generale al particolare» cf. Arist. *an. prior.* A 24, 41b e A 24, 26b; cf. anche *SVF* II 231-269. Per quanto riguarda la presenza di sillogismi nell'epistolario senecano, Inwood 2007, 138 s. rileva come essi rappresentino un'aperta sfida ai canoni del *modus* epistolare che considera temi inappropriati per la corrispondenza sia la filosofia naturale che i *sophismata* (cf. Pseudo-Demetrio e Pseudo-Libanio 20-21 Weichert).

<sup>91</sup> Gellio 11, 12: *Chrisippus ait omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt. Diodorus autem cui Crono cognomentum fuit: nullum - inquit - verbum est ambiguum, nec quisquam ambiguum dicit aut sentit, nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is qui dicit...* Cf. Baldassarri 1984, 48 ss. Secondo Armisen Marchetti 2009 e Wildberger 2006, 149-152, caratteristica del metodo dialettico è lavorare sulle ambiguità del linguaggio e tentare di risolverle, come conferma Seneca

il *vitium* del sillogismo è insita nel termine medio, *mus*, che viene adoperato nel medesimo contesto come significante a cui sono contemporaneamente collegati due significati diversi: nella premessa maggiore, la *vox mus* è riferita alla sillaba, *elementum grammaticorum* (accezione metalinguistica); nella premessa minore, invece, lo stesso significante *mus* è utilizzato in senso proprio, denotativo, per designare il topo, animale della famiglia dei roditori<sup>92</sup>; si genera così un errore, un *vitium* dovuto alla sovrapposizione di due livelli semantici, linguistico e metalinguistico, attribuiti al medesimo significante.

Nella logica stoica si discutevano anche falsi sillogismi (o sofismi)<sup>93</sup> basati su un'*ambiguitas* lessicale, come ad esempio il sofisma del carro<sup>94</sup>: in questo contesto, il parasillogismo del *mus* costituisce un caso *sui generis* in quanto rappresenta chiaramente un *exemplum fictum*, costruito a tavolino dal filosofo che, pur non rivendicandone espressamente la paternità<sup>95</sup>, lo crea per fini polemici e con modalità parodiche rifacendo il verso a certe *cavillationes* dialettiche, artificialmente fabbricate per i bisogni della scuola, più simili ad un passatempo ludico (come un *rebus* o un cruciverba) che ad un procedimento filosofico; l'obiettivo è, infatti, colpire Lucilio, che indulge a queste

---

nell'epistola 108, 12: *Hunc illorum adfectus cum videris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus, syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris*. La presenza di *ambiguitates* nei sillogismi mira a sviluppare l'*intentio* del filosofo e a distinguere la verità dalla menzogna non solo nella logica ma anche nella vita reale (*ep.* 90, 29: *quemadmodum discerneretur vitae aut vocis ambigua; in utraque enim falsa*); inoltre, poiché *quaedam enim ut scis moralibus rationalia inmixta sunt* (*ep.* 102,4), è evidente che la logica non si limita alle ambiguità del linguaggio ma può essere utilizzata anche per la vita e cioè per la morale (Trillitzsch 1962, 8).

<sup>92</sup> Wildberger 2006, 144: rileva come, sia che il termine *mus* indichi il singolo topo, sia che, per sineddoche, si estenda al genere, «in beiden Fällen folgt die Konklusion nicht aus den Prämissen».

<sup>93</sup> Moretti 1995, 140, n. 1 (con bibliografia ampia anche se non aggiornata) «i sofismi sono ragionamenti che, nonostante sembrino, almeno apparentemente, seguire le più rigorose leggi logiche, in realtà sono falsi o addirittura contraddittori: ove non si riesca a scoprire il difetto metodologico che rigenera, è chiaro che è messo in pericolo il criterio stesso di verità che sorregge l'impalcatura teorica del sistema logico»; cf. anche *SVF* II 272; Baldassarri 1984, 269.

<sup>94</sup> Wildberger, 2006, 695, n. 755, che cita la lista redatta da Sesto Empirico.

<sup>95</sup> Graver 2020, 256, n. 25-26 attribuisce (in modo non del tutto convincente almeno per il sillogismo del *Mus*) la formulazione dei sillogismi del Cornuto, dello *Pseudomenos* e del *Mus* ai dialettici della scuola megarica e ne ipotizza l'uso anche da parte di Zenone e Crisippo, sulla base dell'espressione *illi quoque* di *ep.* 45, 4.

attività, invece che dedicarsi al *profectus* filosofico (*ep.* 45, 6: *vocum similitudines... quibus nemo umquam nisi dum disputat captus est*).

Tramite l'utilizzo di un tema 'popolare' e di un registro sociolinguistico medio-basso (proprio della diatriba stoico-cinica)<sup>96</sup>, di una lingua colloquiale abilmente alternata a toni enfatici e drammatici, caratteristici di una certa parenesi filosofica, Seneca ottiene un effetto comico che nasce dallo scarto fra i due livelli di comunicazione<sup>97</sup>. L'*aprosdoketon* della *conclusio*, retaggio dello stile epigrammatico<sup>98</sup> contribuisce a produrre, da un lato, un effetto dissacrante nei confronti della dialettica stoica, intaccandone la patina aurea di cui è rivestita; dall'altro, genera lo straniamento del lettore, sbigottito di fronte alla *reductio ad absurdum* del sillogismo, e ne produce il riso (*dissilio risu*)<sup>99</sup>. Come abbiamo detto, questa strategia di demolizione dei sillogismi tramite l'ironia è stata individuata come caratteristica della cosiddetta I serie di epistole dialettiche (Cancik 1967, 35-42)<sup>100</sup>. Nel passo è da sottolineare, inoltre, l'alternanza tra l'uso della prima e della seconda persona singolare (§4: *distorques; digeris*; §6: *puta; capiam; fuero*) che conferisce vivacità al dettato epistolare e mima efficacemente il *dialogus in absentia*.

---

<sup>96</sup> Ricottilli 2014, 495 ss. e n. 26; Bourgerly 1907, 211;

<sup>97</sup> Per l'utilizzo da parte di Bione di Boristene di espedienti parodici anche nel linguaggio cf. Diog. Laert. 4, 52: «... d'altra parte, (Bione) aveva anche un modo di fare teatrale e molto capace di ridurre ogni cosa al ridicolo servendosi di termini volgari (...) Aveva un talento innato pure per la parodia... (tr. Radice)».

<sup>98</sup> Traina 1995, 34 ss.

<sup>99</sup> Cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 106 ss. e n. 39.

<sup>100</sup> In Aristot. *EN* 2, 1108a 20, l'ironia fa riferimento al metodo dialettico tipico di Socrate che spingeva gli interlocutori al dialogo "ingannandoli" con la professione della propria ignoranza; cf. I. Torzi, *Cum ratione mutatio. Procedimenti stilistici e grammatica semantica*, Bologna 2007, 50, n. 32; cf. anche Plat. *resp.* 1, 337. Per l'utilizzo dell'ironia da parte di Seneca nell'epistola 48, cf. la ricezione del testo in età medioevale nella corrispondenza dell'abate Wibaldo di Stavelot con lo *scholasticus* Manegoldo di Padeborn che nell'epistola 167 fa riferimento specifico al parasillogismo del *mus*: M. Hartmann, *Das Briefbuch abt Wibalds von Stablo und Corvey*, Monumenta Germaniae Historica, 4 176 (2012); Meyers, 2008, 435-454; cf. Long 2014, 51 ss.; Maurach 1969, 169 nota come Seneca molto raramente diventi ironico; Hijmans 1991, 12, n. 15 rimanda a Russell 1974, 79 ss. per l'individuazione dei passi ironici senecani.

## 2.4 La *persuasio*.

A questa sezione tecnica, collocata al centro della lettera (§6), subentra una seconda parte argomentativa, in cui si sviluppa la *persuasio*, costruita alternando sezioni più discorsive a momenti più strettamente dimostrativi e ricorrendo ad un ampio ventaglio di metafore (prese dall'ambito bellico, giuridico, medico, marittimo)<sup>101</sup>: con l'attacco *ex abrupto* (§7) contro le *pueriles ineptiae* sillogistiche pronunciate da austeri filosofi dialettici dall'aspetto severo e accigliato, descritti con pochi tratti caricaturali (*supercilia subducere; barbam demittere; tristes et pallidi*), Seneca riprende la sua *pointe* polemica con il *Leitmotiv* (cf. § 5), ricorrente nelle epistole dialettiche, dell'attacco ai *tristes subtiles*<sup>102</sup> che discettano di ridicole sciocchezze (*cavillationes* intese come *lusus, ineptiae, nugae*<sup>103</sup>) in «interminabili logomachie filosofiche» (Degl'Innocenti Pierini 2020, 108). A questa rappresentazione dei filosofi, che costituisce un rinforzo polemico,

---

<sup>101</sup> In generale Armisen Marchetti 1989; De Meo 1983. Cf. anche Cermatori 2014.

<sup>102</sup> Per *tristitia* che «indica meno un sentimento che un atteggiamento della persona e soprattutto del volto», cf. Traina 1971, 236; Allegri 1995, 272, n. 35; 295 (in accezione diversa da quella di 'afflizione', per cui cf. gr. δυσθυμία di *ira* 1, 3, 8; 2, 2, 5 e Allegri 1995, 297, n. 123); la *tristitia* può essere anche *iracundiae comes* (*ira* 2, 6, 2; 1, 20, 2), cioè una disposizione patologica che si manifesta nell'ira (Allegri 1995, 297, n. 123 e 124: *tristis = iratus*) ma può connotare anche la contraddizione fra severità esteriore e condotta di vita immorale che era stata già stigmatizzata da Cicerone nel noto ritratto di Pisone (cf. Bonsangue 2004, 201-223 e in particolare 219-221). Il sopracciglio, insegna Plinio, è la sede della superbia (*nat.* 11, 138); cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 110 ss., n. 57; Berno 2018, 96; Del Giovane 2015, 196 ss., n. 664; Richardson-Hay 2006, 205 ss.; Mantovanelli 2001, 79 ss.; Bellincioni 1979, 141; 1978, 75 ss. per la dipendenza del tema da Aristone di Chio Scarpat 1965, 159, n. 2; cf. *epp.* 5, 2 *asperum cultum, intonsum caput et neglegentiorum barbam*; 94, 9; 113, 26; Bourgery 1922, 214. Per il ritratto dell'intellettuale nel mondo antico caratterizzato da fronte pensosa ed aspetto severo, cf. Zanker 1997, 108 ss; 135 ss.

<sup>103</sup> Cf. *ben.* 1, 3, 6: (Crisippo) *totum librum suum his ineptis replet*. I cavillatori sono considerati da Seneca ciarlatani e venditori ambulanti di filosofia in *ep.* 29, 7: *hos mihi circulatorum qui philosophiam honwstius neglexissent quam vendunt in faciem ingeret*, per cui Wildberger 2020, 82, n. 6. La logica e la dialettica (*ep.* 102, 20) sono accostate ad alcune attività, come la poesia, lo studio della storia (*Sen. nat.* 3, *praef.* 1-18) e della grammatica (*ep.* 108, 22 s.), lontani da un fine eminentemente etico, il cui unico aspetto positivo consiste nell'essere *oblectamenta* per l'animo affaticato (*ep.* 58, 25; 88, 45) – come è ben illustrato nel famoso paragone con lo scultore di *ep.* 58, 25 (*sed quemadmodum caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocat et, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere*) – e uno stimolo all'intelligenza e alla vigilanza interiore (*ben.* 5, 12, 2: *temptant enim acumen animorum et intentionem excitant [...] haec quae videntur callida et insidiosa, securitatem ac segnitiam ingeniis auferunt*).

pieno di *evidentia*, della dimostrazione antidialettica e stigmatizza ironicamente l'aspetto esteriore, grave e austero, del filosofo dialettico<sup>104</sup> (comparandolo a quello del giudice intransigente e comminatore di pene severe nei confronti di chi sbaglia<sup>105</sup> o del vecchio brontolone di catulliana memoria: cf. *carm.* 5 *senes severiores*), Seneca contrappone il richiamo all'interiorità della *philosophia* (con personificazione riproposta anche al paragrafo 10), foriera di *consilium* nel distinguere *necessaria* da *supervacua*. Segue, secondo un gusto tipicamente diatribico, una rapida rassegna di modelli degradati di umanità, di uomini soggetti alle passioni e schiavi dei vizi, che vivono nell'*error* e praticano attività inutili (*supervacua*) ed alienanti<sup>106</sup>: in questo contesto di διαστροφή morale, la *vis* polemica delle espressioni senecane non è una semplice rivisitazione di *topoi*, ma un genuino atto di condanna dei vizi umani finalizzato all'eliminazione degli stessi in un costruttivo ed efficace percorso etico e paideutico (cf. Bellincioni 1978, 141 ss.). La vocazione più autentica del *sapiens*, la sua vera missione, consiste, d'altro canto, nell'aiutare gli infelici (*ad miseros*), soccorrerli nelle diverse situazioni della vita e guidarli verso il *clarum veritatis lumen*<sup>107</sup>. Il passo è connotato da un alto tasso di drammatizzazione, prodotto dalla successione di efficaci metafore (cf. *naufrazi, capti, aegri, egentes*), allusive delle diverse tipologie esistenziali ed enfatizzate da una *climax* ascendente culminante nel riferimento al supplizio capitale (*intentae securi subiectum praestantibus caput*); tali metafore si inseriscono nel quadro angoscioso di quella *volutatio vitae* che costringe gli uomini a tendere affannosamente le mani per il soccorso (*ad te manus tendunt*), implorare aiuto (*auxilium aliquid implorant*), riporre speranza di

---

<sup>104</sup> Berno 2014, 384 ss.

<sup>105</sup> L'immagine è tradizionale anche nella rappresentazione degli Stoici in generale, vd. Clem. Al. *strom.* 7, 7, 45 p. 74 Stählin = *SVF* III 639; Cic. *fin.* 4, 79: *horridiores evadunt, asperiores, duriores et oratione et moribus quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius*; cf. Quint. *inst.* 11, 1, 32 e 34 per la trascuratezza, l'aspetto scostante e disadorno di chi fa professione di filosofia.

<sup>106</sup> Cf. *brev.* 2, 1 ss.; Diog. Laert. 7, 111 = *SVF* III 110, 38-41; cf. anche Περὶ παθῶν di Crisippo; Oltramare 1926, 252-300; Del Giovane 2015, 152. Cf. il giudizio su Seneca di Quintiliano, *inst.* 10, 1, 129: *egregius vitiorum insectator*; più in generale, Borgo 1998.

<sup>107</sup> Cf. Lucr. 3, 1-2; 1, 144; la metafora luminosa sarà ripresa poco dopo, quando, alla luce della verità, si contrapporrà l'*auri et gladii fulgor* che abbaglia ed acceca, confondendo gli uomini con la luminosità solo apparente delle ambizioni; cf. anche *ep.* 115, 7; Laudizi 2007, 53; Armisen-Marchetti 1989, 132; Lucr. 2, 14-16.

salvezza nel *sapiens* (*in te spes opesque sunt*). Intorno a questa immagine del filosofo, dai tratti quasi salvifici e tutto teso al fine etico, Seneca costruisce la contrapposizione con gli *stulti* – rappresentati con variegata casistica come mortali affannati nei *supervacua* –, e sviluppa il tessuto parenetico antidialettico della lettera; egli formula un’aperta denuncia contro i sillogismi che non solo non giovano, (nelle situazioni concrete, contro gli *ictus fortunae*, e nemmeno nella formazione filosofica del *proficiens*, nel suo cammino verso il *summum bonum*), ma risultano addirittura dannosi (§9: *utinam tantum non prodessent, nocent*).

Le modalità ingannevoli dei sillogismi, inoltre, sono fondate su una procedura affine a quella processuale, in cui sottigliezze formali e capziosità giuridiche (*sive... nive*) servono a raggirare e sconfiggere il contendente nello stesso modo in cui sillogismi e sofismi vengono usati per piegare l’*adversarius*, generando volutamente errori che solo la *philosophia* può sanare, proprio come fa il *praetor* quando ripristina la verità.

## 2.5 La *peroratio* finale.

Al paragrafo 11 inizia la *peroratio* finale articolata in una serie di quattro incalzanti interrogative dirette, rivolte ai filosofi per indurli a guidare l’umanità lontano dalla seduzione dei falsi beni e a rinunciare a una pratica della filosofia ridotta al mero esercizio sillogistico. Il passo è caratterizzato dal ricorso alla metafora della luce inserita all’interno di quella militare (grazie all’immagine dello splendore della spada) e alla stigmatizzazione della *nimia subtilitas* come attività propria dei grammatici, ben diversa da quella dei filosofi. La successiva citazione virgiliana (*Aen.* 9, 241, *sic itur ad astra*)<sup>108</sup>, adoperata anche in *ep.* 73, 15, viene incastonata nel testo con funzione esornativa e paideutica, decontestualizzando e risemantizzando i versi, a sostegno di un’affermazione teorica, com’è frequente in Seneca, per illustrare cioè la vera missione della filosofia,

---

<sup>108</sup> Per le citazioni virgiliane cf. Papaioannou 2020, 107, ss.; Mazzoli 1970, 215 ss.; Berno 2014, 124 s. e 201, 234, n. 2 sottolinea come i versi virgiliani siano piegati *ad usum philosophi* oltre che «per impreziosire il discorso prosastico» e «dare rilievo ad alcuni snodi cruciali dell’argomentazione», per rendere un concetto «maggiormente comprensibile e memorizzabile»; per la citazione sestiana di *ep.* 73, 15, cf. Setaioli 1988, 374, n. 1747.

costituita non dai giochi sillogistici, ma da un *profectus* etico che conduce l'uomo ad avvicinarsi alla divinità (ὁμοίωσις θεῶν)<sup>109</sup>. Nel congedo dal destinatario ritorna l'affettuosa apostrofe all'allievo, *mi Lucili*, e l'*admonitio* a rispettare le indicazioni del maestro, cioè abbandonare l'interesse eccessivo per la *nimia subtilitas* (*reduc te ab istis exceptionibus et praescriptionibus philosophorum*) e dedicarsi all'etica: per raggiungere il *summum bonum* non occorrono ornamenti retorici, sottigliezze stilistiche e cavilli dialettici, ma una lingua chiara e semplice, confacente ad un comportamento irreprensibile sul piano morale (*aperta decent et simplicia bonitatem*)<sup>110</sup>. L'appello finale di Seneca ribadisce la nota contrapposizione semantica fra *necessaria* e *supervacua* e, nell'affondo conclusivo, articolato in un *aprosdoketon* di matrice epigrammatica, sottolinea la 'follia' di coloro che *in tanta temporis egestate* perdono il proprio tempo in *supervacua discere* invece che nell'applicarsi al perfezionamento morale<sup>111</sup>.

Segue la *subscriptio* dell'epistola, costituita dal consueto e sintetico saluto: *vale*.

## 2.6 La struttura dell'epistola 48.

La struttura generale dell'epistola, pur essendo caratterizzata da un'articolazione complessa e da una connessione serrata fra le diverse sezioni, è semplice: i 12 paragrafi sono disposti attorno al parasillogismo del *mus* (§6) con un bilanciamento quasi perfetto (1-5; 6; 7-12).

L'articolazione della lettera può essere verosimilmente ricostruita adottando la struttura oratoria e declamatoria e adattandola alla lettera secondo un procedimento già utilizzato per i dialoghi (cf. Dionigi 1991 per il *De providentia*; Grimal 1959 e 1986 per il *De brevitae vitae* e 1953 per il *De constantia sapientis*). L'andamento dell'epistola è caratterizzato da rapidi trapassi con passaggi a volte sottintesi e svolti per associazione di idee, il cui filo logico è spesso nascosto fra le pieghe del testo.

---

<sup>109</sup> Allegri 2014, 272 s.; Lanzarone 2008, 124; Mazzoli 1984, 971 s.; Bellincioni 1978, 147 s.

<sup>110</sup> Wildberger 2006, 146, 775; Berno 2020, 155.

<sup>111</sup> Berno 2020, 156, con il riferimento ad Aristone di Chio.

Richiesto da Lucilio un *consultum* di argomento dialettico, Seneca risponde che il vero filosofo non perde tempo in inutili sillogismi ma, lavorando sul proprio *profectus* morale, cerca di salvare l'umanità dall'*error* e dal *vitium*, utilizzando un linguaggio semplice e chiaro.

I collegamenti fra le varie parti della lettera sono evidenti: nella prima parte l'epistola si sviluppa per aggregazione periferica di temi correlati che, partendo dalla richiesta di Lucilio, trapassano, nella prima sezione, dal tema dell'amicizia, alla polemica anti epicurea sull'argomento (*amicitia* = *utilitas*), alla trattazione dell'amicizia stoica (*amicitia* = *virtus*) e infine alle espressioni linguistiche e metalinguistiche correlate, spesso connotate da *ambiguitates*. Il nucleo centrale è costituito da una sezione polemica antidialettica con *exempla* di inganno sillogistico: Seneca costruisce il parasillogismo del *mus* con relative *conclusiones* ed *interrogationes contrariae* per dimostrare, tramite l'*evidentia*, il *mendacium* in esse insito. Nella seconda parte della lettera la critica agli pseudo filosofi dialettici, le rappresentazioni drammatiche dell'umanità persa nel *vitium* e le esortazioni paideutiche alla funzione salvifica del *proficiens* permettono di alternare *pars destruens* (con critica al comportamento degli pseudo-filosofi) e *pars construens* (parenesi pedagogica al *proficiens* ed esortazione sul retto comportamento).

La parte conclusiva comprende la *peroratio*, arricchita con versi virgiliani decontestualizzati e piegati a specifiche finalità paideutiche, ed è caratterizzata dal rinforzo dell'argomentazione con ripresa dei *Leimotive*, anche in *variatio* tematica (*supervacua/necessaria; egestas temporis; aperta, simplicia*).

Più specificamente:

La lettera inizia con l'*inscriptio* e finisce con la *subscriptio* secondo il *modus* epistolare.

### **1° sezione:**

- A. *exordium*: §1: *kairòs* epistolare (*ad epistulam...*); §2: *captatio benevolentiae* nei confronti del destinatario in forma di correzione della precedente affermazione e obiezione al concetto di amicizia epicurea (*non sum amicus nisi quidquid...*).
- B. 1° *propositio*: §2: l'espressione precedente (*non sum amicus...*) costituisce anche la tesi sostenuta (*amicitia* stoica) che Seneca si propone di dimostrare.

- C. 1° *argumentatio*: §2: *confutatio* della concezione epicurea dell'amicizia (*nec potest quisquam beate degere...*); §§2-3: *confirmatio* della tesi stoica con dimostrazione relativa (*alteri vivas...; omnia communia...*).
- D. 2° *propositio*: (implicita: §4): non bisogna utilizzare i procedimenti dimostrativi fallaci e mendaci dei *subtiles*.
- E. 2° *argumentatio*: §4-5: *refutatio* dei procedimenti di *confutatio* del concetto di amicizia epicureo usati dai *subtiles* e basati su: a) su distinzioni dialettiche fra significato, significante, referente e su *ambiguitates* (*quot modis amicus dicatur...quam multa...significet*); b) sui sillogismi (*interrogationes vaferrimas... conclusione...*).

## 2° sezione

- F. §6: *confutatio* dei procedimenti dei *subtiles* con *exempla* di sillogismi fallaci (*mus syllaba est...*).

## 3° sezione

- G. §§7-10: *amplificatio* retorica dell'*argumentatio* con rafforzamento dell'*exemplum* sillogistico tramite una successione inestricabile di *confutatio* (la dialettica non sottrae alle passioni, non le modera, ma anzi è nociva; indebolisce anche gli spiriti più nobili; non conduce al *summum bonum*), *confirmatio* (implicita), *exempla* (umanità sofferente: elenco di vari βίαι) e parti parenetiche (*succurre, dic*), enfatizzata dall'uso dell'*evidentia* (*tristes et pallidi...; manus tendunt...; implorant...*) e di metafore diverse (bellica, giudiziaria, medica, della luce etc...). Tale sezione anticipa la *peroratio* finale: la struttura è quella di una vivace incalzante interlocuzione con l'*adversarius fictus* (o Lucilio) in cui vengono riportate solo le battute del "letter-writer" Seneca.

## 4° sezione

- H. §§11-12: *peroratio*: appello ai *subtiles* (*persuasio*), utilizzo del testo poetico virgiliano per la mozione degli affetti ed enunciazione della *propositio* (finora implicita: *mihi philosophia promittit ut parem deo faciat*); allocuzione finale a

Lucilio con riproposizione degli argomenti nodali (uso di *verba aperta et simplicia*; contrapposizione *supervacua/necessaria*; *egestas temporis*).

## 2.7 Peculiarità stilistiche.

La lettera, caratterizzata in generale dalla presenza di toni mimetici del parlato, propri del *sermo*, (cf. l'epistolario come *dialogus in absentia*), presenta una cifra stilistica coerente con la propria struttura tripartita: nei primi paragrafi il *sermo* si intreccia al linguaggio dell'interiorità, in una sorta di trascrizione di un monologo interiore (§1: *seducere me debeo et... circumspicere*) che lascia gradualmente posto a movenze più ricettive dello stile diatribico, con allocuzioni all'interlocutore (Lucilio o l'*adversarius fictus*), incalzanti proposizioni interrogative e frequenti esclamazioni che vivacizzano il testo, cercando il coinvolgimento empatico del lettore. Nella parte centrale della lettera è prevalente, invece, il linguaggio tecnico della dialettica sillogistica (§6: *solvere, proponere, quaestio*), pur piegato dall'*evidentia* diatribica all'utilizzo di significanti tratti dall'ambito popolare (*mus, muscipulum, caseus*). Nella seconda sezione dell'epistola si percepisce la graduale sostituzione della mimesi del parlato con uno stile più apertamente declamatorio – che produce l'effetto di una veemente *suasoria* – contraddistinto (oltre che dall'intensificarsi delle interrogative ed esclamative) dall'uso frequente di metafore (militare, giuridica, medica, della luce, come abbiamo detto sopra) e, soprattutto nella periphrasi conclusiva, dal ricorso agli imperativi iussivi e dall'impiego della citazione virgiliana, espedienti finalizzati alla *persuasio*; al linguaggio dell'interiorità si sostituisce così quello della predicazione, secondo la nota definizione di Traina.

In questo contesto si riconosce, in generale, la presenza di un'abile alternanza di voci che allude al gioco delle parti costruito all'interno del testo: c'è da parte di Seneca un continuo variare dei ruoli drammatici in cui il filosofo passa da una relazione orizzontale tra *proficientes*, ad una relazione allievo maestro, dall'immedesimazione nella situazione di Lucilio, al distacco da Lucilio, dall'immedesimazione ironica nella parte di *subtilis*, alla polemica nei confronti dei *subtiles*. Queste variazioni di prospettiva si riflettono nella continua vivace alternanza dei pronomi in diverse funzioni logiche: nei primi paragrafi il filosofo passa dalla dialettica *ego/ego* (§1: *seducere me debeo*) a cui non sono estranee le

sollecitazioni del volontarismo stoico, a quella del rapporto paritetico (orizzontale) *ego/tu* dei primi paragrafi, che diventa poi un *nos* (§2) nel momento della condivisione amicale; si trasforma quindi in locuzione impersonale (2: *vivitur; nec potest quisquam beate degere*; 10: *ad summum bonum itur*) data anche dal tu generico (*si vis*) quando l'uso dei pronomi è connesso con l'enunciazione dei principi teorici dell'amicizia in forma impersonale, come una *lex* interiore di valenza universale; il *nos* sociativo (5: *ludimus*; 7: *subduximus; demisimus; docemus*) in cui Seneca si 'autorappresenta' come uno dei *subtiles* che, barbati e austeri, giocano come bambini con cose serie, vuole invece produrre straniamento nel lettore (soprattutto quando si alterna ed anticipa gli imperativi alla seconda persona singolare rivolti a Lucilio e genericamente a tutti i *προκόπτοντες*). Nella seconda parte della lettera (cioè nella sezione parenetica), il distacco di Seneca dagli interlocutori evidenzia un rapporto asimmetrico fra le persone testuali ed è caratterizzato dall'uso della 3° persona plurale per la descrizione dei casi umani di *error* e *vitium* (8: *tendunt; implorant; rogant*) e della 2° persona plurale (10: *quid... agitis, ... interrogatis..., inducitis...?*; 11: *disceditis? descenditis? dicitis?*) il rapporto torna fortemente asimmetrico, fra *magister* e allievo. Solo nella *peroratio* finale Seneca riprende la 1° persona singolare, ma con una valenza più generica del pronome (*ego* corrisponde a tutti i *proficientes* in cammino verso il *summum bonum*), alla 2° persona singolare per la parenesi a Lucilio e alla forma impersonale (*dispensandum erat*) per affermare la legge universale, cioè che l'*egestas temporis* ci induce a occuparci dei *necessaria* e non della dialettica. Caratteristico di questa lettera è poi il frequente ricorso all'ironia, che diventa la cifra stilistica predominante nel nostro testo e, secondo Cancik (1967, 35; cf. anche Wibaldo di Stavelot, *ep.* 142 = J 167, per cui Meyers 2008, 453), rappresenta una modalità propria delle *Dialektikbriefe* della I serie in generale: alcuni indicatori lessicali sono rappresentativi di questo aspetto, come gli avverbi di uso ironico *scilicet* (§5), *sine dubio* (§6); l'utilizzo di aggettivi con senso antifrastico (*acutior* §6); la presenza di immagini caratterizzate da forte *evidentia* comica, come i vecchi filosofi che giocano come bambini con cose serie (sottolineata da allitterazione in ossimoro: *seria senes ludimus*) o, barbati e pallidi, disquisiscono di sciocchezze infantili (§7); ma anche da espressioni ironiche al congiuntivo desiderativo (§9: *utinam tantum non prodessent*). L'ironia, intesa in senso più ampio, direi socratico, come finzione di ignoranza per produrre la verità, è chiara inoltre nella costruzione del sillogismo del *mus*. Un'altra cifra stilistica ravvisabile,

soprattutto nella seconda metà dell'epistola, è il ricorso ai toni indignati propri dell'invettiva (§7: *o pueriles ineptias! In hoc ...ludimus?*; §9: *Utinam tantum non prodessent..!*) accompagnati a incalzanti interrogative (§8: *quid mihi lusoria ista componis*; §10: *hac ad summum bonum itur? Quid agitis?... quid inducitis...?* §11: *quid disceditis? quid dicitis...?*) o riconducibili ad uno dettato più 'sommesso', caratterizzato dall'indignazione che diventa vergogna e contrizione (§5: *pudet me*; §10: *pudet dicere*). Nella lettera si incontrano poi alcuni elementi distintivi della filosofia stoica come la presenza di verbi ed espressioni indicanti volontà e necessità, correlati dunque con il volontarismo stoico (§1: *debeo*; *faciendum est*; *opus sit*; §2: *oportet*): la volontà costituisce infatti un valore essenziale dell'uomo e un aspetto precipuamente romano all'interno del pensiero stoico (Bellincioni 1978, ss. 60 e n. 1; Pohlenz 1967, II 89 s; Voelkle 1973, 161 ss.; cf. *ben.* 1, 5, 6; 2, 35; 7, 15; 4, 21).

## 2.8 Osservazioni testuali (epistola 48 e 111).

Il testo e l'apparato critico delle epistole 48 e 111 seguiti nel commento si basano essenzialmente sull'edizione Reynolds, *Oxonii* 1965; i principali problemi testuali sono discussi *ad loc.*

Per quanto riguarda l'ep. 48, essa presenta alcuni problemi testuali che sono discussi nel commento:

48, 5: [VALE. SENECA LVCILIO SVO SALVTEM] la lettera si concluderebbe e con il paragrafo 6 inizierebbe una nuova lettera, contrassegnata da alcuni editori con il numero XLIX, da altri con il numero L.

48, 8: †*quidquid laque ti res pendentium penis*† il testo è irrimediabilmente corrotto e segnato con due *cruces*: le varianti riportate dai codici e le congetture proposte non riescono a sanarlo.

48, 9: <*leges*> è supplemento dei recenziatori; *naturae crediderunt\*\*\*si prius docueris*: presente è presente una lacuna, il cui significato è stato congetturato da alcuni filologi. Hense ha aggiunto “*ad horum crediderim*” per completare il senso.

Per quanto riguarda la tradizione manoscritta dell'epistola 111 si segnalano i seguenti passi:

111, 3: *cum accesseris, tunc manifestum fit quam in arduo summa sint*, Reynolds accoglie l'interpretazione di Axelson, che preferisce *quam* dei cod. ζ per un confronto con *Pol.* 14, 6 *quam in tranquillo fuerint*; *quo* è congettura di Windhaus, accolta da Hense e Beltrami, che corregge il tradito *quod* di **BQ**;

111, 3: *non exurgit in plantas*: l'espressione, che costituisce un *unicum*, è stata corretta da Préchac (che trova nei codici *plantes* o *plantas*, vulgo *obscurius*) in *plant(ar)es* <*asses*> i. e. *cothurnos*; l'intervento non pare però necessario;

111, 4: *et <it> per adversa ac difficilia*: l'integrazione di Rossbach, accolta da Reynolds, non pare indispensabile.

Per quanto riguarda la complessa tradizione manoscritta delle *Epistulae morales ad Lucilium*, studiata da L. D. Reynolds (Oxford 1965), il *corpus* epistolare fu diviso sin dall'antichità in due volumi (*epp.* 1-88; 88-124), il primo dei quali reca tracce di un'ulteriore suddivisione (*epp.* 1-52; 53-88). Per entrambi i volumi la tradizione è tripartita.

I codici più autorevoli, caratterizzati da affinità tali da lasciare ipotizzare la derivazione da un archetipo comune, sono:

per le epistole 1-88

**p** = *Parisinus lat.* 8540 (sec. IX, di origine francese, contiene le *epp.* 1-71 con alcune lacune).

**α** = fons codicum **LQg**.

**L** = *Laurentianus* 76. 40 (sec. IX, contiene le *epp.* 1-65).

**Q** = *Brixianus Quirinianus* B.II.6 (sec. X).

**g** = *Gudianus latinus* 335 (sec. XI).

**γ** = consensus codicum **OvMVPb**; dal perduto **γ** derivano **V** e **δ**.

**β** = consensus codicum **OvM**.

**O** = *Vossianus lat.* F. 70.1, cc. 67-73 e *Canonicianus class. lat.* 297 (sec. IX-X).

**v** = *Vaticanus lat.* 366 (sec. XII).

**M** = *Metensis* 300 (sec. XI-XII).

**V** = *Venetus Marcianus* 270 (sec. IX)

**δ** = consensus codicum **Pb**

**P** = *Parisinus lat.* 8658 A (sec. IX), contenente le lettere 1-88, a parte alcune lacune (87, 19; 87, 31; 81, 34; 88, 45).

**b** = *Parisinus lat.* 8539 (inizio sec. XI), contenente le lettere 1- 88, 45.

Per le epistole 88-124:

**B** = Bambergensis V. 14 (Misc. Class. 46), (IX sec.), contenente tutte le epistole 89-124.

**φ** = consensus codicum **QCDRE**.

**Q** = *Brixianus Quirinianus* B.II.6 (sec. X).

**η** = consensus codicum **CD**

**C** = Vaticanus Palatinus lat. 869 (sec. XII, con le lettere 92, 9; 98, 12; 110, 18; 123, 1).

**D** = Baltimorensis 114 (inizio XIII sec., contenente le lettere 89-124).

**θ** = consensus codicum **RE**.

**R** = Rotomagensis 931 (sec. XII, contenente le lettere 1-124).

**E** = Abrincensis 239 (sec. XII, contenente le lettere 1-124).

**p** = Parisinus 8540, ff. 31, 32

**ψ** = consensus codicum **W X**

**W** = Vindobonensis 123 (sec. XII, contenente le lettere 1-124).

**L** = Laurentianus 45.24 (sec. XII).

**ω** indica il consenso di tutti i testimoni sopra indicati

**ς** indica uno o più manoscritti *recentiores* o *deteriores*

Composte dopo il ritiro di Seneca dalla vita pubblica, fra il 62 e 65<sup>112</sup>, le 124 *Epistulae morales ad Lucilium* ci sono giunte raccolte in XX libri di ampiezza diversa, secondo una suddivisione forse presente già nell'antichità<sup>113</sup>, le epistole, che dovevano essere originariamente comprese in piccoli *rotuli*, sono state poi inserite in unità codicologiche più estese, cioè in tre codici costituiti rispettivamente dalle lettere 1-52, 53-88 e 89-124 (Chiesa 2018, 164). Secondo una scansione attestata nei più antichi manoscritti databili in epoca carolingia, i primi due codici furono in seguito riuniti e i XX libri delle epistole vennero così tramandati in due grandi *corpora* distinti (*epp.* 1-88 e 89-124)<sup>114</sup>, caratterizzati inizialmente da una tradizione indipendente l'una dall'altra<sup>115</sup>. Per quanto riguarda la pubblicazione del *corpus* epistolare, è stato ipotizzato che libri singoli o gruppi di libri (ad esempio I-III) circolassero indipendentemente<sup>116</sup>. La raccolta risulta incompleta: da un lato si sarebbe verificata la perdita di almeno due libri dopo il XX, perdita testimoniata dalla citazione di una lettera del XXII libro delle *Epistulae* da parte di Gellio (12, 2, 3) in cui Seneca dà severi giudizi su Ennio, Cicerone e Virgilio (*in libro enim vicesimo secundo*): secondo L.D. Reynolds (1965, 17 ss.), che ha studiato la tradizione medievale delle epistole senecane, quest'ultima sezione dell'epistolario, pubblicata postuma o poco prima del suicidio di Seneca<sup>117</sup>, sarebbe andata dispersa già in

---

<sup>112</sup> Per la *querelle* fra cronologia corta, 63-65, e lunga, 62-64, cf. Mazzoli 1989, 1851 ss.; Grimal 1991, 219-239; 443-456; Griffin 1992, 400; Fedeli 2004, 203. Oltre alle *Epistulae morales* (aggettivo che appare per la prima volta in Gellio, nel passo citato), Seneca redasse altre raccolte epistolari (Cugusi 1983, 196, n. 156): una dedicata al fratello Anneo Novato, dedicatario anche del *De ira*; una raccolta per l'amico Cesonio Massimo (citato in *ep.* 87, 2), che forse aveva accompagnato Seneca in Corsica, era diventato *consul suffectus* e aveva partecipato alla congiura dei Pisoni (*Tac. ann.* 15, 49 ss.; cf. anche *Mart.* 7, 44); una lettera consolatoria scritta da Seneca a Marullo che aveva perduto il figlio (*ep.* 99, 1) per cui cf. Torre 2018.

<sup>113</sup> Il raggruppamento delle epistole in libri è antico, come documentato da Gellio, ed è attribuibile allo stesso Seneca, cf. Albertini 1923, 196 ss.; Cugusi 1983, 200 ss.; Spallone 1995, 161; più in generale Mazzoli 1989, 1860.

<sup>114</sup> Per l'analisi dei testimoni superstiti Reynolds 1965; Munk Olsen 1985, 373 s.; 382-471 presenta una dettagliata documentazione sui singoli manoscritti fino al sec. XII.

<sup>115</sup> A partire dalla fine del XII secolo (o forse prima) le 124 epistole circolarono insieme nei manoscritti (Spallone 1995, 150).

<sup>116</sup> La citazione epicurea accomuna i libri 1-3; Russell 1974, 78; Lana 1991, 280 s.; Fedeli 2004, 203 s.; Griffin 1992, 349 suppone che i libri 1-7 circolassero autonomamente.

<sup>117</sup> Fedeli 2004, 203 ritiene che la circostanza deporrebbe in favore della natura "reale" dell'epistolario, "non programmata fedelmente 'a tavolino' ma accresciutasi per progressiva sedimentazione nel tempo"; cf. anche Spallone 1995, 168 s.; Mazzoli 1989, 1850; Reynolds 1965, 17 s.

età antica (V sec. d.C.)<sup>118</sup>. Alcuni studiosi, invece, considerano la lettera 124 come la logica conclusione dell'epistolario, che sarebbe costituito di XX libri<sup>119</sup>. Inoltre, sulla base dell'assenza di distinzione fra i libri XI-XIII<sup>120</sup> (è noto solo che il libro XI iniziava con l'epistola 84) è stata ipotizzata inoltre anche la perdita di almeno altri due libri all'interno della serie XII-XIII (Chiesa 2018, 164; Spallone 1995, 158)<sup>121</sup>; da notare altresì l'assenza di distinzione fra i libri XVII e XVIII<sup>122</sup> che segnalerebbe la mancanza di altri libri.

---

<sup>118</sup> L'ipotesi è contestata da Cancik 1967, 8-12, ma vd. Spallone 1995 e Malaspina 2018.

<sup>119</sup> Wildberger 2014, 461 rileva come l'unica attestazione che il *corpus* delle lettere continuasse oltre il 20° libro si trova in Gellio 12, 2, 3, un passo in cui Seneca discute la valutazione che Cicerone dà dello stile di Ennio: la studiosa ritiene che il testo possa coerentemente inserirsi in quella parte dell'epistolario in cui Seneca parla di questioni di stile (*epp.* 100; 114), e specificamente vicino alla trattazione che, nella seconda metà dell'epistola 108 (libro XVII o XVIII), Seneca fa del tema citando anche il *De republica* di Cicerone; Wildberger nota anche che possediamo solo la prima lettera del libro XVII, l'epistola 101, e la prima lettera del libro XIX, cioè l'epistola 110; i libri XVII e XVIII conterebbero dunque solo 9 lettere, troppo poche; ella ritiene che si potrebbe pensare di considerare il frammento riportato da Gellio come parte di una lettera inseribile proprio qui, in libri come il XVII o il XVIII e giustifica la citazione del XXII libro come un errore di lettura del numero: XXII invece che XIIX. Cf. Hachmann 1995, 237.

<sup>120</sup> Allegri 2016, 478 ss., n. 2 ss. sottolinea come, «per i libri successivi al VII, fino al XIII, la tradizione manoscritta non indichi regolarmente *incipit* ed *explicit*; per il libro VIII il limite iniziale è segnato, tra i *codd.* principali, da **p** (che però trasmette il testo della prima parte dell'epistolario fino ad *epist.* 71,7), e **Q** dal quale si ricavano anche i limiti dei libri IX, X, XI, mentre le delimitazioni dei libri XII e XIII mancano del tutto nella tradizione manoscritta»; cf. Albertini 1926, 163; Préchac, XIV. Allegri (*ibid.*) evidenzia inoltre come «tale relativa nebulosità riguardo alla struttura ha favorito la ricerca di collegamenti tra le epistole e di intenti sottostanti alla strutturazione dei gruppi di lettere».

<sup>121</sup> Albertini 1923, 162-165 sostiene che il libro 11° delle epistole si concludesse con la lettera 87 e che il libro 12° iniziasse con la lettera 88, dopo la quale ci sarebbe stata una lacuna riguardante la parte successiva del libro 12° e l'intero libro 13°; respinge questa ipotesi Cancik 1967, 150 s. e Foerster 1936, 40; cf. Spallone 1995, 160.

<sup>122</sup> Spallone 1995, 165; Edwards 2019, 4: il libro XVII inizia con l'epistola 101 ma è ignoto quale fosse la lettera incipitaria del libro XVIII.

## **Epistola 48: testo, traduzione e commento**

## SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

**1. Ad epistulam quam mihi ex itinere misisti, tam longam quam ipsum iter fuit, postea rescribam; seducere me debeo et quid suadeam circumspicere. Nam tu quoque, qui consulis, diu an consuleres cogitasti: quanto magis hoc mihi faciendum est, cum longiore mora opus sit ut solvas quaestionem quam ut proponas? utique cum aliud tibi expediat, aliud mihi.**

**1. Alla lettera che mi hai inviato durante il viaggio, lunga quanto il viaggio stesso, risponderò dopo. Devo appartarmi e decidere cosa consigliarti. Certamente anche tu, che mi chiedi consigli, hai pensato a lungo se chiederli: quanto più devo farlo io dal momento che c'è bisogno di più tempo per risolvere una questione che per proporla, soprattutto perché a te interessa una cosa, a me un'altra?**

Dopo la consueta formula di saluto epistolare rivolta a Lucilio, Seneca accenna ad una precedente, lunga missiva dell'amico – inviata durante un viaggio (*ex itinere misisti*), forse quello in Sicilia (cf. Garbarino 1996, 279, n. 52) – in cui veniva richiesto al filosofo un *consultum* (*consulis... consuleres*) su un non ben precisato problema (*quaestio*); Seneca differisce la risposta (*postea rescribam*), motivando il rinvio con l'evidente importanza dell'argomento, che richiede ritiro e riflessione (*seducere... circumspicere*); a questa giustificazione aggiunge due osservazioni complementari, una riguardante il maggiore tempo necessario a risolvere piuttosto che a porre una questione, l'altra basata sulla constatazione di interessi divergenti fra maestro e allievo.

**Seneca Lucilio suo salutem** (*scil. dicit*): “Seneca saluta il suo Lucilio”, consueta formula di saluto epistolare (*inscriptio*) indirizzata a Lucilio, destinatario delle *Epistulae morales* (per la dedica all'amico delle perdute *Exhortationes*, *Moralis philosophiae libri* e *Quomodo amicitia continenda est*, cf. *epp.* 109, 17; 108, 1; 106, 2; Vottero 1998), databili fra *secessus* e morte del filosofo.

L'*inscriptio* e la *subscriptio* rientrano nella cornice epistolare, che abbraccia le sezioni iniziali e finali delle missive): presentano formule «assolutamente stereotipate, disseccate fino al minimo indispensabile», come sottolinea Mazzoli 1991, 73 ss. (*Seneca Lucilio suo*

*salutem* e *vale*). Nella *salutatio*, Cugusi 1983, 47 rileva l'uso dell'affettuoso *suo*, aggettivo ricorrente in un epistolario che risulta «estremamente parco ed ellittico agli elementi formulari e topici». Oltre al nome di Lucilio, in *incipit*, al vocativo, all'interno di questa lettera si segnala la presenza di altre due allocuzioni rivolte all'amico: *Lucili virorum optime* (§ 4) e *mi Lucili* (§ 12); sempre secondo Mazzoli 1991, 77-78, il nome del destinatario è più frequente all'interno delle epistole nei primi libri della raccolta, soprattutto, nelle lettere incipitarie (tre volte nell'epistola 1, tre volte nell'epistola 13, due volte nell'epistola 22 e nell'epistola 30), secondo «un fenomeno di ricorrenza e di frequenza» che «non si riproduce più nel corso dell'epistolario». È stata anche cautamente suggerita l'utilizzazione dell'area semantica (*lux*) del nome del destinatario (sulla cui figura cf. la sintesi di Mazzoli 1989, 1853 ss.; Vottero 1990, 21 ss.; Edwards 2019, 5 ss.), per produrre un «effetto di cornice, introduttivo e 'illuminante'» (Mazzoli 1991, 77).

**ad epistulam:** l'ampia cornice iniziale, che illustra il *καίρός*, la contingenza da cui nasce l'epistola e da cui prende le mosse il suo nucleo filosofico, è caratterizzata, secondo Mazzoli 1991, 74, n.14, da rilievi che «riguardano aspetti tecnici della corrispondenza, frequenza, puntualità, lunghezza, latori, anche il semplice fatto della ricezione, o investono lo stesso statuto teorico del rapporto scritto, riconnettendolo direttamente al vivo della riflessione filosofica». Nella nostra epistola – che rientrerebbe in una tipologia propria di altre 24 lettere – viene dato rilievo, infatti, ad elementi intratestuali relativi alla lunghezza (*tam longam*), alle modalità di redazione (*ex itinere*), alle caratteristiche stesse del rapporto epistolare (*scribere/rescribere*, per cui Cugusi 1983, 29 s., 102 ss.; 1992, I 25; II 153): il testo è presentato come risposta ad una precedente missiva di Lucilio (modalità epistolare per cui cf. Edwards 2019, 5, n. 29: *epp.* 3, 1; 19, 1; 40, 1; 50, 1; 59, 4) che concerne una *quaestio* su cui si sollecita il parere del maestro. Seneca differisce la risposta, motivandola con la necessità di ritiro e riflessione. Secondo Lipsius 1615, p. 463, l'argomento del *consultum* è la permanenza di Lucilio in Sicilia, («videtur de mansione in provincia fuisse consultatio; at Seneca maluisset redire et adesse»), argomento, però, su cui Seneca si è già espresso negativamente, auspicando una rinuncia dell'amico all'incarico di procuratore imperiale (*ep.* 45, 2).

**mihi... me... tu... mihi... tibi...:** nella cornice iniziale dell'epistola si accumulano i pronomi personali di prima e seconda persona singolare, enfaticizzati in poliptoto, e le voci verbali ad essi connesse: sono caratteristici della «scrittura di sé» (Foucault 1983; Traina 1995, 9 ss.) e indicatori di un dialogo *in absentia* fra il mittente e l'interlocutore (Cugusi 1983, 32); per l'epistolario come “dialogo dimezzato”; Artemone ap. Demetr. π. ἐρμ. 223, secondo cui l'epistola è τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου (cf. anche Cic. *Phil.* 2, 7: *amicorum conloquia absentium*).

**ex itinere... iter:** poliptoto – per enfaticizzare il motivo del viaggio, ricorrente nel V libro delle *Epistulae morales* –, distanziato in iperbato, a rimarcare la lunghezza dell'*iter* stesso. Lucilio si recava o si trovava in Sicilia con l'incarico di procuratore imperiale (Garbarino 1996, 279, n. 52; Gowers 2011, 168-197; Grimal 1980, 1157-1187), incarico che comportava lunghi viaggi verso l'isola o all'interno dell'isola (cf. *epp.* 14, 8; 31, 9; 32, 1; 40, 2; 43, 1; 45, 1; 71, 1; 79, 1). Seneca giudica negativamente la permanenza in Sicilia dell'allievo e spera che egli si ritiri dall'incarico, come è testimoniato da altre lettere (19, 5-8; 45, 2: *me quoque isto, si possem, transferrem, et nisi mature te finem officii sperarem impetraturum, hanc senilem expeditionem indixissem mihi nec me Charybdis et Scylla et fabulosum istud fretum deterrere potuissent. Tranassem ista, non solum traiecissem, dummodo te complecti possem et praesens aestimare quantum animo crevisses*).

**tam longam quam:** la metafora, velatamente ironica, allude al *modus* epistolare della *brevitas*, che non è un canone assoluto, ma viene applicato alla prassi epistolare romana. Seneca ne ribadisce però la necessità in altri contesti: nell'*explicit* delle lettere tale considerazione assume spesso il valore di una formula di congedo accompagnata anche da motivazioni di carattere parenetico (Cugusi 1983, 74 ss.; 198 e n. 166). La συντομία era un elemento stilistico distintivo dello Stoicismo (Moretti 1995, 31 ss.).

**postea rescribam:** la situazione iniziale di questa lettera fa riferimento al rapporto epistolare fra mittente e destinatario (*scribere-rescribere*, gr. γράφω/ἀντιγράφω; per *rescribo* come verbo peculiare dell'epistolografia con *rogo, accipio, mitto* cf. Cugusi 1992, I 25; II 153; 167; cf. e.g. *epp.* 67, 2; 118, 1): la risposta ad una *quaestio* posta da

Lucilio viene rinviata, secondo una modalità presente anche nelle *epp.* 72, 1 (in cui il rinvio è giustificato dal bisogno di ritiro, concentrazione e riflessione: *quaedam lectum et otium et secretum desiderant*), 95, 1 e 106, 1, in riferimento, quest'ultima, alla redazione in corso dei *Moralis philosophiae libri* (*Tardius rescribo ad epistulas tuas, non quia districtus occupationibus sum. Hanc excusationem cave audias... Quid ergo fuit quare non protinus rescriberem? Id de quo quaerebas veniebat in contextum operis mei; scis enim me moralis philosophiae velle complecti et omnes ad eam pertinentis quaestiones explicare*). Nell'epistola 108, 1, invece, la risposta di Seneca è immediata (*statim expeditam*).

L'avverbio *postea*, che allude ad un'autorappresentazione della composizione epistolare in due fasi, rimanda verosimilmente alla seconda parte della lettera (§6; cf. *postea videbimus*: *epp.* 13, 5; 14, 14; 110, 2; *postea docebo*: *ep.* 36, 11), quando il filosofo introduce la critica alla *nimia subtilitas* con l'enunciazione *ex abrupto* del parasillogismo del *mus*: tutta la prima parte costituisce una sorta di preparazione al nucleo concettuale antidialettico della missiva.

**seducere me debeo...**: la *iunctura me seducere*, con uso riflessivo del verbo, attestato solo in questo passo, costituisce una delle forme espressive del «linguaggio dell'interiorità» senecano (per i più comuni *recedere*, *secedere*: Traina 1995, 9 ss.; 19 ss.; 63 ss; 174; Lotito 2003, 77, n. 27; nello specifico Mazzoli 2006, 457 ss.; Berno 2003, 132 ss.; cf. anche Foucault 1985, 49-50; Citti 2012, 14 ss.). Composto con il preverbio *se-*, che indica la «separazione dalla folla» (Traina 1995, 19-20), *seduco* è utilizzato riflessivamente per esprimere un ripiegamento nella propria interiorità e raggiungere «le essenze più intrinseche della vita morale», rileva Mazzoli 2006, 459: il fine è quello di raccogliersi e meditare sulle risposte da dare a Lucilio (cf. *ep.* 72, 2: *quaedam lectum et otium et secretum desiderant*). In Seneca il verbo indica anche uno stile di vita appartato, *seductum vitae genus* (*Helv.* 19, 2), generalmente apprezzato nell'opinione comune (*ep.* 55, 4: *otiosum enim hominem seductum existimat vulgus et securum et se contentum*): utilizzato per due donne, la zia di Seneca e Ottavia, rimarca, da un lato, la piena attività della prima, nonostante la vita ritirata (*Helv.* 19, 2), stigmatizza, dall'altro, l'esagerato lutto della seconda per la morte del figlio Marcello (*Marc.* 2, 5; cf. Berno 2003, 132, n. 76). Fra le ricorrenze più significative, si segnala quella in cui, con riferimento alle

situazioni politiche che costringono il *sapiens* al ritiro, il filosofo sostiene che le più grandi imprese dell'uomo avvengono *in seducto* (*tranq.* 3, 2); lo fa soprattutto in un momento in cui, dopo la fine della collaborazione con il potere neroniano, «tende a sottoporre a sempre più serrata revisione il dogma attivistico della scuola stoica» (Mazzoli 2006, 459; cf. anche Dionigi 1983, 58 ss.).

Il verbo è utilizzato da Seneca anche nel senso più comune di 'condurre in disparte' (*apoc.* 3, 1), 'separare' (*ben.* 4, 18, 2), e applicato sia all'ambito filosofico-dialettico degli *animorum motus* (*ep.* 117, 13: *Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum*) che all'indagine della natura (*nat.* 3, *praef.* 18: *deinde animum ipsum, quo sano magnoque opus est seducemus a corpore*). Per quanto riguarda l'uso del verbo *debeo*, è da rilevare come esso indichi «un obbligo morale che si ha verso un altro», a differenza della perifrastica passiva che «vede la necessità come risultato delle circostanze» (Traina-Bertotti 2015, 291, n.1).

**quid suadeam:** il verbo *suadeo* 'consigliare', 'esortare' (*OLD s.v. suadeo*, 1833, 3 e; *suasio*, 1833, 2: «rhet.: a speech offering advice or exhortation») è qui utilizzato in risposta ad una richiesta di Lucilio; di esso si registrano 36 occorrenze nelle *Epistulae morales*, di cui alcune di uso tecnico (*e.g. ep.* 22, 2; 94, 1; 94, 45; 95, 44): Bellincioni 1979, 128 (cf. anche 190; 240) rileva, infatti, come il verbo sia impiegato da Seneca in riferimento ai *praecepta*; con il termine *suasio* (*ep.* 94, 49; 95, 65) egli avrebbe alluso, di conseguenza, al λόγος ὑποθετικός, il *praeceptum* (Laudizi 2003, 43).

**circumspicere:** il verbo (*ThlL s.v. circumspicio*, 1169, 12; *OLD s.v. circumspicio*, 325, 5 b: «to reflect, consider, ponder»), – che presenta circa 40 occorrenze in Seneca (per i verbi composti in Seneca cf. Setaioli 1980, 27 ss.) – è impiegato per esprimere il 'guardare attorno' in senso proprio (cf. Dionigi 1983, 235; Guiraud 1964, 71 s.; Hernandez 1976, 65; *ThlL s.v. circumspicio*, 1171, 65) e traslato: «indica generalmente un'azione positiva alla quale il maestro esorta per *invenire* (*ben.* 4, 4, 3: *circumspice, invenies; epp.* 55, 3: *ex consuetudine mea circumspicere coepi, an aliquid illic invenirem, quod mihi posset bono esse; 63, 11: si quis ... complorare se malit quam circumspicere quomodo frigus effugiat et et aliquid inveniat quo tegat scapulas*), per osservare attentamente le singole unità che compongono l'insieme, per indagare analiticamente se stessi» (Solimano 1991, 113 e n.

143 ss.), sfumatura questa sottesa al nostro passaggio. Il verbo è seguito in genere da una completiva o da una interrogativa indiretta (cf. *e.g. epp.* 14, 9; 55, 3; 119, 5).

Insieme con il precedente *seducere*, in questo *incipit* di epistola, *circumspicere* è verbo della riflessione, esemplificativo del processo interiore senecano che porterà il filosofo a formulare la risposta a Lucilio. Per quanto riguarda l'utilizzo di verbi di 'vedere' e composti

nelle epistole, Bellincioni (1979, 334, per *epp.* 94 e 95) sottolinea come il compito della filosofia sia quello «di chiarire, di acuire la vista dell'animo e di portare luce piena su ogni cosa (per cui cf. Cic. *leg.* 2, 42: *circumspicite celeriter animo... qui sint rerum exitus consecuti*). Vedi infatti i ripetuti confronti con la vista (*ep.* 94, 5, 18-20, 25, 58) e l'ampio uso di verbi di vedere: *perspicere* 94, 32; *dispicere* 94, 5 e 36; 95, 54; *inspicere* 95, 59; *respicere* 95, 45; *scrutari* 95, 10; *susplicere* 94, 56».

**qui consulis, diu an consuleres cogitasti:** l'allitterazione con poliptoto del verbo *consulo* (*ThLL s.v. consulo*, 576, 37; *OLD s.v. consulo*, 423, 3 a) serve ad enfatizzare l'importanza del *consultum* (*de aliqua re* o *de aliqua quaestione*) richiesto da Lucilio per ottenere un parere (*consilium*: cf. Hellegouarc'h 1972, 254 ss.) da parte del maestro (*suadere*). Del verbo, che segna uno slittamento semantico dall'ambito giuridico e retorico a quello dell'interiorità (cf. *OLD s.v.*, 423, 1 b: «of magistrates»; *DELL* 139, s.v., «consulter une assemblée en particulier le Sénat»; cf. *senatusconsultum, iurisconsultus*) si registrano oltre 30 occorrenze in Seneca, di cui 14 nelle epistole. Secondo Grilli 1998, 271, n. 29, la consultazione del maestro da parte del discepolo è abbastanza rara nei dialoghi, mentre nelle epistole non è infrequente e viene declinata con verbi diversi, *e.g. quaerere, petere, desiderare*. Per l'autorappresentazione di Seneca come consigliere di Lucilio, cf. anche *epp.* 22, 1-5; 71, 1; cf. anche Wildberger 2018, 410 e n. 117.

**quanto magis hoc mihi faciendum est?:** l'uso del gerundivo rientra nell'utilizzo delle espressioni di necessità in Seneca, spesso legate al volontarismo stoico e iterate all'inizio dell'epistola 48 dove, oltre al gerundivo, si segnala la presenza del verbo *debeo*.

Per il nesso *quanto magis* con la perifrastica cf. *prov.* 3, 13 *quanto magis huic invidendum est; ira* 3, 13, 4: *quanto magis hoc nobis faciendum est*.

**cum longiore mora opus sit:** la *iunctura longior mora* ricorre anche in *ep.* 72, 1 (*cum primum longiorem eodem loco speravero moram*), dove è utilizzata in un contesto affine, cioè per il rinvio della risposta ad una *quaestio* di Lucilio e la relativa necessità di tempo (*ThLL s.v. mora*, 1866, 82 ss.; *OLD s.v. mora*, 1132, 3: «time necessary or needed»); il termine può essere riferito anche ad eventi naturali (*nat.* 7, 10, 1: *quid porro tam incredibile est quam in turbine longior mora, utique ubi motus motu contrario vincitur?*). La locuzione *opus sit* viene qui utilizzata per esprimere l'idea di utilità in relazione ad un determinato scopo, cioè rispondere al *consultum* di Lucilio; *oportet* al §2 esprime, invece, una convenienza morale o pratica, data dall'*alteri vivere*, a cui si contrappone il valore volontaristico del verbo *volo* (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*)<sup>123</sup>; *nesesse est* è riferito ad una necessità inequivocabile, assoluta e, di conseguenza, si rende spesso con «è ineluttabile, fatale».

Setaioli 1988, 296 s., n. 1375 (cf. Traina-Bertotti 1995, 276) sottolinea come la forma *opus esse* sia impiegata da Seneca per esprimere «il bisogno in vista di un fine», in contrapposizione al concetto della «privazione assoluta e oggettiva» espresso dal verbo *egere*, corrispondente al greco δεῖσθαι.

La distinzione è già stoica, di Crisippo (cf. *SVF* III 674: Τοῖς φαύλοις οὐδὲν εἶναι χρήσιμον – ὁ Χρῦσιππός φησιν – οὐδ' ἔχειν χρεῖαν τὸν φαῦλον οὐδενὸς οὐδὲ δεῖσθαι, «allo stolto nulla torna utile, per il semplice fatto che non ha necessità di nulla né ne sente il bisogno»). Il passaggio è tradotto da Sen. *ep.* 9,14<sup>124</sup>.

**ut solvas:** il verbo *solvere*, oltre che con significato generico, viene adoperato da Seneca in nesso con *quaestiones* (cf. *quaero*), *interrogationes*, *aenigmata* in contesti riferiti ad una certa logica stoica, contro cui egli polemizza (*OLD s.v. solvo*, 1788, 16: «to remove

<sup>123</sup> Cf. Traina-Bertotti 1995, 296 s. Alla *proairesis* aristotelica (*EN* 3, 1113a, 11), la scelta decisionale determinante, Seneca sostituisce la *voluntas*, irrinunciabile condizione legata alla *virtus* e presupposto dell'*actio*, che guida l'uomo all'azione coerente con la propria libertà interiore e, quindi, con la *cura sui*. Cf. Foucault 1985; Citti 1998; 2012; Bellincioni 1978, 60 ss.

<sup>124</sup> Sen. *ep.* 9, 4: *ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse. 'Contra stulto nulla re opus est, nulla enim re uti scit, sed omnibus eget'. Sapienti et manibus et oculis et multis ad cotidianum usum necessariis opus est, eget nulla re. Egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti est*, «dice che il saggio non sente la mancanza di nulla, e tuttavia ha bisogno di molte cose: 'mentre lo stolto non ha bisogno di nulla (perché di nulla sa far uso), ma manca di tutto'. Il saggio ha bisogno delle mani, degli occhi e di molte altre cose necessarie alla vita di ogni giorno, ma di nessuna soffre la mancanza (*eget nulla re*); infatti sentire la privazione di qualcosa implica una necessità; mentre per il saggio nulla costituisce una necessità assoluta» (tr. Monti). Cf. Wildberger 2006, 26 e n. 1285.

the intricacies of, to solve a problem, knotty point»; cf. *e.g. ep.* 49, 10: *Quid te torques et maceras in ea quaestione quam subtilius est contempsisse quam solvere?*; *ep.* 87, 38: *Peripatetici et fingunt illam interrogationem et solvunt*; *ep.* 117, 25: *Tot quaestiones fortuna tibi posuit, nondum illas solvisti: iam cavillaris?*); anche il composto *dissolvere* è termine tecnico della logica già in Cic. *ac.* 2, 46 (*alterum est quod fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti quidem, cum eas dissolvere non possunt, desciscunt a veritate*). Al verbo si può associare la metafora dei *nodi* da sciogliere, nodi di ambito giuridico (cf. *Iuv.* 8, 50: *qui iuris nodos et legum aenigmata solvat*; cf. Lanzarone 2008, 84 s.) e soprattutto dialettico (Armisen-Marchetti 1989, 143; cf. *e.g. ep.* 109, 18: *postea docebis implicita solvere, ambigua distinguere, obscura perspicere*; 117, 31: *nodos nectis ac solvis*). A questo proposito, Mazzoli (2006, 467 e n. 35; cf. anche Scarpat 1970, 160, n. 5) precisa come il verbo non abbia semantica univoca e, oltre alle accezioni tecniche (economica, giuridica, religiosa, retorica, nautica), si applichi anche all'ambito etico dei «*mala*, degli *indifferentia* e dei *bona*»; per quanto riguarda gli ἀδιάφορα, esso si riferisce a «soluzioni di questioni sterili ma utili ad aguzzare l'ingegno» (*ben.* 5, 12, 2) o a «*studia solutiora*, futili ma atti a svagare l'animo afflitto» (*ad Pol.* 8, 3). In contesti affini e in collegamento con il sostantivo *quaestio*, oltre a *solvo*, sono presenti anche sinonimi come *explicare* (*ep.* 102, 3) o *expedire* (*ben.* 6, 7, 2: *haec quaestio facile expeditur*). Il nesso *solvere quaestionem* diventa frequente nelle opere degli autori cristiani dal V sec. in poi e viene usato, ad esempio in Agostino, per indicare dispute di carattere dottrinario.

**quam ut proponas:** *propono* (o il semplice *pono*, cf. *ep.* 117, 25) fa riferimento ad una *quaestio* che è stata posta (*ThLL s.v. propono*, 2067, 60 ss.: cf. Cic. *fam.* 7, 19; Nep. *Att.* 20, 2; Sen. *contr.* 1, *praef.* 21; *ben.* 5, 8, 5 *propositae quaestioni*) e deve essere risolta (*soluta*).

**quaestionem:** del sostantivo *quaestio* (*OLD s.v. quaestio*, 1534, 6a: «a subject of discussion or dispute, problem, question, issue») si annoverano 37 occorrenze nell'opera senecana, 16 nelle epistole, 6 del diminutivo *quaestiuncula*; 536 sono le attestazioni del verbo *quaero* (Lana 1991, 285 ss.). Il termine rientra nel linguaggio filosofico, oltre che nel linguaggio tecnico giuridico (Mantovani 2009, 25-67), scientifico e retorico (Adiego-

Artigas 1999, 305-313; cf. Quint. *inst.* 3, 7, 3: *quo solvitur quaestio supra tractata manifestumque est errare eos*; 5, 10, 96: *nam fingere hoc loco est proponere aliquid quod, si verum est, aut solvat quaestionem aut adiuvet*) e filosofico-dialettico; più generico il significato in Val. Max. 9, 12, 3. Il verbo *quaerere*, che indica anche l'importanza che la ricerca assume nella vita del filosofo, è frequentemente utilizzato nell'epistolario alla seconda persona singolare per marcare la presenza attiva dell'interlocutore: «può servire sia a far riferimento ad una lettera di Lucilio, o a un dubbio precedentemente avanzato, sia (...) a 'mimare' la cadenza del dialogo *in praesentia*, cui viene assimilata la comunicazione costituita *in absentia* dalla lettera» (Spina 1999, 24, n. 22). Lanzarone 2008, 14, n. 8, 76 sottolinea come molti scritti senecani, dall'evidente natura educativa e parenetica, si presentino in forma di risposta a domande, obiezioni o esortazioni di amici o familiari, oppure continuazione di reali conversazioni (e.g. *epp.* 7, 1; 9, 1; 22, 1; 43, 1; 72, 1; 88, 1; 95, 1; 108, 1; 109, 1; 111, 1; 113, 1; cf. Mazzoli 1991b, 74; cf. anche le osservazioni di Grilli 2000, 271 n. 29 su *ira* 1,1,1). Berti 2018, 48 rileva a tal proposito che «il richiamo a una questione posta all'autore da una seconda persona è un comune *topos* proemiale» (cf. e. g. Cic. *orat.* 3; Tac. *dial.* 1, 1: *Saepe ex me requiris, Iuste Fabi*) e che, «a prescindere dal problema della natura reale o meno della corrispondenza con Lucilio, la domanda andrà intesa soprattutto come fittizia: in sostanza si tratta di un comodo espediente per introdurre il tema dell'epistola (...) che può servire anche all'autore per delegare all'interlocutore la responsabilità della formulazione del problema di partenza, così da lasciare aperto un margine al dissenso e alla discussione».

**utique cum:** per l'avverbio *utique* (Leumann-Hofmann-Szantyr II, 2, 1, 492 s.), in sequenza con *cum* e congiuntivo, cf. *nat.* 6, 8, 2 *utique cum videas emergere*.

**aliud tibi expediat, aliud mihi...** : il verbo *expedio* – che ricorre anche nei §§ 48, 2 e 48, 9, in relazione alla vita *expedita*, libera dagli impacci e ostacoli costituiti dai *supervacua*, di chi segue le leggi di natura –, al congiuntivo retto da *cum*, è inserito fra due *cola* paralleli, caratterizzati dall'anafora (Traina 1995, 32) del pronome neutro (*aliud*) e dalla *variatio* dei pronomi personali *tibi/mihi* in *dativus commodi* (*ThLL s. v. expedio*, 1614, 42; ss. 65 ss.; cf. Sen. *ep.* 86, 2). La struttura del periodo sarà ripresa e variata nel paragrafo successivo.

Il verbo (*OLD s.v. expedio*, 647: da *ex+pes+io*; cf. l'antonimo *impedio*, Hofmann-Szantyr II 2, 1, 613) viene utilizzato *stricto sensu* con il significato di *solvere, extricare, explicare ex impedimento, vinculo* (*ThLl s.v. expedio*, 1605, 30 ss.) o, in senso figurato, in riferimento alla risoluzione di un problema o di una difficoltà (*ThLl s.v. expedio* 1606, 4: *Cic. Att.* 5, 21, 3; *Verr.* 3, 102; *Hor. carm.* 3, 24, 8): nei primi due paragrafi dell'epistola 48 il verbo acquista un'accezione più specificamente utilitaristica (*DELL s.v. pes*, 501: «Pris absolument 'se tirer d'affaire', d'où 'avoir un résultat favorable' et simplement 'être utile, expédient', d'où *expedientia, expeditum*»), secondo un'interpretazione suggerita dall'espressione immediatamente successiva *iterum ego tamquam Epicureus loquor?* e resa esplicita dalla conseguente, pretestuosa polemica contro le amicizie cd. *temporariae* di stampo epicureo (§2; cf. Narducci 1988, 35 ss. per il nesso causale *amicitia* e *utilitas* in Cicerone; Scarpat 1975, 192 ss.), in cui il verbo ritorna (*OLD s.v. expedio*, 647, 8: «'to be profitable, to be useful'»; cf. *ep.* 9, 9: *qui amicus esse coepit quia expedit*). Per la connotazione utilitaristica del verbo (*OLD* 647, «'to be profitable' 'to be useful'») cf. la traduzione di *ep.* 48, 2 di Inwood, 2009 (a), 230 s. «Am I speaking like Epicurus again? Truly, my advantage is the same as yours. Otherwise I am not a friend unless whatever is done which matters to you is also mine. Friendship creates between us a shared interest in all things; neither good nor bad fortune applies to us separately; we live for the common interest».

Cicerone adopera la *iunctura aliis aliud expedit*, con valore distributivo, in contesto politico (*resp.* 1, 49: *cum aliis aliud expedit*, «poiché gli interessi degli uni sono diversi da quelli degli altri»; *Phil.* 13, 16).

Da segnalare l'utilizzo del verbo per indicare da parte di Seneca l'immediato adempimento alla richiesta di Lucilio, in questo caso la risposta ad una lettera (*ep.* 108, 1: *statim expediam*, cf. *ThLl s.v. expedio*, 1613, 5 ss.).

**2. Iterum ego tamquam Epicureus loquor? Mihi vero idem expedit quod tibi: aut non sum amicus, nisi quicquid agitur ad te pertinens meum est. Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia; nec secundi quicquam singulis est nec adversi; in commune vivitur. Nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.**

**2. Parlo di nuovo come un epicureo? In realtà a me interessa tutto quello che interessa te, o non ti sono amico se ogni cosa che accade e ti riguarda non riguardasse me. L'amicizia produce la condivisione di ogni cosa fra noi; non c'è nulla di bello o di brutto che tocchi uno solo. Si vive in comune. Nessuno può vivere felice se pensa soltanto a sé, se volge tutto al proprio utile. Devi vivere per l'altro se vuoi vivere per te.**

### **Iterum ego tamquam Epicureus loquor?**

L'affermazione utilitaristica inavvertitamente fatta da Seneca – quasi un *lapsus calami* – al paragrafo 1 (*utique cum aliud tibi expediat, aliud mihi*), è qui associata alla concezione epicurea, secondo cui, coincidendo il bene e l'utile, i vantaggi degli amici si identificano con i propri, e rettificata: la domanda – che previene l'obiezione di Lucilio e presenta un'ammissione di "colpa iterata" – è espressa con un'interrogativa diretta che ha l'immediatezza dell'*abruptum*<sup>125</sup>; è immediatamente seguita da un'autocorrezione a cui subentra la *recusatio* della concezione epicurea e la corretta formulazione teorica. Questi principi, che toccano il concetto di *humanitas* (con affermazioni di ascendenza terenziana) intesa come *sympatheia* e *consortium*, condivisione spirituale e materiale,

---

<sup>125</sup> L'interrogativa diretta previene l'obiezione dell'ipotetico *adversarius* (Motto 1968, 41), di un interlocutore fittizio o di Lucilio stesso, secondo modalità diatribiche, che si accostano a quelle del dialogo *in praesentia*. Nel passaggio si rinvengono anche i tratti di una sorta di monologo interiore, derivato anche dall'insegnamento di Q. Sestio «alla cui scuola pitagoreggiante Seneca imparò ad *interrogare animum suum* (cf. *ira* 3, 36, 1), a far l'esame di coscienza» (Traina 1995, 11-12) e anche di Sozione (Marino 2016, 1112, n. 397). L'esame di coscienza è finalizzato a rivedere e riorientare la propria condotta sulla base di principi morali secondo un'«analisi rigorosa e sincera di se stessi» che «non è soltanto una pratica individuale, un dovere dell'io verso se stesso, ma si traduce in una vera e propria pratica sociale, in una forma di giustizia verso gli altri che si costituisce come un'intensificazione delle relazioni interpersonali» (Marino 2016, 1201 s., n. 673); per i *Sestii*, Setaioli 1988, 367-374; Lana 1992, 109-124, Vottero 1989, 731, n. 7 e cf. *quaest.* 7, 32, 3 (*Sextiorum nova et Romani roboris secta*). Per la presenza della diatriba in Seneca, Oltramare 1926, 153-189; Del Giovane 2015.

nonché come vita in comune (*contubernium*, συζῆν), sono quelli presenti nella tradizione filosofica greca, a partire da Pitagora, e ripresi da Cicerone in ambito romano. All'autoconsapevolezza senecana, che qui si evidenzia, non è estranea la pratica dell'*intentio*, la vigilanza interiore dello Stoicismo<sup>126</sup>. In questo passo, inoltre, il filosofo fornisce un modello di perfetta amicizia filosofica intesa come relazione etico-intellettuale ideale in cui l'«io epistolare» (il Seneca «*letter-writer*», l'«autorappresentazione di sé»)<sup>127</sup> è promosso alla funzione di *amicus*, oltre che di *magister*, esemplare (cf. l'autocorrezione), che vuole condurre Lucilio al *profectus* etico e al raggiungimento della *sapientia*<sup>128</sup>.

**iterum:** M riporta *idem*, p Q L P b *id*: le varianti sono nate presumibilmente da un errato scioglimento di compendio e risultano meno soddisfacenti per senso.

L'avverbio indica un atteggiamento ripetuto da parte di Seneca riferito soprattutto ai primi tre libri delle epistole in cui è maggiormente presente l'insegnamento di Epicuro<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Allegri 2004, 27, n. 57; 80: il raggiungimento della virtù si ottiene, per gli Stoici, tramite l'*intentio*, (*contentio*, εὐτομία), a differenza dei Cinici ed Epicurei che vedono nell'*exercitatio* il mezzo ideale; cf. Cic. *Tusc.* 2, 55 che si riallaccia alla dottrina di Panezio. All'*intentio* si connette anche «l'utilizzo della dialettica per discernere senza esitazione le rappresentazioni vere da quelle solo apparentemente vere» (ead. 80).

<sup>127</sup> Wildberger 2020, 81 ss.; Correa 2018, 54.

<sup>128</sup> Correa 2018, 54 ss.; 71-72: la studiosa rileva come l'amicizia fra Seneca e Lucilio, pur presentandosi come una relazione orizzontale, non intacca l'*auctoritas* del maestro, né la raffigurazione esemplare di se stesso (cf. *intentio* e capacità di autocorrezione); il cammino di Lucilio verso il *summum bonum* si delinea, inoltre, come un «circolo virtuoso», un processo circolare che beneficia entrambi gli amici, in quanto la *sapientia* raggiunta dall'allievo torna indietro ad alimentare a sua volta il maestro. Per l'amicizia in Seneca cf. Wildberger 2018; Correa 2018; Wilcox 2012; Evenepoel 2006; 2007; Lana 2001; Hachmann 1997; Motto-Clark 1993; Pizzolato 1993; Gagliardi 1991; Cancik 1967, 61-66 Brinckmann 1963; Knoche 1962; Schottländer 1955.

<sup>129</sup> Per lo *status quaestionis* riguardante il rapporto di Seneca con l'Epicureismo, la conoscenza degli scritti di Epicuro e la presenza di quest'ultimo nelle opere senecane cf. Schiesaro 2015, 239-251; Mazzoli 1989, 1857; 1872; Setaioli 1988, 171-256; Scarpat 1970, 80 e n. 23; Schottländer 1955, 133 ss. Lo spazio dedicato ad Epicuro rispetto a quello riservato ad altri filosofi è nettamente maggiore nella prima parte delle lettere (Cugusi 1983, 199, n. 172). Seneca dichiara apertamente *soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator* (ep. 2, 5-6) e anche *hoc quoque ex alienis hortulis sumptum est* (ep. 4, 10), restando però uno stoico convinto. Caratteristica comune ai primi tre libri di lettere è, oltre alla scelta della vita ritirata (Lana 1991, 282, n. 66), il sottoporre all'attenzione di Lucilio un pensiero di Epicuro alla fine di ogni lettera (e.g. *epp.* 4, 10: *quoque ex alienis hortulis sumptum est*; 12, 11: *perseverabo Epicurum tibi ingerere*; 14, 17: *nunc ad cotidianum stipem manum porrigis. Aurea te stipe implebo*; 8, 7: *adhuc Epicurum compilamus, cuius hanc vocem hodierno die legi: 'philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas'*; 20, 9: *Invideas licet, etiam nunc libenter pro me dependet Epicurus*), una citazione, un *munusculum* per l'amico *proficiens* presente in 23 lettere su 29 (l'ultima *pensio* nella lettera 28, con rinvio poi alla 29: Scarpat 1975, 54, nota a 2, 5). La gnome epicurea, che indicherebbe l'avvicinarsi dell'*explicit*, è connotata con metafore diverse da Seneca: cf. Laudizi 2000, 65. L'espressione *ne ego quidem me sordide geram in finem aeris alieni et tibi quod debeo impingam* (ep. 29, 10) costituirebbe la

considerato di valenza universale (*epp.* 8, 8 *Potest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas; 33, 2 publicae sunt et maxime nostrae*)<sup>130</sup>.

**Epicureus:** Lipsius (*ad loc.*) legge *tamquam Epicurus* «pro eius sensu et dogmate, qui utilitatibus amicitiae metitur»<sup>131</sup>. L'aggettivo sottolinea la consapevolezza di avere parlato da epicureo (utilizzando un linguaggio poco aderente all'ideale di amicizia stoica); all'interrogativa, che vuole prevenire l'obiezione di Lucilio (cf. passi in cui Seneca presenta la reazione ostile dell'interlocutore alla citazione di Epicuro: *epp.* 12, 11: '*Epicurus*' inquis 'dixit: quid tibi cum alieno?'; 68, 10: '*otium*', inquis, '*Seneca commendas mihi? Ad Epicureas voces delaberis?*'; *oti.* 1, 4: *quid agis, Seneca? Deseris partes? (...) Quid nobis Epicuri praecepta in ipsis Zenonis principis loqueris? Quin tu bene ac naviter, si partium piget, transfugis potius quam prodis?* Cf. Dionigi 1983, 174 s. e 181 ss.; Williams 2003, 68 s. sottolinea le reazioni aggressive dell'interlocutore anche in *epp.* 5, 7; 8, 1; 16, 4), segue la ritrattazione e l'autocorrezione. Wildberger 2014, 443 ss. evidenzia il fatto che Seneca stesso, nel periodo del carteggio con Lucilio, costituisca la «copia vivente» di un epicureo, con il ritiro dalla vita pubblica, l'amicizia coltivata

---

conclusione dei primi tre libri (cf. Lana 1991, 281 e n. 62); questa abitudine sparirà con il IV libro, *ep.* 33. L'utilizzo di massime di Epicuro è giustificato dalla valenza universale del suo insegnamento: la menzione di Epicuro è improntata ad accenti e giudizi nettamente positivi.

<sup>130</sup> L'ammissione di colpa iterata precede la correzione – e spesso «si drammatizza in una tensione interiore che impegna tutto l'uomo a una continua vigilanza su se stesso» –, come rileva Traina 1995, 16 riguardo al commento senecano di un detto di Epicuro (*ep.* 28, 9: '*Initium est salutis notitia peccati*'. *Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus; nam qui peccare se nescit corrigi non vult; deprehendas te oportet antequam emendes*). Per la discussione sull'argomento, cf. Laudizi 2003, 231 ss.; Traina 1995, 57.

<sup>131</sup> Lana 1991, 263 ss. e n. 26 rileva come nelle *Epistulae morales* il nome di Epicuro sia presente 63 volte, vi siano citazioni di 47 frammenti del filosofo e di un passo dell'epistola 3, *A Meneceo*. Più precisamente, citazioni di Epicuro compaiono in 34 epistole – più di un quarto del totale – con una distribuzione in tre nuclei: 1) nei primi tre libri il nome del filosofo appare in 23 epistole; 2) nelle epistole dalla 30 alla 97 il nome è in 11 epistole; 3) nelle epistole dalla 98 alla 124 non compaiono più citazioni del nome del filosofo; mentre si dirada la presenza di Epicuro, viene lasciato uno spazio sempre più ampio alle citazioni degli Stoici, designati spesso come *nostrum*. Per il concetto di amicizia epicureo, che qui si discute, e l'interpretazione tendenziosa (presente già in Cicerone): cf. Bellincioni 1970, 147 ss. che discute la tesi del filosofo sull'amicizia – riassunta sbrigativamente dall'Arpinate in *utilitatis causa amicitia est quaesita* (*fin.* 2, 84) –, l'equivoco sorto attorno al termine ἡδονή e l'interpretazione utilitaristica dell'amicizia politica a Roma (cf. Griffin 2013, 31-39). Setaioli 1988, 176 s. rileva come Seneca accolga le posizioni ciceroniane rifacendosi sostanzialmente «ad una certa pubblicistica corrente»; cf. anche Gagliardi 1991, 81-82. Secondo Epicuro l'amicizia va cercata per se stessa ma ha il suo inizio in un beneficio, un'utilità reciproca in ambito morale: *Gnom. Vat.* 23 Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή (correzione di Usener per ἀρετή) ἀρχὴν δὲ εὐλεφεν ἀπὸ ὠφελείας e *Gnom. Vat.* 34.

all'interno di una piccola cerchia di studenti di filosofia, la sua comunicazione con il mondo esterno attraverso epistole; per evitare qualsiasi equivoco egli avrebbe enfaticamente sottolineato nelle epistole di non essere un epicureo: gli esseri umani sono socievoli per natura (5, 4; 6.4; 9, 17); il *secessus* è una forma di servizio attivo per il bene comune (8, 1-6); la sua idea di amicizia si basa sull'altruismo stoico (6, 2-4; 9) e contrasta con gli interessi materiali perseguiti dall'epicureo (9, 8); rispondendo ad un'obiezione di Epicuro a Stilpone (9,1), sostiene che l'amicizia vada cercata di per sé da soggetti già pienamente autosufficienti (9, 8-12). Cf. Grilli 1998, 270 s. e n. 30; Grilli 2002, 261-276. C. Edwards 2015, 42 e n. 6, 8.

Per il concetto di amicizia epicureo, che qui si discute, e l'interpretazione tendenziosa (presente già in Cicerone), cf. Bellincioni 1970, 147 ss. che espone la tesi di Epicuro sull'amicizia – riassunta sbrigativamente dall'Arpinate in *utilitatis causa amicitia est quaesita* (*fin.* 2, 84) –, l'equivoco sorto attorno al termine ἡδονή e l'interpretazione utilitaristica dell'amicizia politica a Roma (cf. Laudizi 2011, 294, n. 7; Griffin 2013, 31-39). Setaioli 1988, 176 s. rileva come Seneca accolga le posizioni ciceroniane rifacendosi sostanzialmente «ad una certa pubblicistica corrente» (cf. anche Gagliardi 1991, 81-82). Secondo Epicuro l'amicizia va ricercata per se stessa, pur scaturendo da un 'beneficio', un'utilità reciproca in ambito morale: *Gnom. Vat.* 23 Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή (correzione di Usener per ἀρετή) ἀρχὴν δὲ εἴλεφεν ἀπὸ ὠφελείας e *Gnom. Vat.* 34<sup>132</sup>.

In sintesi, nonostante la presenza massiccia del fondatore del Giardino nella prima parte dell'epistolario – per alcuni dovuta anche al fatto che Lucilio sarebbe un epicureo sulla via di una graduale conversione allo Stoicismo – Seneca, come avviene in 48, 2, sottolinea ripetutamente la sua ortodossia stoica.

**mihi vero idem expedit quod (expedit) tibi:** per *expedit* vd. *supra* commento 48, 1.

Il periodo, introdotto dall'avverbio *vero* con valore avversativo, costituisce un rovesciamento dell'affermazione posta alla fine del paragrafo precedente. Il passo ruota attorno al verbo, enfatizzato dall'iterazione in poliptoto (cf. §1), in posizione centrale

---

<sup>132</sup> Secondo Setaioli 1988, 171 ss Seneca aveva una conoscenza approfondita di alcune lettere di Epicuro, almeno di cinque, e disponeva di una raccolta di sentenze (uno gnomologio), utilizzata soprattutto nelle prime 29 epistole: queste massime epicuree considerate comune patrimonio filosofico, riguardavano soprattutto i *mores*; secondo Pohlenz 1967 II, 60 s. e n. 11, Seneca conosce florilegi epicurei e ne coglie «*flosculi* sparsi».

rispetto alle due proposizioni (principale e subordinata relativa) specularmente disposte; è costruito con i pronomi personali *mihi/tibi* al dativo di vantaggio in *incipit* ed *explicit*; la collocazione del verbo, a cui è connesso un forte valore utilitaristico (cf. *ep.* 11, 9) mette in rilievo i pronomi *idem/quod* correlati fra loro a rimarcare il rapporto paritario, di identità e condivisione fra i due referenti. La ripresa, la variazione, l'opposizione chiasmica, qui presenti, rientrano nelle caratteristiche della prosa senecana, come rileva Traina<sup>133</sup>.

L'autocorrezione di Seneca si basa sulla concezione stoica dell'amicizia (τὴν φιλίαν συμφωνίαν καὶ ὁμόνοιαν)<sup>134</sup>, che viene intenzionalmente contrapposta a quella epicurea. Infatti, nello Stoicismo l'amicizia «nasce dalla naturale inclinazione verso il prossimo e culmina nella comunione spirituale, nella piena uguaglianza di idee e di sentimenti. In forma ideale questa meta è raggiunta solo tra i saggi»<sup>135</sup>. L'idea dell'amicizia intesa come rapporto paritetico e di somiglianza (ἰσότης φιλότης) era stata affrontata già da Platone e Aristotele<sup>136</sup>, declinata sovente in sfumature diverse nel mondo antico e ripresa anche da Cicerone (Gagliardi 1991, 61 ss.; 80 s.) in ambito romano: quest'ultimo afferma che *verum enim amicum qui intuetur, tamquam exemplar aliquod intuetur sui* (*Lael.* 23),

---

<sup>133</sup> Traina 1995, 31: «la ripetizione è uno dei grandi mezzi di collegamento della prosa senecana; l'altro è l'opposizione. Vale a dire che le frasi tendono a connettersi per anafora, per antitesi o per entrambe». Secondo Pohlenz 1967, II, 57, Seneca «pensa per antitesi».

<sup>134</sup> *Chrisipp.* *SVF* 3, 661, 17; Pohlenz 1967, I, 283 n. 25, rileva che il tema è paneziano; cf. anche *ben.* 2, 15, 1: *cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare*.

<sup>135</sup> Pohlenz 1967, I, 283: «praticamente gli stoici ammisero anche un'amicizia tra gli altri uomini e soprattutto si compiacquero di parlare dell'intimo legame costituito dalla *charis* (*beneficium*), che può unire tra loro anche persone estranee, quando si scambiano con corretta intenzione degli atti di cortesia». La *charis* è costituita dall'*actio* del *bene facere* che *maxime humanam societatem adligat* (*ben.* 1, 4, 2), è propria di chi vive in modo virtuoso e finalizzato al bene: cf. Marino 2016, 993, n. 42. Fra gli stoici, Cleante scrisse un *Περὶ χάριτος*, Crisippo un *Περὶ χαρίτων*; in seguito si espresse sul tema anche Ecatone: a lui Seneca si ispirerebbe nel *De beneficiis* (Pohlenz 1967, I, 284, n. 25 e II, 83).

<sup>136</sup> Pl. *Lys.* 214 a-216 b: l'amicizia esiste fra simili (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι) e solo fra buoni può esserci ἀληθὴς φιλία; cf. *leg.* 6, 757 a: ἰσότης φιλότης ἀπέρχεται. Arist. *EN* 8, 1154 a 34 ss.: «ma anche intorno all'amicizia si sollevano molte questioni. Alcuni infatti la considerano una specie di somiglianza e dicono che i simili sono amici, da cui il detto che il simile cerca il suo simile, o che la cornacchia cerca la cornacchia, e cose siffatte. Altri invece dicono che tutti i simili sono tra loro come gli stovigliai in concorrenza (...). Al contrario di questi invece parlano altri, tra cui Empedocle, secondo cui ogni simile tende a cercare il suo simile» (tr. A. Plebe); cf. anche 8, 1156 b 7: «l'amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù» (tr. A. Plebe); 8 1157 b 36 (λέγεται γὰρ φιλότης ἰσότης μάλιστα δὲ τῆ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ'ὑπάρχει; 9, 1168 b 8; IX 1169 b 3 (τὸν δὲ φίλον ἕτερον αὐτόν); altri riferimenti in *Eth. Eud.* 1240b 2; 1241b 13. Cf. anche la teoria empedoclea dell'ὅμοιον e quella eraclitea dell'ἐναντίον applicate ai rapporti umani.

sottolineando il fatto che l'amico sia «una vera e propria immagine raddoppiata di se stesso» nata dall'«incontro di due personalità sul piano della *virtus*», un *alter ego*, *alter idem* (*Lael.* 80) o ἕτερος ἐγῶ, secondo un *topos* diffuso nella filosofia greca<sup>137</sup>. Tale relazione identitaria, ricercata fra i referenti dell'amicizia perfetta, induce *qui et se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus* (*Lael.* 81), giungendo fino alla completa comunione spirituale e materiale: la concezione trova riscontri nel *convictus* senecano<sup>138</sup>, un ideale che, in piena età neroniana, sostituisce il rapporto paritetico fra amici al rapporto “asimmetrico” servo/padrone, superiore/inferiore<sup>139</sup>.

**ad te pertinens: (a p a)**; *ad te pertinere* è ricorrente in Seneca e. g. in *ep.* 3, 1 *omnia... ad te pertinentia*; *vita b.* 3, 3 *corporis sui pertinentiumque ad id curiosa non anxie* (cf. *ThLL s.v. pertineo*, 1809, 11).

Il periodo ipotetico della realtà è utilizzato per connotare l'amicizia come condivisione di interessi e comunione spirituale.

La *sententia* è una variazione dei famosi versi terenziani *Chremes tantumne ab re tuast oti tibi/aliena ut cures ea quae nihil ad te attinent/Homo sum: humani nil a me alienum puto* (*Heaut.* 75 ss.; il v. 77 è riportato testualmente in *ep.* 95, 53: cf. Bellincioni 1979, 299 s.; Traina 2000b, 124 *ad loc.*; Laudizi 2011, 298; Tosi 2017, 1139-1141, n. 1687 ss.); il motivo della solidarietà umana è riproposti con sfumature diverse nei paragrafi successivi dell'epistola 48<sup>140</sup>. Seneca allude al concetto di amicizia greca *vera, nobilis, inlustris* che Cicerone definisce *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus* (*Lael.* 20), contrapposta all'amicizia romana, *communis* o *vulgaris*, basata sull'interesse e sul calcolo. I due diversi tipi di amicizia si

---

<sup>137</sup> Narducci 1988, 28 s. Al rapporto paritetico fra amici si rifà anche la *sententia* in Curzio Rufo (c, 8, 27) *firmissima est inter pares amicitia* richiamata in ambito latino anche da Plinio *ep.* 4, 15 e Apuleio, *De Platone et eius dogmate* 2, 13; 2, 22: cf. Tosi 2017, 1148 s., n. 1700.

<sup>138</sup> Il presupposto è che *nullius boni sine socio iucunda possessio est* (*ep.* 6, 4): cf. Scarpit 1975, 115. Il *convictus* è auspicato nei rapporti con Lucilio: cf. *ep.* 6, 5: *plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit*. Interessante anche *ep.* 3, 2 *tam audacter cum illo loquere quam tecum*, che richiama *lael.* 22: *quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum*. Per l'amicizia nello Stoicismo e in Seneca considerata come una virtù cf. Allegri 1997, 447 e n. 29.

<sup>139</sup> Marino 2016, 1110, n. 387.

<sup>140</sup> Il verso terenziano, già notissimo nell'antichità, è citato da Cic. *leg.* 1, 12, 33; *off.* I 9, 30; August. *ep.* 155, 14.

rifanno l'una alla concezione stoica, fondata sulla *virtus*, l'altra a quella epicurea, incentrata sull'*utilitas*: solo la prima è vera amicizia ed è caratterizzata dall'estensione della *virtus* in ambito interpersonale, divenendo una «forma sociale di virtù»<sup>141</sup>.

**consortium rerum omnium inter nos facit amicitia: p consortio e amicitiam.**

*Consortium*, un composto di *sors* (*ThLL s.v. consortium*, 488, 20 ss.; 32 ss.; *DELL* 637 ss., s.v., *sors et patrimonium significat*, cf. κληρος), indica 'possesso' inteso come 'comunanza di beni'<sup>142</sup>, *communio bonorum, societas* (*OLD s.v. consortium*, 418, 2a, with genitive, common possession; cf. *brev.* 14, 2, Williams 2003, 213: «livian and post-classical»). La *sententia* enfatizza in *incipit* ed in *explicit* i termini *consortium/amicitia* e anticipa le considerazioni dei paragrafi successivi. Il passaggio trova precisi riscontri in alcuni luoghi del *De beneficiis*<sup>143</sup>, in cui il filosofo sottolinea il concetto di condivisione dei beni, delle epistole (73, 7 e 90, 3) – dove l'idea di *communio bonorum* non si limita esclusivamente al rapporto amicale ma acquista validità universale – e del *De brevitate vitae*<sup>144</sup>.

Seneca inizia ad esporre sinteticamente alcuni aspetti peculiari della concezione dell'amicizia propria sia dello Stoicismo che del patrimonio comune della filosofia antica:

---

<sup>141</sup> Gagliardi 1991, 18; P. Pucci, *Politica e ideologia nel De amicitia*, «Maia» 15 (1963), 356.

<sup>142</sup> Wildberger 2018, 389: «community of all things in life»; 390: «Friends enjoy 'consonance of views' and 'share the same opinions about all matters in life' as well as 'the knowledge about their common gods'»; 394: «the author states that only another sage can enter a 'partnership' (*consortium*) with a sage since sages have nothing in common (*commune*) with non-sages».

<sup>143</sup> *Ben.* 7, 4, 1: *atqui dicitis sapienti posse donari. Idem autem me scito et de amicis interrogare: omnia dicitis illis esse commune; ergo nemo quicquam donare amico potest; donat enim illi communia; 7, 12, 1-2 Sapienti ergo donari aliquid potest, etiam si sapientis omnia sunt. Aequè nihil prohibet, cum omnia amicis dicamus esse communia, aliquid amico donari. Non enim mihi sic cum amico communia omnia sunt, quomodo cum socio, ut pars mea sit, pars illius, sed quomodo patri matrique communes liberi sunt, quibus cum duo sunt, non singuli singulos habent, sed singuli binos. Primum omnium iam efficiam ut, quisquis est iste, qui me in societatem vocat sciat se nihil mecum habere commune. Quare? Quia hoc inter sapientes solum consortium est, inter quos amicitia est; ceteri non magis amici sunt quam socii...; 7,12, 5: Idem inter amicos puto fieri. Quidquid habet amicus commune est nobis, sed illius proprium est, qui tenet; uti iis illo nolente non possum; *brev.* 14, 2: *cum rerum natura in consortium omnis aevi patiatur incedere.**

<sup>144</sup> *Ep.* 73, 7: *Stulta avaritia mortalium possessionem proprietatemque discernit nec quicquam suum credit esse quod publicum est; at ille sapiens nihil magis suum iudicat quam cuius illi cum humano genere consortium est. Nec enim essent ista communia, nisi pars illorum pertineret ad singulos; socium efficit etiam quod ex minima portione commune est; ep. 90, 3: haec docuit colere divina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium. Quod aliquamdiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis quos fecit locupletissimos, fuit; desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria.*

l'espressione, rimarcata dal successivo *in commune vivitur*, è infatti una riproposizione della famosa *sententia* pitagorica τὰ τῶν φίλων κοινά<sup>145</sup>; presentata in forme diverse (ritorna, fra gli altri, in Euripide, Senofonte, Platone), viene ripresa ripetutamente da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* ed *Eudemea*<sup>146</sup>. Il concetto ricorreva anche nella commedia di Menandro da cui sarebbe passato nel teatro comico latino<sup>147</sup> e in Cicerone, forse su suggestione paneziana<sup>148</sup>. La *sententia* viene riproposta anche in ambito poetico nella gnome iniziale (e finale) di un epigramma di Marziale (2, 43, 1 e 16) che, rivolgendosi ad un amico, dice: Κοινὰ φίλων *haec sunt, haec sunt tua, Candide, κοινά*, e dallo Ps. Quintiliano *decl.* 4, 10, 3 (*receptus es in hoc pulcherrimum mundi rerumque consortium et, per succedentium vices in ordinem mortalitatis natus, bona nostra vidisti* («sei stato ammesso in questa bellissima comunità che è l'universo e, nato per entrare nelle file dei mortali lungo il succedersi delle generazioni, hai potuto vedere i miei beni», tr. Stramaglia).

**nec secundi quicquam singulis est nec adversi**: anafora di *nec* e contrapposizione fra *secundi* (che allittera con *singulis*, dativo di vantaggio) ed *adversi*. *Singulis* (KS I, 314b) è usato con valore distributivo 'presi singolarmente', 'uno per uno' (sott. *homines*) ed è anticipato secondo la legge di Hammelrath, come elemento comune fra i due *cola*, cf. Traina 1995, 108; 111 ss.)

<sup>145</sup> Per le attestazioni: cf. Tosi 2017, 1149 ss., n. 1701; Otto, 20 ss., s.v. *amicus*. L'affermazione è attribuita a Pitagora da Timeo di Tauromenio: *FGH* 566 13 b Jacoby; Diog. Laert. 8, 10: εἶπέ τε πρῶτος, ὡς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλιαν ἰσότητα. καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν ποιούμενοι; 8, 33: φιλιαν τε εἶναι ἑναρμόνιον ἰσότητα; 10, 11: τὸν Πυθαγόραν, κοινὰ τὰ φίλων λέγοντα; cf. anche 4, 53 e 6, 72. Gellio 1, 9 ricorda che nelle sette pitagoriche tutto era in comune.

<sup>146</sup> Eur. *Or.* 735; *Phoen.* 243; *Andr.* 386; Plat. *Phaedr.* 279 c, *Lys.* 207 c, *resp* 4, 424 a, 5, 449 c; *leg.* 55, 739 b; per il *Liside* cf. anche Bellincioni 1970, 93 s., n. 8; 138. Aristotele ripropone l'espressione più volte, fra gli altri passi in *EN* 8, 1159 b 31 e 9, 1168 b 7-8. Plutarco, *De fraterno amore* 490 E, riferisce il proverbio a Teofrasto; Diogene cinico (Diog. Laert. 6, 72) sostiene che: «Tutto appartiene agli dèi, gli dèi sono amici dei sapienti e i possessi degli amici sono in comune. Dunque, tutto appartiene ai sapienti» (tr. G. Reale).

<sup>147</sup> Fr. 13 K.-A. per Menandro; Ter. *Ad.* 803 s.: *nam vetus verbum hoc quidemst / communia esse amicorum inter se omnia*: nel commento al passo, il grammatico Donato ricollega i versi al detto di Pitagora.

<sup>148</sup> Cic. *off.* 1, 51: *cetera sic observentur, ut in Graecorum proverbio est, amicorum esse communia omnia; Lael.* 61 *sit inter eos (amicos) omnium rerum, consiliorum, voluntatum sine ulla exceptione communitas e leg.* 1, 34; l'espressione era stata utilizzata anche da Cornelio Nepote, *ep.* 3, 4: *Amicorum in se tuendo caruit facultatibus, fide ad alios sublevandos saepe sic usus est ut iudicari possit omnia ei communia fuisse cum amicis.*

Il concetto è ribadito in *ep.* 6, 3, in cui Seneca afferma che gli amici condividono soprattutto le avversità (*sciunt enim ipsos omnia habere communia, et quidem magis adversa*), e in *ep.* 85, 39 (*sic, inquam, se exercuit ut virtutem tam in secundis quam in adversis exhiberet*). L'amicizia nelle avversità e nella fortuna, un *topos* della tradizione antica qui ripreso in funzione antiepicurea, richiama, fra l'altro, Cic. *Lael.* 17: *nihil quam amicitia est enim tam naturae aptum, tam conveniens ad res, vel secundas, vel adversas*<sup>149</sup>.

**in commune vivitur:** per la *iunctura* avverbiale *in commune* (sottolineata da Seneca in *ep.* 119, 1: *quotiens aliqui inveni, non expecto donec dicas 'in commune': ipse mihi dico*; f. anche 90, 38; 95, 53; *clem.* 2, 6, 3; *nat.* 2, 2, 1; 7, 16, 2; *ben.* 6, 16, 6; 7,1,7), cf. *ThLL s.v. communis, -e*, 1976, 63. L'argomentazione senecana si conclude con una *sententia* sull'amicizia stoica a cui il filosofo si riferisce come ad una comunanza materiale e spirituale (piena uguaglianza di idee e sentimenti, cf. *ep.* 109, 16: *idem velle atque idem nolle ed omnia communia habere*), che nasce dalla naturale propensione dell'uomo verso i propri simili: fra *sapientes* essa diviene una somiglianza profonda, caratterizzata dall'*omnia comunicare*, rendere partecipe di tutto l'amico per giungere insieme al compimento di quel processo di perfezionamento interiore proprio della saggezza e della perfetta amicizia<sup>150</sup>. L'insistenza su termini che alludono alla *communitas*, al *consortium*, alla *societas*, allarga la prospettiva da quella del singolo a quella più ampia, societaria<sup>151</sup>. La *iunctura*, ricorrente in Seneca, rimanda ad un principio notissimo e ripreso più volte dal filosofo – sia in riferimento all'uomo in generale (*ben.* 7, 1, 7: *si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat*) che agli amici in particolare (*ben.* 7, 12, 5: *Idem inter amicos puto fieri. Quidquid habet amicus commune est nobis*,

---

<sup>149</sup> Narducci 1988, 18, riferendosi ai passi ciceroniani (*Att.* 1, 18, 1 e *Lael.* 64), nota come l'amico non sia solo quello «disposto ad ascoltare le confidenze più intime, ma anche quello pronto ad instaurare un *societas calamitatum*, senza rapidamente eclissarsi qualora il vento giri a sfavore del proprio partner: anche questa un'amara esperienza personale che gli era toccato subire nel periodo dell'esilio»; cf. anche Gagliardi 1991, 63 n. 38. Frontone nelle *Epistulae ad amicos*, p.181, l. 24 Van Den Hout 1988, afferma: *cum amico omnia amara et dulcia communicata velim* (per questa parte dell'epistolario frontoniano di modello ciceroniano cf. Mazzoli 1991b, 212).

<sup>150</sup> Gagliardi 1991, 61.

<sup>151</sup> Cf. anche Cic. *off.* 3, 21: *convictum humanum et societatem*; *Lael.* 20: parla di amicizia come di *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate coniunctio*; *Lael.* 15; in concomitanza sono utilizzati i termini *consensio* e *congregatio*.

*sed illius proprium est, qui tenet; uti iis illo nolente non possum; ep. 6, 3: sciunt enim ipsos omnia habere communia, et quidem magis adversa; ep. 119, 1: quotiens aliquid inveni, "in commune" ipse mihi dico) –*, quello della condivisione materiale e spirituale di beni (cf. *ep. 73, 7: Stulta avaritia mortalium possessionem proprietatemque discernit nec quicquam suum credit esse quod publicum est; at ille sapiens nihil magis suum iudicat quam cuius illi cum humano genere consortium est. Nec enim essent ista communia, nisi pars illorum pertineret ad singulos; socium efficit etiam quod ex minima portione commune est*). M. Bellincioni<sup>152</sup> mette in relazione il nostro passo con *ep. 95, 53 (habeamus in commune: [in commune] nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur)* e rileva che «solo nella dedizione disinteressata agli altri l'individuo perviene alla piena attuazione di sé, un principio che vale a fondare sia l'amicizia, sia la convivenza umana in genere». Il concetto rimanda anche all'idea di *convictus, di contubernium*<sup>153</sup> (cf. *epp. 6, 3, 5, 6; 47, 15*) secondo cui la convivenza fra discepoli e maestro, la *bonorum virorum conversatio*<sup>154</sup>, fornisce l'opportunità di concreti *exempla* e permette il cammino del *proficiens*, coadiuvato dalla *monentis auctoritas* (*ep. 94, 27*), verso il *summum bonum*. Poiché *plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit* (*ep. 6, 5*), il maestro deve essere un *exemplar imitabile* cioè un *veri... testis* (*ep. 20, 9*), una 'testimonianza vivente ed esemplare', che svolga la funzione di *adiutor*, di *custos*, di *paedagogus* per i discepoli. Questa modalità di insegnamento, assiduamente praticata dagli epicurei, era attribuita anche ad altri filosofi antichi<sup>155</sup>.

**nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit:** il periodo rappresenta il ribaltamento della formula epicurea: l'altruismo

---

<sup>152</sup> Bellincioni 1979, 302.

<sup>153</sup> Il termine, usato da Seneca per designare la συνδιαγωγή epicurea (cf. Cic. *fin.* 1, 65), indicava in origine la coabitazione servile e la «stretta convivenza dei militari sotto la stessa tenda» (*castrense contubernium*: Plin. *nat. hist., praef.* 3) per poi ampliarsi ad ambito più specificamente filosofico (Scarpata 1975, 125, n. 6 e 251 ss. con note 8 e 14-17). Sinonimi sono anche *consuetudo* e *vita communis*.

<sup>154</sup> *Ep.* 94, 40, cf. Bellincioni 1979, 174 *ad loc.*

<sup>155</sup> Fra gli altri Zenone, Pitagora, Democrito, Aristotele, Teofrasto: cf. Cic. *fin.* 5, 3; Plin. *nat. hist.* 35, 5; *ep.* 11, 8; 25, 5; *brev.* 15, 2; 14, 5; Scarpata 1975, 254 n. 17.

diventa qui la condizione necessaria per raggiungere la felicità; è negata la concezione dell'amicizia basata sull'utilità personale<sup>156</sup>.

**nec potest quisquam beate degere:** l'espressione *beate degere*, che equivale a *beate vivere*<sup>157</sup>, sottolinea l'idea di 'esistere' in contrapposizione ad un 'vivere con pienezza' (cf. *ep.* 117, 4; *tranq.* 8, 5: *an parum beate degant*; *quaest.* 6, 32, 5: *si volumus tranquille degere*; cf. anche *Phaed.* 89-91 per la *iunctura degere aetatem: cur me in penates obsidem invisos datam / hostique nuptam degere aetatem in malis / lacrimisque cogis?*

**qui se tantum intuetur, qui...:** anafora del relativo con ampliamento crescente dei due *cola*; l'utilizzo in sovraordinata del nesso *nec... quisquam* (invece che *nemo*) produce l'allitterazione del pronome indefinito con i due pronomi relativi che lo richiamano, enfatizzando il passaggio.

*Intueor*, di cui si registrano 62 occorrenze in Seneca, è un composto di *tueor* - che si caratterizza come verbo della visione solo in poesia, mentre in prosa designa la difesa, la protezione; nel primo significato viene sostituito da *intueor* («le plus usité de tous ces composés», Guiraud 1964, 38), utilizzato per esprimere un'osservazione intensa e più determinata, «como se observa en el carácter más concreto de sus complementos» (Hernandez 1976, 79); tale osservazione, fatta con gli occhi del corpo (*oculis*) e della mente (*animo*), è connotata da atteggiamenti spirituali diversi: come nota G. Solimano, il filosofo sembra sottolineare il fatto che, nonostante gli sforzi di penetrare nel profondo, l'uomo rivolga lo sguardo all'aspetto esteriore e vicino delle cose (*ep.* 71, 14: *proxima... intuemur, ad ulteriora non prospicit mens hebes*) e spesso se ne lasci ingannare (*nat.* 1, 3, 6: *hae contra intuenti perturbatae apparent*; 3, 28, 5: *sed quemadmodum campos intuentem quae paulatim devexa sunt fallunt*; 7, 25, 7: *solis occursus speciem illis tarditatis imponit et natura viarum circolorumque sic positorum ut certo tempore intuentes fallant*)<sup>158</sup>. Nel nostro caso (48, 2), la presenza del riflessivo *se* fa slittare il

---

<sup>156</sup> Il saggio, secondo Seneca e la dottrina stoica, è sufficiente a se stesso poiché ha raggiunto l'*autarcheia* e non ha bisogno di null'altro che gli sia esterno: è questa la condizione imprescindibile per la vera amicizia (Scarpat 1975, 190 ss.).

<sup>157</sup> Da notare la *variatio* fra *degere* e *vivere*, poco più sotto: il verbo *vivere* – coerentemente con il contesto – è connotato da un'idea di pienezza vitale (cf. Catull. 5, 1) che in greco è espressa da ζάω: Setaioli 1988, 482 e n. 227; Traina 2004, XV; Quint. *inst.* 8, 3, 86; *OLD s.v. vivo*, 7.

<sup>158</sup> Solimano 1991, 119 s. e n. 238-250.

significato da ‘custodire sotto il proprio sguardo’, ‘sorvegliare’, ‘proteggere’, fino a designare specificamente un’attenzione rivolta all’interesse della propria persona<sup>159</sup>; a questo significato utilitaristico ed egoistico di cui si connota la *sententia*, contribuisce la presenza dell’avverbio *tantum*, inserito nel sintagma, come rileva Giancotti<sup>160</sup>: non è il *se intueri* quanto il *se tantum intueri* che provoca la critica senecana. Per il nesso *se intueri*: cf. *ben.* 4, 3, 2: *nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum*. Dal punto di vista sintattico, siamo in presenza di un uso ricorrente in Seneca di due relative di cui la seconda, coordinata asindeticamente, varia enfaticamente la prima e ne chiarisce e specifica il valore<sup>161</sup>.

**ad utilitates suas convertit**: il sostantivo *utilitas* (ὠφέλεια) è adoperato al plurale (nel significato di ‘vantaggi’ ‘interessi’) in nesso con l’aggettivo possessivo, secondo una ricorrenza ben attestata già in Cicerone e già presente in Seneca, come rileva Malaspina<sup>162</sup>; fa riferimento alla concezione epicurea dell’amicizia, considerata, nella *vox populi, amicitia communis, vulgaris*, fondata su convenienze e interessi personali, lontani da ogni nobiltà di sentimento; secondo una nota polemica, propria già di Cicerone e non aliena da contraddizioni<sup>163</sup>, essa corrisponde ad una *negotiatio*, un ‘commercio’

---

<sup>159</sup> *ThLL* s.v. *intueor*, 93, 52; 59 per *ep.* 48, 2: *cum cura plerumque aut assequendi aut cavendi aliquid*. Cf. anche *ben.* 6, 13, 1: *dummodo... qui dabat duos intuens dedit*; 4, 10, 1: *intuebor utilitatem eius cui depositum redditurus sum*; *ep.* 85, 39: *sic, inquam, se exercuit ut virtutem tam in secundis quam in adversis exhiberet nec materiam eius sed ipsam intueretur* (valore oscillante fra ambito morale ed economico). Il verbo ricorre anche in relazione con *utilitas*: *ben.* 4, 10, 1: *intueor utilitatem eius*.

<sup>160</sup> Giancotti 1994, 179 n. 16.

<sup>161</sup> Scarpat 1975, 214, n. 9-10.

<sup>162</sup> Malaspina 2009, 157, n. 12; *Cic. fin.* 2, 61; *nat. deor.* 3, 21; *off.* 1, 45; 2, 20; 3, 42. Cf. *Sen. clem.* 1, 3, 2, in riferimento agli epicurei: *qui hominem voluptati donant, quorum omnia dicta factaque ad utilitates suas spectant*; *ben.* 4, 14, 4; 6, 23, 4: *tamen in nostras quoque utilitates a principio rerum praemissa mens est et is ordo mundo datus*; *Pol.* 7, 3: *non licet tibi ad utilitates suas, ad studia tua respicere*. Nel *De clementia* 1, 3, 2 la locuzione *ad utilitates suas spectant* riferita agli epicurei è in antitesi con la precedente affermazione di stampo stoico *sociale animal communi bono genitum*; in 48, 2 *ad utilitates suas convertit* è contrapposta alla precedente affermazione stoica *in commune vivitur*.

<sup>163</sup> Cicerone loda l’idea elevatissima dell’amicizia in Epicuro (*fin.* 1, 65 *de qua Epicurus quidem ita dicit... nihil esse maius amicitia*) ma ne sottolinea le contraddizioni connesse con il principio dell’utile (*fin.* 2, 84; *Lael.* 13; 51 s.: *Atque etiam mihi quidem videntur qui utilitatum causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere*) su cui si fonda, d’altro canto, anche l’amicizia politica romana (*Lael.* 26-43). Cf. Griffin 2013, 31-39; Bellincioni 1970, 164-177. Per *convertere ad utilitates*: *ThLL* s.v. *convertio*, 863, 24 ss.; 33 per 48, 2.

paragonabile ad uno scambio di beni (*nat. deor.* 1, 122: *mercatura quaedam utilitatum suarum*): in *Lael.* 20 contrappone ad essa le teorie della τέλεια φιλία, *vera, nobilis, inlustris* (...) *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*, basata su una *virtus* di evidente matrice stoica; nell'etica stoica, infatti, la *utilitatis suae cura* e la *divitiarum cura* sono da porsi fra le passioni che turbano l'animo e confliggono con la *cura sui* (l'ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἑαυτοῦ)<sup>164</sup>.

Sia nel passaggio dell'*ep.* 48, 2 sia in altri luoghi senecani è dunque possibile rinvenire in filigrana la presenza di alcuni *topoi* antiepicurei di matrice ciceroniana<sup>165</sup> nati da un fraintendimento consapevole e favoriti dall'individuazione nella *χρεία* del fondamento dell'amicizia epicurea, come rileva Scarpat<sup>166</sup>. Però, nonostante sia viva – soprattutto in *ep.* 9 – la polemica senecana, come nota J. Wildberger, analizzando l'epistola 9, la posizione del filosofo è molto più vicina a quella di Epicuro di quanto non appaia<sup>167</sup>.

**alteri vivas oportet, si vis tibi vivere: p legge aliter.**

*Sententia* conclusiva del passaggio, in cui si sottolinea la coincidenza di interesse individuale e interesse altrui, mediante l'opposizione *alteri/tibi*, il poliptoto del verbo

---

<sup>164</sup> Cf. *ep.* 6, 2: *tunc amicitiae nostrae certiozem fiduciam habere coepissem, illius verae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit*; Citti 2012, 18, n. 39; Scarpat 1975, 96 s.; 111; 119 s.; vd. anche *ep.* 9, 9: *Hae sunt amicitiae quas temporarias populus appellat; qui utilitatis causa assumptus est, tamdiu placebit, quamdiu utilis fuerit*.

<sup>165</sup> Sulla base di certi *loci* senecani, estremamente vicini al pensiero di Cicerone (nel nostro caso, il *Laelius*), è certo che, pur non citandole quasi mai direttamente, Seneca conoscesse e avesse meditato le opere filosofiche dell'Arpinate e in molti casi ne avesse operato un superamento.

<sup>166</sup> Scarpat 1975, 192-201; 194, n. 13 con riferimenti. Secondo Pesce 1988, 121 ss. «il problema della conciliazione tra egoismo e altruismo, tra utilitarismo e disinteresse (...) non ha senso veruno (...); i testi di Epicuro a volte parlano di utilità e del senso di conforto e di sicurezza che viene dalla certezza di poter sempre contare sugli amici ed a volte dalla necessità di sacrificarsi per gli altri fino ad affrontare la morte (cf. Diog. Laert. 10, 121)». Per la trattazione dell'amicizia, sviluppata da Seneca soprattutto nelle lettere 3, 6, 9, 35, 48, 103, 109, cf. Gagliardi 1991; Richardson-Hay 2006.

<sup>167</sup> Wildberger 2014, 443 s. con note: «Epicurus believes that friendship presupposes some form of need and thus cannot occur between completely self-sufficient agents (*ep.* 9, 1). In stark contrast to this, Seneca insists that self-serving motivations cannot form the basis of a true friendship (9, 8-11) and argues that “friendship is to be sought for its own sake” and so “can be approached by someone who is self-sufficient” (9, 12). However, what appears as a complete refutation of an Epicurean social theory is much closer to Epicurus' own position than one would suspect just from Seneca's reply in this letter. Epicurus, too, regards friendship as something to be sought for its own sake; he only gives a different account of its origin, an origin that he may even have located in the remote past, at the primitive phylogenetic beginnings of human society, as the resultative perfect tense of the verb *eilēphen* suggests. Like the first communities and state, friendship did not arise from a natural drive toward social interaction *per se* (as the Stoics believed) but from the need for mutual support and the practical benefits that accrue from the cooperation with others. This is why it can occur only among agents that are in need of such benefits».

*vivere*<sup>168</sup> e l'allitterazione in -v per enfatizzare un punto focale dell'insegnamento a Lucilio. La disposizione bilanciata salda le due frasi in blocchi speculari e le isola dal contesto, enfatizzando l'opposizione semantica fra i verbi *oportet* (cf. §1 *opus sit*) e *velle* (Traina-Bertotti 1995, 116), allusivo quest'ultimo alla concezione volontaristica senecana<sup>169</sup>.

La *iunctura* '*sibi vivere*' (per l'uso del riflessivo indiretto cf. Traina 1995, 14-17; 56-59), che richiama la gnome di Menandro τοῦτ' ἐστὶ τὸ ζῆν, οὐχ ἑαυτῷ ζῆν μόνον (fr. 930 K), è presente anche nel mimografo Publilio Siro<sup>170</sup> con un significato oscillante fra "senso filosofico", alto (cura dell'interiorità), e senso "basso", utilitaristico (pensare solo al proprio interesse). Il nostro passaggio, che è inserito in un contesto fortemente polemico nei confronti di una certa interpretazione utilitaristica dell'amicizia (*nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit*), ribadisce l'accentuazione 'attivistica' e concreta dell'*alteri vivere*, ma la piega anche in senso etico-filosofico riferendola alla sfera dell'interiorità. Il nesso ricorre più volte in Seneca<sup>171</sup>: nell'epistola 55, 4-5 è riproposto insistentemente in relazione all'ex pretore Servilio Vazia<sup>172</sup>, che si è ritirato nella sua villa campana e vive come morto: pur suscitando l'ammirazione del *vulgus* per la sua vita appartata e piacevole, egli pratica un *otium mendacium*, solo esteriormente simile al *modus vivendi* del *sapiens* (*otiosum enim hominem seductum existimant vulgus et securum et se contentum, sibi viventem, quorum nihil ulli contingere nisi sapienti potest*); in realtà egli ha optato per un'esistenza *otiosa, ignava, inertis*, dedita ai piaceri materiali e aliena dallo spirito sociale proprio dell'uomo. Il *sibi vivere* di Vazia – che è il ribaltamento della formula di *ep.* 48, 2 (*alteri vivere per sibi vivere*) – diviene un 'non vivere per nessuno' e quindi neanche per se stesso,

---

<sup>168</sup> Per il poliptoto verbale iterato del verbo *vivo* cf. *ep.* 23, 9-10.

<sup>169</sup> Cf. Pohlenz 1967, II, 89; Hadot 1969, 162 ss.; Voelke 1963, 161 ss.; Bellincioni 1979, 60 ss.; Traina 1995, 57.

<sup>170</sup> Giancotti 1994, 167-181 per la discussione sul valore dell'espressione; Seneca elogia Publilio Siro in *ep.* 8, 8: *quam multa Publilii excalceatis sed coturnatis dicenda sunt*.

<sup>171</sup> E.g. *ep.* 6, 4: *nullius boni sine socio iucunda possessio est*; *ep.* 81, 19: *Nemo non, cum alteri prodest, sibi profuit*; *ep.* 88, 30: (*humanitas*) *bonum autem suum ideo maxime quod alicui bono futurum est amat*; *ep.* 98, 15: *nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa sed eorum quibus utilis est*; *v. b.* 20, 3: *sic vivam quasi sciam aliis esse me natum et naturae rerum hoc nomine gratiam ago: quo melius gerere negotium meum potuit? Unum me donavit omnibus, uni mihi omnis*; cf. anche *ira* 1, 5, 2.

<sup>172</sup> Cf. Berno 2006, 200 ss.

producendo una sorta di regressione allo stato animale (*ep. 55, 5: ille sibi non vivit, sed, quod est turpissimum, ventri, somno, libidini: non continuo sibi vivit qui nemini*). Anche nell'*ep. 60, 4*, l'utilizzo della *iunctura* è connesso con una riflessione sulla degradazione umana di marca sallustiana<sup>173</sup>, che suscita considerazioni affini a quelle presenti nel nostro paragrafo (*vivit is qui multis usui est, vivit is qui se utitur*: è vivo chi è utile a molti, è vivo chi fa buon uso di se stesso). Dal punto di vista del filosofo, dunque, occorre evitare il fraintendimento per cui il *proficiens*, tutto finalizzato al raggiungimento del *summum bonum*, non si preoccupa che di se stesso e della propria interiorità; egli dovrà praticare, quindi, sia la *philautia* (basata sull'interiorità e intesa come amore per il proprio 'highest self', cf. *sibi amicus esse* di Ecatone), che la *polyphilia* (*omnibus amicus esse*): infatti «solo chi giova almeno ad un altro può giovare anche a se stesso e così raggiungere l'equilibrio interiore, e chi si affretta verso se stesso si affretta nello stesso tempo verso l'amico (...); così anche il *proficiens* non può conquistare e mantenere la virtù perfetta da solo, perché la virtù è attiva, e, solo operando, essa resta in vita<sup>174</sup>». Naturalmente, dietro la *philautia* e la *polyphilia* è presente la concezione stoica dell'*oikeiosis* (la *commendatio naturae*)<sup>175</sup> che permette di superare la distinzione fra oggettività e soggettività e il potenziale conflitto fra egoismo e altruismo, ben delineato in *ep. 48, 2*<sup>176</sup>: poiché la ragione umana, che deriva dal *logos* universale, è comune a tutti gli uomini, *homo sacra res homini est* (*ep. 95, 33*) proprio per quella *ratio* che ci appartiene. Seneca, dunque, estendendo il concetto di amicizia ad un orizzonte più ampio che abbraccia tutta la società umana, coniuga sinergicamente necessità (*oportet*) e volontà (*vis*) della scelta altruistica e giunge a riflessioni che riecheggeranno anche in Epitteto e Marco Aurelio<sup>177</sup>. L'etica

<sup>173</sup> *Ep. 60, 4: hos itaque, ut ait Sallustius, 'ventri oboedientes' animalium loco numeremus, non hominum, quosdam vero ne animalium quidem, sed mortuorum.*

<sup>174</sup> Gagliardi 1991, 53 e n. 46; la *philautia* consiste nell'amore per se stessi ed è finalizzato al proprio perfezionamento interiore, alla ricerca dei caratteri razionali riflessi del *logos*, al raggiungimento della *virtus*; l'*autarcheia* deve essere aliena da pericoli di innaturale isolamento e perciò mirare alla *philanthropia*, alla *polyphilia*, al *prodesse multis*.

<sup>175</sup> Pohlenz 1967, I 228, 229, n. 8; Inwood 2007 (a), 332 ss.; per la bibliografia sul tema: Wildberger 2006, 702 n. 793.

<sup>176</sup> Reydam-Schils 2005, 70 e n. 34-35 «One must live for one's neighbour, if one would live for oneself (*ep. 48, 2-4*), Seneca says in a passage in which he explicitly links friendship and universal humanity. And a sage considers nothing more truly his own than that which he shares in partnership with all mankind».

<sup>177</sup> *Epict. diss. 1, 19, 11-15; M.Ant. 11, 4; Ario Didimo ap. Stob. 2, 94, 21 W.: τὴν δε περὶ αὐτόν φιλίαν καθ' ἣν φίλος ἐστὶ τῶν πέλας.*

egoistica e utilitaristica è rovesciata: non solo l'interesse altruistico è prioritario su quello 'egoistico' (*oportet alteri vivas*), ma la *cura alterius* diviene condizione imprescindibile per la *conservatio* e *cura sui* («through serving others he will serve his highest self»<sup>178</sup>). «Nella dedizione disinteressata agli altri l'individuo perviene alla piena attuazione di sé, secondo un principio che serve sia a fondare l'amicizia, sia la convivenza umana in genere», osserva M. Bellincioni<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> Cf. J. W. Duff - A. M. Duff, *Minor Latin Poets*, Cambridge Mass.-London 1954<sup>2</sup>, in riferimento alla *sententia* di Publilio Siro. Per la *cura sui*, vd. l'approfondita trattazione di Citti 2012, 11-24; 21, n. 56 ss.; 23, n. 71: l'*oikeiosis* prende una direzione naturale e una sociale. Cic. *off.* 1, 149: *totius generis hominum conciliationem et consociationem colere, tueri, servare debemus* e 1, 12: *eademque natura vi rationis hominem conciliat homini*; cf. anche Sen. *ep.* 121, 14 e 16; 90, 40.

<sup>179</sup> Bellincioni 1979, 302 ss.; Gagliardi 1991, 62 ss. rileva che, come per Panezio, l'amicizia è una forma di «filantropia ridimensionata».

**3. Haec societas diligenter et sancte observata, quae nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse commune ius generis humani, plurimum ad illam quoque de qua loquebar interiorem societatem amicitiae colendam proficit; omnia enim cum amico communia habebit qui multa cum homine.**

**3. Questo vincolo sociale, osservato con devozione e religioso rispetto, che unisce noi uomini agli uomini e dimostra l'esistenza di una legge comune al genere umano, serve moltissimo a sviluppare anche quella comunanza interiore di cui ti parlavo, l'amicizia; infatti, chi ha molto in comune con l'uomo avrà tutto in comune con l'amico.**

Il paragrafo è caratterizzato dalla ricorrenza, anche in poliptoto, e dalla *variatio* sinonimica di termini afferenti al concetto di comunità sociale e/o inerenti al campo semantico dell'amicizia, già presentati nel precedente paragrafo. L'assunto senecano e stoico<sup>180</sup>, che esiste una naturale predisposizione sociale nell'uomo – che è *sociale animal* (ζῷον κοινωνικόν) – regolata da un vero e proprio *ius commune generis humani*, produce, da un lato, un vincolo che, se osservato con sacro rispetto, come inviolabile e consacrato agli dei, porta gli uomini ad aggregarsi e a vivere insieme in un'unione più estesa, un'associazione più ampia, *exterior*, che è lo stato e la società (*societas* = legame tra *socii*); dall'altro, questa naturale predisposizione risulta indispensabile per coltivare quel vincolo più ristretto, profondo e intimo, che è l'amicizia (*interior societas*).

**Societas... homines hominibus... commune... generis humani... interiorem societatem amicitiae... amico communia... homine:** i *Wortbegriffe* sono enfatizzati in poliptoto e costituiscono una trama lessicale intorno alla quale si sviluppa la riflessione del filosofo. Seneca gioca su un effetto di rimando fonico che produce la consapevolezza dell'inestricabile connessione fra l'idea di *humanitas*, di *societas* e di *communio bonorum* (cf. anche, sul piano tematico, il valore del verbo *misceo*).

---

<sup>180</sup> Per una raccolta tematica di fonti stoiche sul concetto di amicizia: Pizzolato 1993, 174-177; Banateanu 2001; Reydams-Schils 2005; Wildberger 2006, n. 1289; 1296-1298; Graver 2007; Wildberger 2018, 387-426. Cf. *SVF* III, 625, 626; 630; 631; 635.

**Societas... societatem:** il termine *societas*<sup>181</sup> presenta 27 attestazioni in Seneca e viene utilizzato dal filosofo con sfumature diverse: oltre al senso generico di ‘unione’, ‘comunanza’ (*epp.* 31, 5; 99, 4; 118, 11; *ben.* 2, 14, 4; cf. Diog. Laert. 7, 124 = *SVF* III 631: φασὶ δ’ αὐτὴν [sc. φιλίαν] κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον; *SVF* III 112: φιλίαν δ’ εἶναι κοινωνίαν βίου), esso designa la naturale propensione degli uomini al vincolo sociale<sup>182</sup>, espressa dal concetto stoico di *oikeiosis*<sup>183</sup>; la *societas* costituisce un dono divino – concesso insieme con la *ratio* – che dà all’uomo protezione, forza (*ben.* 4, 18, 2) e superiorità rispetto a tutti gli altri esseri animati (*ben.* 4, 18, 4). A quest’inclinazione alla vita in comune<sup>184</sup> Seneca dedica alcuni significativi passaggi del *De beneficiis*, soprattutto in 4, 18<sup>185</sup>, dove il sostantivo *societas* ritorna con martellante

<sup>181</sup> Hellegouarc’h 1972, 82.

<sup>182</sup> *Ben.* 7, 1, 17: *socialis animal et in commune genitus*; *clem.* 1, 3, 2: *nos qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus*. La concezione dell’origine naturale dell’amicizia e della società umana è di ascendenza paneziana: Bellincioni 1970, 116 e 182; cf. Cic. *resp.* 1, 39: *naturalis quaedam hominum quasi congregatio*; *Lael.* 20: *est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*; *Lael.* 17: *nihil quam amicitia est enim tam naturae aptum, tam conveniens ad res, vel secundas, vel adversas*; *Lael.* 19: *sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes homines esse societas quaedam: maior autem, ut quisque proxime accederet*. cf. anche *inv.* 2, 166; *tusc.* 4, 13; 4, 18. Gagliardi 1991, 37 s.: «la posizione di Seneca su questo punto è del tutto ortodossa rispetto allo Stoicismo, che ammette in ogni uomo una spinta naturale all’amore per il prossimo, radice tanto della filantropia quanto del cosmopolitismo e del concetto di uguaglianza naturale di tutti gli uomini».

<sup>183</sup> L’attrazione naturale verso i propri simili è una forma ed un ampliamento dell’*oikeiosis*, istinto a conservare e far progredire tutto ciò che riguarda il proprio essere (Pohlenz 1967, I, 105-106; 163-164; 228 ss., 229 n. 8; Edwards 2015, 45 in connessione con l’amicizia), diventa un punto nodale per l’amicizia e si estende a tutto il genere umano; per la *commendatio naturae*, la *conciliatio* e la *caritas*, cioè la *conservatio sui*: Citti 2012, 21, n. 56 ss. (per ricorrenze in *ep.* 121, 17, 18, 24); Reydam-Schils 2005, 55-59; Inwood 2007 b, 332 ss.; Wildberger 2006, 702, n. 793. Cf. anche Bellincioni 1979, 298 s.; 302, per l’*oikeiosis* con riferimenti a Cicerone (*off.* 1, 149; 1, 12; *Lael.* 19-20; *fin.* 5, 33, 40, 46: *consociatio, conciliatio, commendatio*); Scarpat 1975, 191; 224-226.

<sup>184</sup> Griffin 2013, 244, in relazione a *ben.* 4, 18, 2-4, rileva come il *beneficium* sia «the chief bond of human society» che la provvidenza instilla nell’uomo «in order to facilitate the creation of society, as compensation for their vulnerability» e sostiene che Seneca cerca di riconciliare qui i due approcci alle origini della *societas*, quello di matrice stoica, della naturale socievolezza (cf. Cic. *off.* 1, 12; 2, 13; 2, 15; 1, 158), e quella della necessità pratica, di origine platonica (Plat., *resp.* 2, 369 b) ed epicurea (cf. Lucr. 5, 1019-1027: *tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes / finitimi inter se nec laedere nec violari / et pueros commendarunt muliebrique saeclum / vocibus et gestu cum balbe significarent / imbecillorum esse aequum misererier omnis*); per l’amicizia come scambio di favori nel *De beneficiis* cf. Foucault 2003, 133 ss.

<sup>185</sup> *Ben.* 4, 18, 2: *nudum et infirmum societas munit... duas deus res dedit quae illum obnoxium validissimum facerent, rationem et societatem* (il passaggio è suggerito dalla vicenda di Epimeteo in Platone, *Prot.* 320c 8-322d 5); *ben.* 4, 18, 3: *societas illi dominium omnium animalium dedit, societas terris genitum in alienae naturae transmisit imperium et dominari etiam in mari iussit; hoc morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solacia contra dolores dedit; hoc fortes nos facit, quod licet contra fortunam*

frequenza, sottolineato da poliptoti ed anafore: potrebbe essere una spia dell'interesse senecano per l'argomento, soprattutto nel periodo delle epistole, che troverebbe riscontri anche nella nostra lettera<sup>186</sup>. Secondo Seneca la *societas*, che si sviluppa in ambito interpersonale proprio attraverso il *beneficium*, produce rapporti più ristretti, amicali (l'*interior societas* citata più sotto; cf. anche *epp.* 6, 3; 9, 7)<sup>187</sup>, o più ampi, come quelli propri di una compagine statale<sup>188</sup>. Soprattutto nel secondo valore, il termine *societas* si trova spesso connesso in Seneca a sostantivi come *consortium* (*inter homines consortium: epp.* 48, 2; 90, 3<sup>189</sup>), *coetum* (*ira* 2, 31, 7; *Marc.* 26, 6, 6) o alla locuzione *in commune*<sup>190</sup>, presente anche in questo e nel precedente paragrafo (*in commune vivitur*), secondo quella propensione alla variazione sinonimica e alla ripetizione di concetti in diverse sfumature, tipica del filosofo.

---

*advocare*; 4, 18, 4: *Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani qua vita sustinetur scindes*. Con un'efficace metafora, aderente all'ortodossia stoica, Seneca presenta anche la compartecipazione degli uomini al *logos* divino come membra di un solo *corpus*: cf. *epp.* 92, 30 *et socii sumus eius et membra*; 95, 52: *membra sumus corporis magni*; *clem.* 1, 5, 1; 1, 12, 3; 1, 14, 3; *ira* 2, 31, 7. La metafora ricorre anche in Marco Aurelio 7, 13. In relazione a 95, 52, Gagliardi 1991, 37 commenta: «Sostanzialmente è la natura a creare gli uomini uguali, anzi addirittura fratelli (*nos cognatos edidit*), uniti da reciproco amore (*haec nobis amorem indidit mutuum*) che li spinge alla società (*et sociabiles fecit*) e li rende indispensabili gli uni agli altri (*societas nostra...sustinetur*)»: cf. *supra* Griffin 2013, 244.

<sup>186</sup> La datazione del trattato si basa su *ep.* 81, 3 (*sed de isto satis multa in iis libris locuti sumus qui de beneficiis inscribuntur*; cf. Mazzoli 2007, 586; Griffin 2013, 91; Marino 2016, 1195, 647). Cf. anche Inwood 2005, 75, n. 43 e 76; Lana 2010, 24 ss. Seneca tratterà del *beneficium*, oltre che in *ep.* 81, nelle epistole 94, 95, 91, 73, 36, 42; Mazzoli 2007, 590 nota come in *ep.* 73 il filosofo mostri di riassumere parti del trattato. Gli argomenti di *ep.* 48 e alcune ricorrenze contenutistiche e testuali potrebbero indicare che Seneca sta lavorando parallelamente al *De beneficiis*, ai *Moralis philosophiae libri* (cf. §§ 6 ss.) e forse al dialogo sull'amicizia.

<sup>187</sup> *Ep.* 9, 7: *adpetitio societatis quomodo hominem homini natura conciliat sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum adpetentes faciat*.

<sup>188</sup> Edwards 2015, 44 s., e n. 25; rileva sostiene come la trattazione del concetto di amicizia proceda dalle lettere 49 a 64 e come l'epistola 48 sia strettamente connessa con la 49 per il motivo del dolore per la separazione dall'amico («We should note that this philosophical discussion of the meaning of friendship, and its relation to the Stoic doctrine of *oikeiosis*, immediately precedes Letter 49's highly charged evocation of the pain of separation. Indeed, friendship is a particular concern of the sequence of Letters 49 through 64»).

<sup>189</sup> *Ep.* 90, 3: *antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis quos fecit locupletissimos fuit*, in cui la convivenza fra gli uomini è connessa con la comunanza di beni.

<sup>190</sup> *Ep.* 95, 53; *ben.* 7, 12, 2. La variazione sinonimica è già ciceroniana: cf. *leg.* 1, 10: *si hominum inter societatem coniunctionemque perspexeris*; *fin.* 5, 65: *coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani*; *fin.* 4, 4: *ad congregationem hominum et ad societatem communitatemque generis humani*; il nesso *in commune* unito con *natus/genitus* è tipicamente senecano.

Altri nessi ricorrenti del termine *societas* sono quelli afferenti al campo semantico di *homo* (*ben.* 1, 4, 2: *humana societas; genus humanum; Marc.* 26, 6, 6: *societatem generis humani coetumque dissolvit; ben.* 4, 18, 4: *hanc societatem tolle et unitatem generis humani; 1, 15, 2: societas generis humani*); da sottolineare anche che il sintagma del § 3, *commune ius generis humani*, trova riscontri nella *iuris humani societas* di *ben.* 7, 19, 8.<sup>191</sup>

**diligenter et sancte**: cf. *ThLL s.v.*, 1183, 38; l'avverbio *diligenter* (Forcellini *s.v.*, 133: *accurate, studiose, cum cura, attente*), che presenta 27 occorrenze nell'opera senecana, indica un'attenzione scrupolosa, non condizionata da istinto o passione (da *diligo*, meno forte di *amo*); con *sancte*<sup>192</sup> (cf. *sancio*), avverbio di ambito semantico giuridico-sacrale, Seneca vuole sottolineare come la *societas* umana sia caratterizzata da quella sacralità e inviolabilità che le deriva dal *logos* e dalla *lex naturae* perché originata dalla natura stessa e quindi parte di un tutto divino e venerabile<sup>193</sup>: *sancte* viene utilizzato anche in *ep.* 120, 10 e 94, 26, in un contesto affine (*scis amicitias sancte colendas esse*)<sup>194</sup>. Da rilevare il fatto che il nesso *diligenter ac sancte*, declinato in modi diversi, ricorre in Cicerone in passaggi generalmente collegati con i concetti di *fides, lex, officium* (15 *sententiae*); in

---

<sup>191</sup> Per quanto riguarda la connotazione tecnica di ambito strettamente filosofico, *societas* viene adoperato da Seneca anche per designare il legame dell'anima con il corpo (*ep.* 65, 22: *cum illo societas*) o la commistione fra virtù e piacere, in polemica antiaristotelica (*vit. beat.* 15, 3, 1). Particolarmente suggestivo è l'uso del sostantivo nelle *Naturales quaestiones*, in riferimento alle comete: Seneca riporta la tesi sostenuta da Zenone secondo cui le comete sono nate dall'aggregazione di stelle che, mettendo in comune i loro raggi, creano reciproci scambi di luce (*societas luminis: nat.* 7, 19, 1: *Zenon noster in illa sententia est: congruere iudicat stellas et radios inter se committere; hac societate luminis existere imaginem stellae longioris*, per cui cf. *SVF* I 122 e, per la teoria stoica sulle comete, *SVF* I 528).

<sup>192</sup> *OLD s.v.*, 1686, 2: «in accordance with religious obligations» (cf. *sancio; sanctitas*); Forcellini, 214: *religiose, auguste, pie, secundum ea quae sancita sunt legibus, institutis, ritibus*; cf. anche *prov.* 2, 11; *tranq.* 11, 2: *nec ideo vilis est sibi, quia scit se suum non esse, sed omnia tam diligenter faciet, tam circumspecte, tam religiosus homo sanctusque solet tueri fidei commissa*.

<sup>193</sup> *Ira* 2, 31,7: *sanctae partes sunt si universum venerabile*; Bellincioni 1979, 274; 298; 302 ss.; cf. *epp.* 95, 33: *homo sacra res homini*; 95, 52; 92, 30. Tuttavia *sancte* spesso si laicizza col valore di 'scrupolosamente' per cui vd. e.g. Gaffiot *s.v.*: *aliquid sanctissime observare*, «scrupuleusement loyalement, consciencieusement, religieusement, fidèlement»: Cic. *fam.* 5, 8, 5, «observer qqch religieusement», cf. Cic. *Rosc. Com.* 7; Cic. *Rab. Post.* 8, 56 (*sanctius*).

<sup>194</sup> Cf. anche il nesso con *religiose* di *ep.* 120, 10: *Alium vidimus adversus amicos benignum, adversus inimicos temperatum, et publica et privata sancte et religiose administrantem*, «abbiamo visto un altro uomo benevolo con gli amici, mite con i nemici, capace di amministrare gli affari pubblici e privati con scrupolo e con zelo» (tr. Marino).

due *loci* dell'epistolario, più specificamente, è connesso con i verbi *servo/observo*<sup>195</sup>: in *fam.* 5, 17, 3, *quam ob rem omnibus officiis amicitiae diligenter a me sancteque servatis*, è in esplicito riferimento all'amicizia; in *fam.* 5, 8, 5, *meque ea quae tibi promitto, sanctissime esse observaturum, diligentissimeque esse facturum*, il passaggio è correlato al rispetto di patti e leggi. La *iunctura* – con l'espressione *ad illam... interiorem societatem amicitiae colendam* – può costituire una spia della presenza di Cicerone fra le pieghe del testo dell'*ep.* 48 (cf. *infra* commento *ad loc.*).

**observata**: il verbo *observo* (*ThLL* s.v., 202, *ob oculos servare* e 210, 57 per la citazione), uno dei lessemi principali che compongono il gruppo di *servo*, è utilizzato con l'accezione giuridico-religiosa di 'rispettare scrupolosamente' (*OLD* 1222, s.v. *observo*: «to recognize laws, rules, agreements»; cf. i derivati *observatio*, *observator*, 'sorveglianza', 'vigilanza' intesa come osservazione attenta attraverso gli occhi, *custodia*). Secondo G. Solimano<sup>196</sup>, infatti, il verbo assume in Seneca il significato di «osservo, non da vicino, ma in maniera determinata rispetto all'azione indeterminata espressa mediante *servo*», con una sfumatura semantica fortemente visiva, afferente soprattutto all'ambito della lingua augurale. Le caratteristiche del passaggio e le sfumature semantiche della *iunctura* conferiscono al concetto di *societas* il valore di una *lex* che deve essere *diligenter et sancte observata*<sup>197</sup>.

**homines hominibus miscet**: *homines hominibus* leggono i manoscritti più tardi; *omnes hominibus* (più generico) i codici **p L P b**; Muretus *omnes omnibus*. Poliptoto del termine *homo*, uno dei *Wortbegriffe* senecani, molto usato anche in anafora o figura etimologica (cf. il successivo *humani*) – espedienti che ne dilatano le «capacità espressive» – all'interno di *gnomai* dal forte effetto enfatico<sup>198</sup>. La *societas*, generata dal naturale istinto

---

<sup>195</sup> Cf. anche Cic. *Verr.* 2, 5, 49: *habemus hominem... unum praeter ceteros in publicis religionibus foederum sanctum ac diligentem... sancte homo ac religiose*; e anche *leg.* 1, 49: *ubi illa sancta amicitia si non ipse amicus per se amatur toto pectore?* La *sanctitas* è lo scrupolo religioso a cui è soggetta l'amicizia.

<sup>196</sup> Solimano 1991, 121.

<sup>197</sup> Cf. *ben.* 1, 4, 2: *de beneficiis dicendum est et ordinanda res quae maxime societatem humanam adligat: danda lex vitae*.

<sup>198</sup> La scelta del poliptoto *homines hominibus* fatta da Reynolds si basa sull'archetipo, sulla frequenza del nesso (già dei recenziatori) rispetto alle altre varianti, sulla figura etimologica con *humani* e sulla probabilità

della *oikeiosis*, produce unione e coesione fra gli uomini<sup>199</sup>, concetto evidenziato dall'uso del verbo *misceo*, con il dativo<sup>200</sup>, adoperato in relazione al rapporto amicale anche nell'epistola 3<sup>201</sup>.

**iudicat aliquod esse commune ius generis humani**: l'utilizzo del verbo *iudico* (qui nel significato di 'stabilire' cf. *ThLL s.v. iudico*, 619, 28 ss.; *OLD s.v.*, 979 s.<sup>202</sup>) allude all'ambito semantico giuridico, ricorrente in Seneca<sup>203</sup>, a cui il filosofo rimanda più volte, sia in questo paragrafo che in altri passaggi della lettera<sup>204</sup>, creando una fitta trama lessicale: da un lato, Seneca identifica *societas* e *lex*, attribuendo alla prima la caratteristica di essere *diligenter et sancte observata* proprio come una *lex*, tanto forte è

---

del senso: rispetto a *omnes omnibus* del Muretus, qui non si sottolinea tanto la universalità, quanto il fatto che si tratta di un tratto tipico dell'umanità. Traina 1995, 86 ss.: «il *pathos* di *homo* e dei suoi derivati li predestina a *gnomai* di tipo etimologico»; *ibidem*, 30: le figure retoriche giocate sul termine producono «una veste stilistica propria dei proverbi che ne suggella quindi la sentenziosità».

<sup>199</sup> Cf. anche *ep.* 9, 17: *Quomodo solitudinis odium est et adpetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum appetentes faciat*, dove *conciliat* (*OLD s.v.* 387, 1: «to bring or collect together», 'unite', 'join') è affine ma un po' meno forte di *misceo*. Cf. Cic. *off.* 1, 12 *natura homini hominem conciliat*; *Lael.* 20: *ex infinita societate generis humani quam conciliavit ipsa natura*.

<sup>200</sup> KS II 317 a.

<sup>201</sup> *Ep.* 3, 3: *cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misceo*; in *ep.* 18, 4 assume una sfumatura negativa: *Hoc multo fortius est... nec misceri omnibus*; in *Phaed.* 171-177, indica la «confusione del sangue», come nota Citti 2012, 73. cf. *OLD s.v. misceo*, 116, 9 «to associate with that or another»; 4: «to combine (persons) in a physical association».

<sup>202</sup> Cf. l'utilizzo del verbo in relazione allo *ius mortalitatis*, Sen. *Pol.* 17, 2: *tamen in hoc unum se ceteris aequari hominibus non iniuriam sed ius mortalitatis iudicaverunt*, con efficace figura etimologica; cf. anche, per contesto affine a 48, 2-3, *Nep. ep.* 3, 4: *iudicari potest omnia ei cum amicis fuisse communia*.

<sup>203</sup> Traina 1995, 12; 57; Lotito 2001, 111 ss.; Setaioli 2000, 9 ss., 111 ss, per la scelta senecana di un linguaggio funzionale ad individuare un *sermo* comprensibile al lettore.

<sup>204</sup> Cf. §§ 3: *commune ius generis humani*; 8: *ad miseros advocatus es...*; 9: *faciles leges...*; 10: *sive nive (...) ad album sedentibus (...) quemadmodum illos praetor, sic hos philosophia in integrum restituit*. La società umana si fonda sul *beneficium* che, insieme con la reciprocità, costituisce il principio dal quale la vita dell'uomo non può prescindere (*ben.* 7, 1, 7 *socialis animal et in commune genitus*; 4, 18, 29: *hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, quae vita sustinetur, scindes*). Marino 2016, 1196 ss. nota che «in questa prospettiva Seneca sente l'urgenza di una *lex vitae* (*ben.* 1, 4, 2: *de beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat; danda est lex vitae*), depositaria di un modello comportamentale che, superando la dimensione storica di un'epoca, possa sanare le disfunzioni relazionali ed educare l'uomo di ogni tempo alla cultura e all'esercizio della *virtus* (Cic. *resp.* 3, 3). Nell'idea di una *humana societas* fondata sulla fratellanza universale, la prassi del dare e del ricevere, sublimandosi nell'esercizio della virtù, del bene e della giustizia, si proietta infatti dalla sfera individuale a quella sociale esplicitando la piena congruenza fra il sentimento dell'esistenza e quello della socialità».

il suo naturale fondamento giuridico; dall'altro, personifica la *societas* e la considera come un magistrato, un giudice che emette una sentenza o esprime una valutazione avente validità di legge (*societas... iudicat*)<sup>205</sup>. Il verbo *iudico* ricorre anche in *ep.* 3, 2, (*post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti vero praepostero officia permiscent qui, contra praecepta Teophrasti, cum amaverunt iudicant et non amant cum iudicaverunt*) per indicare il giudizio selettivo, severo e precedente all'instaurarsi dell'amicizia, che il *sapiens* deve formulare prima di scegliere fra gli uomini (tutti amici potenziali o 'comuni') quelli che diventeranno amici 'in senso stretto', gli *optimi* e unici in grado di condividere il cammino verso la *virtus*, come osserva Pizzolato<sup>206</sup>.

L'aggettivo indefinito *aliquod* conferisce indeterminatezza a *commune ius generis humani* proprio per le sfumature che la *iunctura* può acquisire (cf. *infra*).

**commune ius generis humani:** l'espressione richiama da vicino il κοινὸς νόμος di Aristotele e di Crisippo<sup>207</sup>, nel Περὶ τελῶν, e fa riferimento al diritto o legge di natura, un tema che proviene a Seneca da una lunga tradizione filosofica e letteraria e dalla formazione retorica. Inwood<sup>208</sup> rileva come espressioni quali *iura*, *leges*, *vincla naturae* traducano le accezioni diverse – a volte in sovrapposizione o continuità semantica – con cui Seneca fa riferimento alle leggi della natura: l'espressione *commune ius generis humani*, usata nel nostro passaggio, si basa, secondo Inwood<sup>209</sup>, sulla constatazione della

---

<sup>205</sup> Cf. anche *iudicium*, sostantivo assai significativo in Seneca, «la cui immutabilità è sicuro contrassegno della sua perfetta coincidenza con il vero» (sinonimo di saggezza e virtù, fondamento della felicità): Bellincioni 1979, 310; 318. Per le metafore giuridiche della lettera, cf. Wray 2009, 246 ss.

<sup>206</sup> Pizzolato 1993, 160. Cf. *infra* ed *ep.* 3, 2; Cic., *Lael.* 85; Sen. *tranq.* 7, 3.

<sup>207</sup> Arist. *rhet.* 1, 1357 a-b; per Crisippo cf. Diog. Laert. 7, 87-88; sugli Stoici: Beretta 2012, 5-6 e Citti 2012, 77-88, con un approfondito quadro d'insieme; attestazioni in Cicerone, *nat. deor.* 1, 36: *Zeno, autem (...) naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria*; *tusc.* 1, 64, *haec...[philosophia] ad ius hominum, quod situm est in generis humani societate*; nella retorica e nelle declamazioni: Sen. *contr.* 1, 1, 14 *iniquum est conlapsis manum non porrigere; commune hoc ius generis humani est*. Cf. anche *Apul. met.* 3, 8: *commune ius humanitatis*; *Min. Fel.* 19, 10: *Zeno naturalem legem atque divinam (...) omnium esse principium*; *Lact., inst.* 1, 5, 20: *Item Zenon (deum nuncupat) naturalem divinamque legem*.

<sup>208</sup> Il *commune ius generis humani* rientra in una delle cinque categorie di occorrenze – che spesso si sovrappongono nei significati – classificate da Inwood 2005, 225; per lo *status quaestionis*: Citti 2012, 69 ss.; nel passo 48, 3 la legge di natura coincide con il diritto naturale definito come *commune ius animantium* in *clem.* 1, 18, 2: *cum in servum omnia liceant, est aliquid quod in hominem licere communem ius animantium vetet*; cf. anche Pittet, 198, s.v. "diritto comune".

<sup>209</sup> Inwood 2005, 230, n. 12.

fondamentale e naturale comunità di tutti gli esseri umani (*homines in commune nati sumus; sociabiles fecit*), del loro legame (*societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur*), del rapporto di fraternità (*natura nos cognatos edidit*) e amore reciproco (*haec nobis amorem indidit mutuuum*) – da cui derivano i basilari precetti (*quid agimus? quae damus praecepta?*) che regolano la convivenza umana –, concetti esposti nella lettera 95, 51-53<sup>210</sup>: quella di cui Seneca parla qui è, dunque, una legge sia descrittiva (descrizione delle disposizioni della natura relative a tutti gli esseri umani) che prescrittiva (prescrizioni da essa derivate che condizionano il comportamento degli uomini) e prevede un vincolo comune a tutti, schiavi e liberi (*ben. 3, 18, 2*), poveri e ricchi, spezzato quando gli uomini danneggiano altri uomini, come i tiranni con i loro sudditi (*ben. 7, 19, 8-9*). In questo passaggio, l’accezione del sintagma *commune ius*, propria anche di altri *loci* senecani<sup>211</sup>, in *ep. 48, 3* sottolinea come la *societas* – cioè quel vincolo sociale naturale, valido come una sacra legge *diligenter et sancte observata*, e da cui nasce la convivenza umana a tutti i livelli, da quello più ampio,

---

<sup>210</sup> *Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum. Quid agimus? Quae damus praecepta? Quantum est ei non nocere cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est si homo mansuetus homini est. Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriante panem suum dividat? Quare omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam? Cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto". Habeamus in commune: nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur: cf. Bellincioni 1979, 44-45; 296-303.*

<sup>211</sup> *Clem. 1, 18, 2 cum in servum omnia liceant, est aliquid quod in hominem licere commune ius animantium vetet; clem. 1, 19, 1-2: Eo scilicet formosius id esse magnificentiusque fatebimur, quo in maiore praestabitur potestate, quam non oportet noxiam esse, si ad naturae legem componitur. Natura enim commenta est regem, quod et ex aliis animalibus licet cognoscere et ex apibus; quarum regi amplissimum cubile est medioque ac tutissimo loco; praeterea opere vacat exactor alienorum operum, et amisso rege totum dilabitur, nec umquam plus unum patiuntur melioremque pugna quaerunt; praeterea insignis regi forma est dissimilisque ceteris cum magnitudine tum nitore; ben. 3, 18, 2: Praeterea servus qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est iuris humani; refert enim cuius animi sit, qui praestat, non cuius status; ben. 4, 17, 3: nec quisquam tantum a naturae lege descivit et homine exiit, ut animi causa malus sit; Citti aggiunge anche i passi di *ep. 88, 12* e *97, 13-15*; *nat. 3, praef. 16*; *Sen, contr. 1, 1, 14*; *Cic. Tusc. 1, 64*. Per altre occorrenze in Seneca dei nessi nei diversi significati individuati da Inwood 2005, 224-248; cf. *e. g. epp. 25, 4: ad legem naturae revertamur*; *27, 9: Divitiae sunt ad legem naturae composita paupertas*; *71, 16: lex universi*; *88, 12: publicum est et quidem generis humani*; *123, 16: ius aequum generis humani*; *Helv. 6, 8*; *nat. 2, 15, 3*; *3, 16, 4: iura naturae*; *7, 25, 3: leges certae*; *7, 28, 2 leges mundi*. Particolarmente significativa per il nostro contesto l’occorrenza in *ben. 7, 19, 8* in cui si parla di *iuris humani societas*: cf. Inwood 2005, 230.*

lo stato, a quello più ristretto ed intimo dell'amicizia (l'*interior societas*) – sia regolata da un *commune ius*, un diritto naturale «eticamente fondato, che è alla base dei vincoli sociali e della società»<sup>212</sup>. Questo *ius* rende l'uomo degno di essere chiamato uomo, lo fa sentire libero nelle azioni e gli permette di 'autoregolare' il proprio comportamento in base all'innato senso di responsabilità che può divenire anche profondo 'senso di colpa' (cf. 'guilty culture') se cede a comportamenti immorali<sup>213</sup>.

Il sintagma *lex o ius naturae* è applicato anche alla categoria delle leggi fisiche che regolano i fenomeni della natura, leggi universali e immodificabili come quelle che sovrintendono al movimento degli astri o all'alternarsi delle stagioni e anche alla *lex mortalitatis*, che accomuna tutti gli uomini<sup>214</sup>. Poco più sotto, al paragrafo 9, Seneca accenna ad una diversa declinazione della legge di natura, le *faciles leges* che, in quanto principi generali dell'etica (stoica, nel nostro caso), profondamente radicati nell'uomo, lo guidano verso il bene e permettono di distinguere *supervacua e necessaria*; per il saggio coincidono con l'ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν.

**interiorem societatem:** il nesso, velatamente ossimorico, *interior societas*, 'società più ristretta, comunanza interiore' (per cui *ThLL s.v. interior, -ius*, 2212, 44 ss.: translate, A: «pertinet ad societatem familiarem»); per la citazione: 2212, 74) che richiama *iuncturae* ciceroniane riguardanti le diverse gradazioni e forme di società<sup>215</sup>, è da leggere in

---

<sup>212</sup> Citti 2012, 69 ss., con approfondita trattazione sullo *status quaestionis*.

<sup>213</sup> Inwood 2005, 225: le leggi che regolano la *hominum societas* sono prevalenti su quelle dello stato; la violazione di tali leggi, come quella degli ἄγραπτα νόμια sofoclei, viene sentita come un grave atto contro natura, cf. Marco Aurelio 3, 11, 4-5: κατὰ τὸν τῆς κοινωνίας φυσικὸν νόμον, per cui cf. Citti 2012, 66; per il valore di *nomos*, Beretta 2012, 2-3 che richiama la riflessione di Antifonte per cui «i principi della legge sono imposti, mentre i principi naturali sono necessari»; cf. anche I. Dionigi (a c. di), *La legge sovrana*, Milano 2006, 124.

<sup>214</sup> Per il *naturam sequi* stoico cf. Bellincioni 1970, 11-120; la connessione fra moti dei pianeti e decorso della vita umana è trattata da Beretta 2012, 6, n. 11: Manil. 4, 14-15: *fata regunt orbem, certa stant omnia lege / longaque per certos signantur tempora casus*.

<sup>215</sup> La *iunctura* trova paralleli in Cic. *off.* 1, 53, in cui l'Arpinate tratta delle diverse gradazioni di società umana, da quella più ampia (*gentis, nationis, linguae*) a quella più intima (*interius*), composta di individui appartenenti alla medesima città e uniti anche dal vincolo di amicizia, fino a quella ancora più ristretta della famiglia (*artior*): *Gradus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa infinita discedatur, proprior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur. Interius etiam est eiusdem esse civitatis; multa enim sunt civibus inter se communia, forum, fana, porticus, viae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae. Artior vero colligatio est societatis propinquorum; ab illa enim immensa societate humani generis in exiguum angustumque concluditur*. La gradazione viene ripresa in *off.* 3, 69 con distinzione diversa, però, fra una *societas* più ampia, una più ristretta (*interior*), composta dalle medesime genti, e una

relazione all'affermazione successiva *omnia enim cum amico habebit*: nel passaggio, collegabile alla definizione ciceroniana dell'amicizia come una *reductio in angustum* dell'infinita *societas generis humani* (*Lael.* 20), possibile solo fra due o fra pochi<sup>216</sup>, Seneca distingue un'amicizia potenziale, più ampia e generica, realizzabile con tutti gli esseri umani, a cui ci unisce una *naturalis inritatio* (*ep.* 9, 17), e un'amicizia in senso stretto e selettivo, derivante da una precedente severa valutazione (*ep.* 3, 2)<sup>217</sup>, instaurata fra coloro che sono i migliori e condividono il cammino verso la *virtus*, come ricorda il filosofo in *ep.* 62, 2<sup>218</sup>: il concetto ricorre anche in Cicerone, *Lael* 85 in un passaggio che trova molti contenutistici e testuali con *ep.* 48, 3 (*Quocirca – dicendum est enim saepius – cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare. Sed cum multis in rebus negligentia plectimur, tum maxime in amicis et deligendis et colendis*). Tale forma di amicizia rappresenta un'espressione particolare della naturale inclinazione umana alla comunanza, anzi costituisce il momento di massima intensità in cui si esprime la *societas*

---

ancora più ridotta (*proprior*), degli appartenenti alla medesima città: *societas est enim quod etsi saepe dictum est dicendum est tamen saepius latissime quidem quae pateat omnium inter omnes interior eorum qui eiusdem gentis sint propior eorum qui eiusdem ciuitatis*.

<sup>216</sup> Bellincioni 1970, 131. Cic. *Lael.* 19: *Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos ut inter omnes esset societas quaedam, maior autem ut quisque proxime accederet*, 20: *Quanta autem vis amicitiae sit, ex hoc intellegi maxime potest, quod ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum*. Pizzolato 1993, 159 ss., osserva che «la comunanza tra uomini, che Seneca definisce tra loro parenti (*cognatos*: *ep.* 95, 52), e quindi la fratellanza umana, non è ancora amicizia, ma la anticipa e la prepara in virtù del suo aspetto comunionale. Il fatto naturale originario è, quindi, la vocazione sociale dell'uomo: l'amicizia è interna a tale istinto...».

<sup>217</sup> *Ep.* 3, 2: *Tu vero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius: post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti vero praepostero officia permiscunt qui, contra praecepta Theophrasti, cum amaverunt iudicant, et non amant cum iudicaverunt. Diu cogita an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte*. Il concetto ricorre anche in Cic. *Lael.* 85, in un passaggio che trova molti confronti contenutistici e testuali con *ep.* 48, 3: *Quocirca – dicendum est enim saepius – cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare. Sed cum multis in rebus negligentia plectimur, tum maxime in amicis et deligendis et colendis*, «Perciò, e lo si deve dire più e più volte, bisogna scegliere quando si è giudicato, non giudicare quando si è scelto. Ma come in molte circostanze dobbiamo pagare il fio della nostra negligenza, così massimamente nello scegliere e nel coltivare amici», tr. Narducci. Il detto in questione è attribuito a Teofrasto anche da Plutarco, *de frat. amore* 8: τὸς μὲν γὰρ ἀλλοτρίους ὡς ἔλεγεν Θεόφραστος οὐ φιλοῦντα δεῖ κρίνειν ἀλλὰ κρίναντα φιλεῖν. Cf. Scarpato 1975, 63 s.

<sup>218</sup> Cf. *ep.* 62, 2: *Cum me amicis dedi, non tamen mihi abduco nec cum illis moror quibus me tempus aliquid congregavit aut causa ex officio nata civili, sed cum optimo quoque sum*. Si riscontra, dunque, una gradualità nell'applicazione del concetto di amicizia, gradualità che Seneca rileva anche nella forma più tipica di *amicitia* tutta romana, quella clientelare, con clienti suddivisi in tre categorie, cioè quelli da ricevere nell'intimità, in gruppo ed in massa: cf. *ben.* 6, 34, 2 *Apud nos primi omnium C. Gracchus et mox Livius Drusus instituerunt segregare turbam suam et alios in secretum recipere, alios cum pluribus, alios universos*; cf. anche *De amicitia* fr. 97 Haase = F 60 Vottero: *res rara est amicitia, <non> ut vulgaris aut exposita, ut implere totas domos possit: <quod> vulgo sibi homines persuasere*, aforisma di origine teofrastea, Vottero 1998, 39; 293, n. 32.

*generis humani*. Nella definizione *interior societas* è evidente anche il richiamo a quell'interiorità, così acutamente studiata da Traina, a quel movimento esterno-interno, non alieno da connotazioni di limitazione nello spazio, che porta dall'esteriorità all'interiorità, dall'*intus* stoico fino all'*interior intimo meo* agostiniano (*conf.* 3, 11), come nota P. Thévenaz<sup>219</sup>: un movimento che è compiutamente rappresentato dalla celebre formula *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* (Aug. *Enarr. in Ps.* 145, 5). Dunque, *amicus animo possidendus est; hic autem numquam abest* (*ep.* 55, 11)<sup>220</sup>: anche in assenza dell'amico, c'è la sua presenza dentro di noi. Il *focus*, che è tutto sull'interiorità e non sull'esteriorità dell'amicizia, sottintende chiaramente un giudizio negativo nei confronti delle *amicitiae utilitatum* dal momento che *in pectore amicus, non in atrio quaeritur; illo recipiendus, illic retinendus est et in sensus recondendus* (*ben.* 6, 34, 5)<sup>221</sup>.

**plurimum... proficit:** l'espressione ricorre in Seneca in *epp.* 38, 1; 69, 2; 75, 12; 94, 2 e *nat.* 4a *praef.*, 6; il superlativo avverbiale si può trovare in nesso anche con altri verbi

---

<sup>219</sup> P. Thévenaz, *L'interiorità in Seneca*, in A. Traina, *Seneca, Letture critiche*, Milano 2000<sup>2</sup>, 105-110. Traina 1995, 77: una coppia di avverbi dinamici completa il sistema senecano dello spazio psichico: *introrsus* e *extrinsecus*. Il luogo *interior, reductus*, circoscritto e limitato, in cui però la naturale propensione umana alla *societas* si manifesta con la massima intensità perché è sede del *logos* universale, è l'interiorità dell'uomo (cf. Bellincioni 1970, 131).

<sup>220</sup> Cf. anche *De amicitia* fr. 93 Haase = F 59 Vottero: *neminem a nobis amicum abesse patiamur, in animum subinde nostrum revertantur... Imago effingatur animo notabilis et e vivo petita, non evanida et muta*; cf. *ben.* 7, 34, 5.

<sup>221</sup> Cf. anche *ben.* 6, 33, 4: *istos tu libros, quos vix nomenclatorum complectitur aut memoria aut manus, amicorum existimas esse? Non sunt isti amici, qui agmine magno ianuam pulsant, qui in primas et secundas admissiones digeruntur*; *ep.* 19, 4: l'«amicizia-predatoria»: *amicitia olim petebatur, nunc praeda*; *ep.* 95, 43, per l'«amico-avvoltoio», *amico aliquis aegro adsidet: probamus. At hoc hereditatis causa facit: vultur est, cadaver expectat*; *ben.* 4, 20, 3. Cf. Bellincioni 1979, 285 s. Questi ed altri passi sono oggetto di acute osservazioni di Pizzolato 1993, 160 ss. che sottolinea la polemica di Seneca contro l'amicizia utilitaristica romana e contro la strumentalizzazione utilitaristica dell'altro. Per quanto riguarda il comparativo *interior*, esso viene usato da Seneca in senso proprio, in riferimento allo spazio geografico (in nesso con *terrarum* in *nat.* 3, 8, 1; 4 a, 2, 26; 5, 14, 1) o agli organi interni del corpo (*nat.* 3, 1, 2; 6, 24, 2); in senso figurato – in relazione con uno degli originari valori di *intra* 'tacitamente' 'segretamente' –, arriva a connotare sia le parti più misteriose della natura (*nat.* 1 *praef.* 7: *et in interiorem naturae sinum venit*; 7, 30, 6: *illa arcana... reducta et interiore sacrario clausa sunt*), che le recondite profondità dell'animo umano (e. g. *ira* 3,13, 2: *paulatim cum exterioribus interiora formantur*; *ben.* 1, 15, 4: *at illa quanto gratiora sunt quantoque in partem interiorem animi numquam exitura discedunt*).

della sfera semantica dell'economia, indicanti convenienza o vantaggio, come *prosum* o *confero*<sup>222</sup>.

**ad illam quoque... colendam proficit:** finale implicita con *ad* e l'accusativo del gerundivo.

Il nesso *amicitiam colere* (per cui *ThlL s.v. colo*, 1676, 49 e, per la citazione, 57; *OLD s.v. 355, 7*) si rinviene altre due volte in Seneca *epp.* 94, 26 (con espressione di necessità data dalla perifrastica passiva): *Scis amicitias sancte colendas esse, sed non facis*, «tu sai che i vincoli di amicizia sono da ritenere sacri, ma non lo fai» (trad. Bellincioni), e 74, 28: *Modo latius virtus funditur, regna urbes provincias temperat, fert leges, colit amicitias, inter propinquos liberosque dispensat officia*, trattando della *virtus* e dei modi in cui si manifesta). L'avverbio *quoque* indica che l'amicizia non è l'unico fine della *humana societas*.

Il sintagma, frequente nelle opere dell'Arpinate e attestato due volte in Sallustio, si ritrova anche in Apuleio, *met.* 6, 3, 1 in relazione al *foedus antiquum amicitiae* fra Venere e Cerere, che impedisce a quest'ultima di aiutare Psiche, e al rapporto fra Nicanore e Democare<sup>223</sup>.

Come abbiamo detto, nei paragrafi 2 e 3 dell'epistola 48, dedicati al tema dell'amicizia<sup>224</sup>, traspaiono relazioni con numerosi passi ciceroniani, del *Laelius* in particolare, letture a cui Seneca pare fare riferimento, anche per concetti generali, senza riprese necessariamente testuali<sup>225</sup>: nei due paragrafi senecani si allude ripetutamente alla

---

<sup>222</sup> *Epp.* 38, 1: *plurimum proficit sermo*; 69, 2: *plurimum remedia continuata proficiunt*; 75, 12: *quae plurimum profecerunt*; 94, 2: *plurimum (Ariston) ait ait proficere ipsa decreta philosophia*; *nat.* 4a, *praef.* 6: *Plurimum adulator cum deprehensus est proficit*.

<sup>223</sup> *Apul. met.* 3, 6, 1: *Suscipit Ceres: Tuis quidem lacrimosis precibus et commoveor et optulari cupio, sed cognatae meae, cum qua etiam foedus antiquum amicitiae colo, bonae praeterea feminae, malam gratiam subire nequeo* (cf. il *foedus amicitiae* di Catull. 109); 4, 16, 1: *Sciscitati nomen cuiusdam Nicanoris qui, genere thracio proditus, ius amicitiae summum cum illo Demochare colebat*.

<sup>224</sup> Per quanto riguarda il tema dell'amicizia in Seneca, una bibliografia abbastanza aggiornata in Wildberger 2018; 2014; Evenepoel 2007; cf. Evenepoel 2006; Lana 1999, 19-27; Motto 1993; Pizzolato 1993, 157-177; Gagliardi 1991; Moreschini 1977; W. Brinckmann 1963; Schottlaender 1955.

<sup>225</sup> La lettura diretta e la riflessione sulle opere ciceroniane da parte di Seneca è stata oggetto di numerosi studi nei quali si è constatato come il filosofo compia un'*aemulatio* personale ed un superamento critico del modello sia per novità di contenuti che per approccio etico e filosofico: cf. Setaioli 2003, 55 ss.; nell'epistolario di Cicerone (con le dovute considerazioni critiche senecane, cf. *ep.* 118, 1) è stato individuata, inoltre, una delle fonti di ispirazione delle *Epistulae morales*); oltre ai riferimenti al *Somnium Scipionis*, nella *Consolatio ad Marciam* e nella prefazione al I libro delle *Naturales Quaestiones*, al

comunanza generata dalla *societas*, e dall'amicizia in particolare (*consortium rerum omnium... in commune vivitur... omnia cum amico communia habebit*), presente in Cicerone, e.g. *Lael.* 61, in cui si parla di una *communitas* (*cum emendati mores amicorum sint, tum sit inter eos omnium rerum, consiliorum, voluntatum sine ulla exceptione communitas*); Seneca sottolinea come l'amicizia permanga sia nella buona che nella cattiva sorte (*nec secundi quicquam singulis est nec adversi*), come fa Cicerone nel *Laelius*<sup>226</sup>; afferma che le *utilitates* presenti nell'amicizia non derivano dall'interesse egoistico, ma dagli effetti dello slancio altruistico (*non sum amicus, nisi quidquid agitur ad te pertinens meum est... nec potest beate degere qui se tantum intuetur qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet...*), concetto già ciceroniano<sup>227</sup>; parla anche di un'*interior societas* che richiama la *maior societas* di *Laelius* 19 e 20<sup>228</sup>; affinità nella trattazione si possono individuare ancora in altri passaggi<sup>229</sup>.

---

collegamento fra *Tusculanae disputationes* e *De ira*, Moreschini 1977, 527 ss. e soprattutto 532, rileva la presenza del *Laelius* nell'*ep.* 9. Anche per la terminologia tecnica relativa al lessico filosofico Seneca si richiama all'autorità di Cicerone: cf. e.g. il termine *cavillatio* ciceroniano, utilizzato per rendere il greco *σόφισμα* (*ep.* 111, 1). Per un'aggiornata e completa bibliografia del rapporto fra Cicerone e Seneca: R. Pierini Degl'Innocenti, *Cicerone in Seneca, Alcune riflessioni su un tema sempre attuale*, in «Ciceroniana on line», II 1 (2018), 13-38. Cf. anche Grilli 1953, 217-280; Gambet 1970, 171-182; Griffin 1976; Setaioli 1988; Setaioli 2000; Evenepoel 2006; Evenepoel 2007; Citroni Marchetti 2012; Cambiano 2012.

<sup>226</sup> *Lael.* 17: *nihil est enim tam naturae aptum, tam conveniens ad res vel secundas vel adversas [scil. quam amicitia]*; 64: *calamitatum societas*.

<sup>227</sup> *Lael.* 28: *Quapropter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, adplicatione magis animi cum quodam sensu amandi, quam cogitatione quantum illa res utilitatis esset habitura*; 30: *Sed quamquam utilitates multae et magnae consecutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae*; 32: [*scil. amici*] *aequales propensioresque ad bene merendum quam ad repositum atque haec inter eos sit honesta certatio. Sic et utilitates ex amicitiae maximae capientur*.

<sup>228</sup> *Lael.* 19: *Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnes esset societas quaedam, maior autem ut quisque proxime accederet*; 20: *Quanta autem vis amicitiae sit ex hoc intellegi maxime potest quod ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis caritas aut inter duo aut inter paucos iungeretur*.

<sup>229</sup> Cf. e. g. per la somiglianza, l'affinità elettiva presente fra amici (48, 2: *idem expedit quod tibi: aut non sum amicus nisi quidquid agitur ad te pertinens meum est*): *Lael.* 50: *nihil... tam illiciat, tam trahat quam ad amicitiam similitudo*; *Lael.* 65: *... isdem rebus movetur naturaque consentit*); per la presenza in Seneca del riferimento ad una *societas*, un vincolo naturale interpersonale condizionante quasi come una *lex diligenter et sancte observata*, cf. anche le *leges amicitiae* del *Laelius* (40, 44); *Lael.* 85: *Quocirca – dicendum est enim saepius – cum iudicaris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare. Sed cum multis in rebus neglegentia plectimur, tum maxime in amicis et deligendis et colendis*.

**omnia...cum amico...multa cum homine**: correlazione con antitesi e *gradatio* in *antiklimax* per *omnia/multa*, ma anche per *amicus/homo*: cf. *ben.* 7, 1, 7; *clem.* 1, 3, 2 e *ben.* 7, 12, 1. La *sententia* finale ruota attorno ai sostantivi *amicus*, *commune* e *homo*, *Leitmotiven* della prima parte dell'epistola: richiama, da un lato, il pitagorico Τὰ τῶν φίλων κοινά già illustrato nel § 2 (*consortium rerum omnium inter se facit amicitia... in commune vivitur*); dall'altro allude al concetto di *humanitas*, che ha come presupposto il terenziano *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (*Heaut.* 77), evocato anch'esso al § 2 (*omnia ad te pertinens meum est*) e riportato testualmente in *ep.* 95, 53.

Il riferimento è alla concezione dell'amicizia propria dello Stoicismo, sinteticamente delineata da Seneca nel paragrafo precedente: in questo passaggio, invece, il filosofo si sofferma su una gradazione del rapporto amicale che presuppone, da un lato, un'amicizia più ampia e generale, *lato sensu*, rivolta a tutti gli uomini e correlata ad una 'condivisione di molte cose', ma non di tutte; dall'altro, definisce quel rapporto più ristretto e profondo – nato da un'affinità elettiva e da una 'comunione di intenti' fra *optimi*, *sapientes*, finalizzata al *summum bonum* e all'utilizzo della *virtus* come mezzo per raggiungerlo – che è l'amicizia perfetta. Ovviamente la comunanza di beni materiali esteriori, *vexata quaestio*, può essere solo parziale, poiché questi beni non saranno mai completamente in comune in quanto è prevalente il predominio del legittimo possessore (*ben.* 7, 12 2-5)<sup>230</sup>: l'amicizia *perfecta et nobilis*, invece, comporta piuttosto una comunione spirituale, una forma di similitudine interiore nella pari volontà di praticare la *virtus*, di desiderare il *summum bonum* e di aspirare alla *sapientia*<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> Pizzolato 1993, 163; se la massima viene interpretata in modo materialistico all'amico non si può donare nulla.

<sup>231</sup> L'*humanitas*, che porta l'uomo ad aiutare e sostenere l'altro uomo è «l'atteggiamento spirituale insito nella natura dell'uomo che proviene dal sentimento di appartenenza a una società umana i cui membri sono tutti uniti l'uno all'altro da un'inclinazione naturale che impone mitezza nel sentire, nelle parole e nelle azioni» (Marino 2016, 1110, n. 387). Sui concetti espressi nell'epistola cf. anche Marco Aurelio 6, 44: ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ; 7, 22: ἄνθρωποι συγγενεῖς; 8, 26: Εὐφροσύνη ἀνθρώπου ποιεῖν τὰ ἴδια ἀνθρώπου; 2, 1: γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν, ὡς πόδες, χεῖρες, ὡς βλέφαρα, ὡς οἱ στοῖχοι, τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω ὀδόντων; 7, 13: μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος; 9, 1: τὰ δὲ γε ὄντα πρὸς τὰ ὑπάρχοντα πάντα οικείως ἔχει.

**4. Hoc, Lucili virorum optime, mihi ab istis subtilibus praecipere malo, quid amico praestare debeam, quid homini, quam quot modis ‘amicus’ dicatur, et ‘homo’ quam multa significet. In diversum ecce sapientia et stultitia discedunt! cui accedo? in utram ire partem iubes? Illi homo pro amico est, huic amicus non est pro homine; ille amicum sibi parat, hic se amico: tu mihi verba distorques et syllabas digeris.**

**4. Lucilio carissimo, preferisco imparare da questi sottili argomentatori i miei doveri verso l’amico, i miei doveri verso l’uomo piuttosto che in quanti modi si dica ‘amico’ e quante cose significhi ‘uomo’. Ecco, la sapienza e la stoltezza se ne vanno per vie diverse: quale prendo? In quale delle due vuoi che vada? Quello considera l’uomo come amico, questo non considera l’amico come uomo; quello si procura un amico, questo si dona all’amico: tu mi distorci le parole e fai il conto delle sillabe!**

Dopo una vibrante apostrofe a Lucilio, il tono della lettera si impenna e Seneca inizia una vivace polemica contro i filosofi cavillatori, i *subtiles*, che si interessano delle parole e non delle cose, della dialettica e non della morale, delle astruserie logiche e metalinguistiche piuttosto che di un insegnamento diretto al *summum bonum* attraverso un severo apprendistato etico. La via della *sapientia* e quella della *stultitia* procedono in direzioni opposte, nota Seneca, e la scala dei valori dell’una non corrisponde a quella dell’altra. Così, grazie ad *ambiguitates verborum* e *ludi litterarii* di impianto dialettico, gli ideali di *amicitia* e *humanitas* si riducono ad un’esercitazione linguistica che vela un arido rapporto utilitaristico. Il passaggio *ex abrupto* fra la trattazione dell’amicizia (§§ 2-3) e l’esclamazione-invettiva contro i metodi dei *subtiles* (§ 4) presuppone un *continuum* tematico con le altre epistole dialettiche del V libro e soprattutto con l’epistola 45 in cui *in alium diem hanc litem cum dialecticis differam nimium subtilibus et hoc solum curantibus, non et hoc* (§ 13).

**hoc**: prolettico delle proposizioni interrogative indirette, introdotte da pronomi e avverbi interrogativi, epanalettici, posti in coppie anaforiche (*quid... quid... quam... quam*), la seconda in *variatio* (*quam quot modis... quam multa...*) con il primo *quam* introduttore

della comparativa con verbo sottinteso (*praecipit*), mentre *quot modis* e *quam multa* introducono le interrogative indirette.

**Lucili virorum optime:** apostrofe a Lucilio, ricorrente soprattutto nelle prime lettere, finalizzata a richiamare l'attenzione dell'interlocutore per enfatizzare i passaggi successivi, venati di profonda *vis* polemica.

**praecipit:** l'infinito passivo dipendente da *debeo*, con dativo della persona e complemento di agente in ablativo con *ab*, è seguito da quattro interrogative indirette (cf. Leumann-Hofmann-Szantyr, II 2, 2, 33; 356; 365). Il verbo (cf. *ThLL s.v.*, 447, 27-28) fa riferimento ai *praecepta*<sup>232</sup>, 'indicazioni pratiche' che si contrappongono ai *decreta*, i principi universali dell'etica: partendo dall'esame delle convinzioni del filosofo Aristone di Chio<sup>233</sup> – che riconosceva validità solo a questi ultimi, negando il valore dei *praecepta* –, nelle lettere 94 e 95 Seneca affronterà il problema del metodo da utilizzare per educare alla saggezza, distinguendo la via dei *praecepta* e quella dei *decreta*.

**ab istis subtilibus:** sfumatura dispregiativa di *istis* (come spesso in Seneca, cf. *vit. beat.* 11, 4; *ep.* 122, 10) riferita ai *subtiles*, unica occorrenza senecana dell'aggettivo in forma sostantivata, quasi un *hapax*, definizione con cui vengono indicati i filosofi cavillatori, esponenti di un certo Stoicismo<sup>234</sup>. Seneca polemizza contro i *subtiles*, facendo

---

<sup>232</sup> Cf. Bellincioni 1979, 128; 167; Ioppolo 2000, 19: «I *praecepta* sono consigli espressi nella forma: “Evita questo, fai quest'altro”. Essi perciò sono rivolti all'uomo che ancora deve percorrere il cammino verso la virtù, a cui bisogna indicare un comportamento da seguire, e non certamente al saggio che possiede la scienza. (...) Dal momento che la saggezza è un ideale difficilmente raggiungibile, si impone la necessità di fornire norme di comportamento a tutto il resto dell'umanità. Il problema dell'insegnamento assume pertanto un'importanza cruciale». Osserva Marino 2016, 125: «Anche se all'inizio della lettera 94 Seneca preannuncia che non è possibile dare insegnamenti particolari senza principi generali, in realtà, nell'intera epistola teorizza la funzione prioritaria dei *praecepta* per poi dare l'impressione di rivedere e riconfigurare la sua teoria celebrando, nella lettera 95, il compito preliminare dei *decreta* nell'avvio all'educazione morale» (...) e al tempo stesso «rimarcare il forte nesso di *necessitas* e di reciprocità fra *praecepta* e *decreta* spingendosi al punto di servirsi dei medesimi *exempla*». Il filosofo ha il ruolo di *monitor*, di *praeceptor*.

<sup>233</sup> Per Aristone di Chio, che riduce il campo della filosofia alla sola etica, eliminando logica e fisica, bibliografia in Moretti 1995, 120 ss., n. 43; Marino 2016, 1311, n. 1080; Ioppolo 1980; nell'*ep.* 89, 13 (= *SVF* I 357), secondo Seneca *Ariston Chius non tantum supervacuas esse dixit naturalem et rationalem sed etiam contrarias; moralem quoque, quam solam reliquerat, circumcidit*.

<sup>234</sup> Cic. *fin.* 3, 1, 3: in generale Moretti 1995, 112 e n. 8 ss; il rappresentante della logica stoica per eccellenza è Crisippo: Cic. *de orat.* 1, 50; Sen. *ben.* 1, 3, 8; *SVF* I 179-202. Cf. Pohlenz 1967, I 88-92. Per Frontone che tratta lo stile crisippeo cf. Moretti 151 ss., n. 39-41 e F. Della Corte, *Un precettore di Marco Aurelio: Frontone*, «C&S» 95 (1985), 68-74: *exaggeratio, interrogationes, divisio, definitio; auget, exaggerat*,

riferimento a quegli pseudo-filosofi da salotto che utilizzano la *nimia subtilitas* per intrattenere il pubblico in «interminabili logomachie filosofiche» (Degl’Innocenti Pierini 2020, 108) su sillogismi, sofismi, arguzie, antinomie semantiche e contraddizioni logiche, cioè forme di «prestidigitazione intellettuale» (Moretti 1995, 141), caratterizzate da futilità di trattazione, ostentazione erudita e *celeritas* dell’eloquenza<sup>235</sup>. L’aspetto più preoccupante per Seneca, però, è costituito dal fatto che la *subtilitas*, praticata soprattutto dai filosofi stoici, è slegata dal profitto morale e impedisce di distinguere *supervacua* e *necessaria*, generando confusione e inutile perdita di tempo nel limitato spazio della vita umana. Nella produzione senecana si registrano numerose attestazioni di termini afferenti all’ambito semantico della *subtilitas*<sup>236</sup>, presenti in testi comunemente collocati dopo il *secessus* e utilizzati, sia in senso stretto (realtà concreta, fenomeni naturali), che in senso lato (facoltà intellettuali), con connotazioni diverse<sup>237</sup>, sia positive che negative. Per la trattazione approfondita dell’argomento rinviamo all’Appendice lessicale *Subtilitas, subtiles*.

**quid amico praestare debeam:** prima interrogativa indiretta di una serie di quattro che illustrano i *praecepta* auspicati da Seneca; il verbo *praesto*, ellittico nella seconda proposizione, con dat. di vantaggio (*amico... homini*) ha valore di ‘fare qualcosa a vantaggio di qualcuno’ (*OLD s.v.* 1443, 8): cf. *epp.* 57, 2: *quae nobis praestant*; 64, 6: *hoc idem virtus tibi ipsa praestabit*.

---

*premunit, iterat, recurrit, interrogat, describit, dividit, personas fingit, orationem suam alii accomodat.* Seneca è critico anche nei confronti di alcuni sillogismi di Zenone (*ep.* 83, 9 ss.).

<sup>235</sup> In generale Moretti 1995, 112 e n. 8 ss; Pohlenz 1967 I, 88-92; Wildberger 2020, 97 e n. 41: «the ability to make fine conceptual distinctions, appeared as useless and was the target of sententious wit, e.g., when a Stoic proposing an ethical syllogism is compared to someone trying to take on a lion armed with a needle» Il maggiore rappresentante della logica stoica è Crisippo: Cic. *de orat.* 1, 50; Sen. *ben.* 1, 3, 8; per la cui *subtilitas* Frontone (p. 140, 10-16 Van den Hout = SVF II 27): *exaggerat, premunit, iterat, recurrit, interrogat, describit, dividit, personas fingit, orationem suam alii accomodat*; cf. anche Cic. *fin.* 3, 1, 3; SVF II 122-287; Moretti 1995, 151 ss., n. 39-41.

<sup>236</sup> Registriamo la presenza dell’aggettivo *subtilis*, del sostantivo *subtilitas* e dell’avverbio *subtiliter*: 1 volta nel *De ira*, 2 volte nel *De brevitate vitae*, 35 volte nelle *Epistulae*, 14 nelle *Naturales Quaestiones*, 1 nel *De otio* e 2 nel *De beneficiis*, con maggiore incidenza dunque nei testi comunemente collocati dopo il *secessus*. Cf. Berno 2003, 85, n. 78.

<sup>237</sup> Berno 2003, 85, n. 78 rileva come, fra altri, i termini *subtilitas* e *ineptiae* ricorrano quasi esclusivamente nelle *Epistulae morales* e nelle *Naturales Quaestiones*, opere comunemente ritenute dello stesso periodo, fatto che aumenterebbe la pregnanza dei riferimenti.

**amico... homini, amicus... homo, homo... pro amico, amicus... pro homine, amicum...amico...:** il passaggio è caratterizzato dall'enfasi su alcuni *Wortbegriffe* sottolineati dalla ripetizione per sei volte della parola *amicus* e per quattro volte della parola *homo*, in doppio chiasmo intrecciato con *variatio* in poliptoto dei termini.

**quam quot modis 'amicus' dicatur, et 'homo' quam multa significet:** *quam* introduce la proposizione comparativa, retta da *malo* e con l'infinito *praecipere* sottinteso, da cui dipendono le due interrogative indirette *quot modis dicatur* e *quam multa significet*. La comparativa segnala la netta propensione di Seneca per un insegnamento basato sull'utilità morale piuttosto che sull'esercizio linguistico e metalinguistico proprio di una certa logica stoica il cui strumento preferenziale è rappresentato dal sillogismo: il successivo passaggio (§ 6) *Mus syllaba est* – apparentemente un *ex abrupto* che ha indotto molti editori a postulare l'inizio di una nuova lettera – è preparato in questo quarto paragrafo dalle osservazioni sul rapporto significato/significante, *suppositio formalis/suppositio materialis*. Nel passaggio in esame il movimento incalzante del periodo, di impianto dialettico, introdotto dall'*hoc* prolettico alle quattro interrogative indirette e sottolineato dall'apostrofe a Lucilio, diviene spia della tensione emotiva di Seneca, finalizzata alla parenesi e strutturata in *climax*. Con l'esclamazione e le due interrogative dirette è raggiunta la *Spannung*, il cui *pathos* si smorza in *sententiae* più pacate e nella notazione tecnica finale, che riordina il ritmo. Viene anticipata quella contrapposizione fra *supervacua* e *necessaria* che sarà rimarcata soprattutto nell'*explicit* dell'epistola.

La prima interrogativa indiretta allude polemicamente alla ricerca delle *voces* (*quot modis amicus dicatur*) usate per esprimere il concetto di *amicus*, cioè i diversi significanti (*suppositio materialis*) relativi al significato (*suppositio formalis*) e declinati in relazione al referente (τυγγάνον); nella seconda interrogativa il procedimento è inverso e l'indagine parte dalla parola per arrivare al concetto: alle medesime categorie metalinguistiche Seneca fa riferimento nell'epistola 89, 17 in cui spiega come διαλεκτική *in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur*, distinguendo così fra σημαίνοντα e σημαινόμενα (λεκτά). Alle disquisizioni linguistiche e metalinguistiche il filosofo contrappone il valore delle cose (*res non verba*:

ep. 45, 5) e dunque i doveri verso l'amico (*quid amico praestare debeam*): senza dubbio l'acribia terminologica è necessaria per il *proficiens*, perché ad essa è legata l'azione corretta, svolta secondo natura e quindi secondo il *logos* (*oratio / ratio*)<sup>238</sup>; più delle parole è importante il valore etico che sta dietro alle parole<sup>239</sup>. Il concetto (σημαινόμενον o anche λεκτόν<sup>240</sup>) 'amico' può essere espresso con φωναί (*voces*, significanti, σημαίνοντα) diversi<sup>241</sup>, ma questa ricerca di sinonimi risulta sterile se slegata dall'*utilitas*, l'ὠφέλεια (cf. il verbo *praesto*). Strettamente connessa con questo aspetto, inoltre, è l'*admonitio* a guardarsi dalle *ambiguitates* terminologiche<sup>242</sup> correlate con la lingua, tema qui alluso e

<sup>238</sup> Setaioli 1988, 25 ss. ricorda come vi fosse «in origine una corrispondenza perfetta fra le strutture del λόγος cosmico, così come questo è afferrato e rispecchiato nel λόγος umano, e quelle del linguaggio, che di quest'ultimo è l'espressione. Come per gli Stoici greci, anche per Seneca il linguaggio è θέσει nel senso che furono gli uomini ad imporre con un atto di volontà i nomi alle cose: ma gli antichi nomenclatori furono capaci di riconoscere l'essenza profonda di queste ultime e di rifletterla nelle parole che scelsero per designarle». Questo, rileva inoltre Setaioli (n. 66), «vale per le πρώται φωναί, cioè per i termini primordiali che secondo gli Stoici riproducono attraverso i suoni l'essenza delle cose e danno origine alle altre componenti del linguaggio, sia attraverso estensioni di significato, sia attraverso mutamenti fonetici. Da questa corrispondenza fra struttura del linguaggio e λόγος discende l'inscindibilità fra logica e scienza linguistica nello Stoicismo». Per il linguaggio cf. Pohlenz 1967, I 57 ss.

<sup>239</sup> Cf. e.g. ep. 3, 1, dove il filosofo sottolinea l'uso improprio da parte di Lucilio del termine *amicus* (significato *publicus vs. proprius*) che produce fraintendimento: *Epistulas ad me perferendas tradidisti, ut scribis, amico tuo; deinde admones me ne omnia cum eo ad te pertinentia communicem, quia non soles ne ipse quidem id facere: ita eadem epistula illum et dixisti amicum et negasti. Itaque si proprio illo verbo quasi publico usus es et sic illum amicum vocasti quomodo omnes candidatos 'bonos viros' dicimus, quomodo obvios, si nomen non succurrit, 'dominos' salutamus, hac abierit.*

<sup>240</sup> Per la terminologia, propria della logica stoica e, secondo Crisippo, della dialettica, cf. Diog. Laert. 7, 62: τυγχάνει δ' αὐτῆ (διαλεκτική), ὡς ὁ Χρῆσιππὸς φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαίνόμενα; SVF II 122; cf. Pohlenz 1967, I 62 s.: Zenone, che affronta la dialettica basandosi sulle acquisizioni di Platone e Aristotele, distingue i significanti, σημαίνοντα, come complesso di suoni, manifestazioni della voce (cf. il suo Περί φωνῆς) e le cose che vengono significate, σημαίνόμενα, che non hanno nessuna consistenza reale ma esistono solo nella lingua come λεκτόν (enunciato) essendo nettamente distinti dai complessi fonetici 'significanti'; con il termine τυγχάνων (usato nell'Ellenismo come abbreviazione di ἅ τυγχάνει ὄντα) si designano invece gli oggetti reali Cf. SVF II 66 e 236. Epicuro (fr. 36 Us.), polemizzando contro questa tripartizione, ammette solo l'esistenza di φωναί e τυγχάνοντα. Cf. anche Long 1971, 78 ss.; 94 ss: Wildberger 2006, I 139-140; Baldassarri 1984, 35-56.

<sup>241</sup> Ep. 9, 3: *sapientem se ipso esse contentum. Sed tamen et amicum habere vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat* (il saggio è pago di se stesso. Eppure, anche se basta a se stesso, vuole avere un amico, un vicino, un compagno, tr. Scarpat); Scarpat 1975 commenta *ad loc.*, 206: «(*vicinus*) è l'amico del tempo di pace, mentre *contubernalis* il vicino del tempo di guerra, col quale si divide la tenda; così *vicinus* e *contubernalis* sono quasi specificazioni dell'*amicus* che precede: un vicino di casa, come avviene in tempi tranquilli, un compagno, come nella vita militare, che condivide la tenda e i rischi quotidiani». Cf., per *vicinus*, Ter. *Heaut.* 56-57 *vicinitas/ quod ego in propinqua parte amicitiae puto*; Cic. *Sull.* 58; *S. Rosc.* 47 e il *vicinus proximus* di Plauto, *Merc.* 475 e Cic. *Cat.* 2, 21. Fra gli altri sinonimi di *amicus*, *familiaris*, *sodalis*, *socius*, *propinquus*.

<sup>242</sup> Cf. Setaioli 1988, 17, n. 30 s.: «accade talvolta a Seneca di lamentare l'incapacità del linguaggio umano di rispecchiare adeguatamente e senza ambiguità le varie manifestazioni del reale, dagli oggetti di uso comune fino alle categorie distinte dal pensiero stoico nella sfera etica: l'*inopia sermonis* fa sì che nell'uno

già introdotto in *ep.* 45, dove il filosofo rileva come l'uso improprio dei termini generi per il *proficiens* un *magnum periculum* sotto l'aspetto morale<sup>243</sup>; bisogna impedire pertanto che Lucilio si lasci sedurre solamente dalle parole e perda di vista il valore etico ad esse sotteso: in *ep.* 3, ad esempio, Seneca sottolinea e disapprova l'ambiguità sorta per l'utilizzo da parte dell'allievo del termine *amicus* come *verbum publicum* (*significatio* essoterica), consigliandone un utilizzo *proprius* (*significatio* stoica, esoterica); in *ep.* 45, 7 rileva anche come, dietro le parole, si celino significati ambigui; in *ep.* 82, 10, invece, evidenzia l'uso improprio della parola *mors* e i conseguenti fraintendimenti<sup>244</sup>. Per dissolvere le ambiguità bisogna utilizzare sicuri segni di distinzione (*his certas notas imprime*, *ep.* 45, 7), che evitino confusioni terminologiche e, di conseguenza, sostanziali.

**et homo quam multa significet**: interrogativa indiretta al congiuntivo incentrata sui 'significati' relativi alla *vox homo* (significante).

Il passaggio è a sfondo metalinguistico, correlato con la precedente interrogativa indiretta dal *focus* sul rapporto significante/significato e dalla presenza di *ambiguitates* in *verba* e *significationes*<sup>245</sup>, campo di studio della logica; la dialettica, parte della logica, invece, è

---

nell'altro campo ci serviamo più volte dello stesso termine per indicare concetti assai distanti fra loro (...) In questi casi non pare che Seneca si riferisca ad una lingua specifica (...) bensì ad ogni espressione umana, perché dappertutto l'uso linguistico ha esteso arbitrariamente il campo semantico di molti termini senza curarsi della corrispondenza col reale».

<sup>243</sup> L'interesse per la ricerca linguistica, metalinguistica non può essere fine a se stesso, altrimenti tali studi sono affini a *nugae*, *ineptiae*, *lusoria arma*, *supervacua*, ma deve essere connesso con l'aspetto etico cf. *e. g. epp.* 48, 10, 12; 45, 4, 10; 109, 18: *postea docebis implicita solvere, ambigua distinguere, obscura perspicere: nunc doce quod necesse est*. In *ep.* 45, 5 ss. l'*admonitio* di Seneca a Lucilio verte proprio sulle *ambiguae significationes* delle parole, sulle *vocum similitudines*: *Nectimus nodos et ambiguum significationem verbis inligamus ac deinde dissolvimus: tantum nobis vacat... Quid mihi vocum similitudines distinguis... res fallunt, illas discerne... Adulatio quam similis est amicitiae!... doce quemadmodum hanc similitudinem posse dinoscere. Venit ad me pro amicus blandus inimicus; vitia nobis sub virtutum nomine obrepunt: temeritas sub titulo fortitudinis latet, moderatio vocatur ignavia, pro cauto timidus accipitur. In his magno periculo erramus: his certas notas imprime*.

<sup>244</sup> Armisen-Marchetti 2009, 168 s.: per evitare che il sillogismo approdi ad una conclusione falsa si restringe l'accezione della parola *mors* e le si attribuisce implicitamente il senso più ristretto di *mors fortis*; anche se il ragionamento sillogistico è condotto correttamente, la conclusione è falsa a causa della presenza di una premessa sbagliata; cf. anche *ibidem* 178, n. 61, 63.

<sup>245</sup> *Ep.* 89, 9 *tertia* (*sc. pars philosophiae*) *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subreant*. Per la logica, che include retorica e dialettica, cf. Berti 1991, 136 ss.; Moretti 1995, 37 ss. In *ep.* 89, 17 Seneca afferma che la dialettica *in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur*, distinguendo così fra *σημαίνων* (significante) e *σημαινόμενον* (significato, *λεκτόν*); a questi elementi si aggiunge il *τῶν γὰρ ὄντων*, il referente (Diog. Laert. 7, 62); cf. Widberger 2006, I 139-140), Baldassarri 1984, 35-56. Cf. anche *ep.* 117, 13. Setaioli 1988, 26 ss., n. 68, puntualizza come «la corrispondenza originaria è propriamente tra *φωνή* – l'espressione

finalizzata a distinguere il vero dal falso<sup>246</sup>. Le allusioni polemiche, presenti in tutto il passaggio, mettono in guardia Lucilio dalle seduzioni formali e tecniche di una certa dottrina stoica: per non lasciarsi fuorviare da ingannevoli somiglianze di parole (*ep.* 49,6: *ne verba nobis dentur*) e commettere errori nel dare il proprio assenso di fronte al bene o al male, Lucilio deve sviluppare e mantenere quella vigilanza interiore, l'*intentio*<sup>247</sup> – favorita proprio dallo studio della dialettica – che permette di distinguere le rappresentazioni vere da quelle apparentemente vere.

**significet:** il verbo *significo* (*OLD s. v.* 1758 s., 6 b: «of words, ‘to signify, denote, express’») ricorre esclusivamente nelle epistole in relazione a sostantivi, che ne sottolineano il valore metalinguistico, come *verbum* e *vox*, o in prossimità del verbo *loquor*<sup>248</sup>. Il riferimento alla *significatio verborum* riguarda la riflessione senecana sul

---

linguistica in quanto tale – e significato (σημαινόμενον, λεκτόν), che è incorporeo e distinto dall’oggetto materiale (τυγχάνον) a cui si riferisce; ma, a sua volta, c’è corrispondenza fra λεκτόν e realtà».

<sup>246</sup> Cf. Diog. Laert. 7, 47: τὸ τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγιγνώσκεισθαι ὑπ’ αὐτῆς. Secondo Cicerone (*fin.* 3, 72) la dialettica è chiamata ‘virtù’ dagli stoici ed ha uno scopo etico: *Ad easque virtutes, de quibus disputatum est, dialecticam etiam adiungunt et physicam, easque ambas virtutum nomine appellant, alteram, quod habeat rationem, ne cui falso adsentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur, eaque, quae de bonis et malis didicerimus, ut tenere tuerique possimus*, «... perchè comporta il sistema per non sbagliare nel dare il nostro assenso o per non essere mai ingannati da una verosimiglianza capziosa e per poter mantenere e conservare le nostre cognizioni sul bene e sul male» (tr. Marinone). Raccanelli 2010, 75 ss., rileva che «si apre nella tradizione di questa scuola (stoica) un retroterra di studi militanti in ambito logico, che esplorano le relazioni fra significato, referente e verità: la dialettica, in particolare, scienza capace di distinguere la verità dalla falsità, è il terreno su cui si gioca la partita di una strenua difesa dell’edificio dottrinale nel suo complesso, attraverso un’assidua e minuziosissima indagine del linguaggio e della coerenza delle proposizioni nel ragionamento scientifico».

<sup>247</sup> Per il concetto di *intentio* (ἐντρονία) nella dottrina stoica Cic. *Tusc.* 2, 54-55, per cui cf. Bellincioni 1978, 140; 143 ss.; Raccanelli 2010, 86; Allegri 2004, 79 s. sottolinea che «la vigilanza interiore di fronte alle rappresentazioni di bene e di male costituisce dunque l’obiettivo per il quale si giustifica anche l’esercizio della dialettica. La padronanza della capacità di discernere senza esitazioni le rappresentazioni vere da quelle solo apparentemente vere è assolutamente necessaria, per es., nella valutazione della ricchezza (*ep.* 87, 33) poiché essa offre una rappresentazione di bene del tutto simile al vero e ingannevole»; anche gli avversari e i sostenitori di dottrine filosofiche diverse devono essere affrontati con armi dialettiche. cf. *ben.* 5, 12, 2, sui nodi dialettici, utili a stimolare l’intelligenza e l’*intentio*: *Quid enim boni est nodos operose solvere, quos ipse, ut solveres, feceris? Sed quemadmodum quaedam in oblectamentum ac iocum sic inligantur, ut eorum solutio imperito difficilis sit, quae illi, qui implicuit, sine ullo negotio paret, quia commissuras eorum et moras novit, nihilo minus illa habent aliquam voluptatem (temptant enim acumen animorum et intentionem excitant), ita haec quae videntur callida et insidiosa, securitatem ac segnitiam ingeniis auferunt*. Cf. anche *ep.* 87, 33: *speciem enim boni offundunt (sc. divitiae) veri similem ac plerisque credibilem*; sulla seduzione esercitata dal *verisimile* cf. *ep.* 118, 8.

<sup>248</sup> E.g. *ep.* 13, 6: *considera quid vox ista significet*; 36, 2: *scis quosdam perverse loqui et significare contraria*; 81, 9: *Haec vox significat voluntariam relationem*; 83, 11: *Itaque id intellego quod significari verbo isto solet, praesertim cum ab homine diligentiam professo ponatur et verba examinante*; 87, 40: *quod*

valore semantico delle parole, spesso arbitrariamente esteso dalla *consuetudo*, «sulla base non dell'essenza intrinseca del concetto da indicare, bensì di associazioni fondate su somiglianze esteriori», come nota Setaioli; quest'estensione semantica «non solo allontana il linguaggio dalla *proprietas* (per es. quella *mira in quibusdam rebus verborum proprietas* di ep. 81, 9), ma ingenera confusione non solo al livello dei vocaboli relativi alla comune esperienza, bensì anche della terminologia etica, che soprattutto sta a cuore a Seneca»<sup>249</sup>. L'utilizzo del verbo *significo* nel tessuto linguistico delle epistole può riferirsi alla presenza di ambiguità semantiche (9, 2: *poterit enim contrarium ei quod significare volumus intellegi*; 13, 12: *verbum aliquod dubiae significationis detorquet*; 36, 2: *scis quosdam loqui et significare contraria*) o all'impropria estensione del significato dei termini in senso connotativo e/o allusivo (59, 5: *loqueris quantum vis et plus significas quam loqueris*). In alcuni casi accompagna la riflessione sull'utilizzo dei vocaboli con valore proprio o comune (81, 10: *mira verborum proprietas*; 83, 11: *intellego quod significare isto verbo solet*): nell'epistola 59, fra l'altro, Seneca sottolinea il contrasto tra *verba publica* e *significatio* stoica e rivendica a se stesso il diritto di seguire in questo caso l'uso corrente: *permittit enim mihi uti verbis publicis nec illa ad significationem Stoicam revoca* (§ 1)<sup>250</sup>; nei paragrafi 4-5 della medesima lettera il filosofo manifesta il suo apprezzamento per la scrittura di Lucilio, concisa ed appropriata, ribadendo come lo stile coincida con l'essenza profonda dell'animo umano<sup>251</sup>: l'impiego

---

*volo exprimerem, si Latinum verbum esset, quo... significaretur*; 102, 9: *laus oratio, vox est aliquid significans*; ben. 2, 34, 4.

<sup>249</sup> Cf. Setaioli 1988, 28 ss., n. 76: lo studioso rileva anche che «da un lato l'allontanarsi della vita dell'uomo dal modello tracciato dalla natura fa sì che anche il linguaggio si adegui a questo stato artificiale, così come la perversione morale, la *διαστροφή* di cui parlavano gli stoici, provoca lo stravolgimento del significato di certe parole parallelamente al ribaltamento di certi valori. D'altra parte, c'è stata un'estensione del campo semantico di molte parole, spesso sulla base non dell'essenza intrinseca del concetto da indicare, bensì di associazioni fondate su somiglianze esteriori». Crisippo riteneva che a suo tempo non ci fosse parola da non considerare ambigua (*SVF* II 152); anche Varr. 5, 3 e Quint. *inst.* 1, 6, 32 notano che molte parole avevano cambiato significato. Agostino, *de dialect.* 9-10 parlerà di *ambiguitas* e della dottrina degli *aequivoca*; afferma che *ita rectissime a dialecticis dictum est ambiguum esse omne verbum*.

<sup>250</sup> Cf. Baldassarri 1984, 35-56; Frede 1987, 301 ss; Wildberger 2006, 139 s., n. 719-722; 180-182, n. 918-934; Blank-Atherton 2014, 314 ss.; Marino 2016, 1110.

<sup>251</sup> *Ep.* 59, 4, 5: *Sed ut ad propositum revertar, audi quid me in epistula tua delectaverit: habes verba in potestate, non effert te oratio nec longius quam destinasti trahit. Multi sunt qui ad id quod non proposuerant scribere alicuius verbi placentis decore vocentur, quod tibi non evenit: pressa sunt omnia et rei aptata; loqueris quantum vis et plus significas quam loqueris. Hoc maioris rei indicium est: apparet animum quoque nihil habere supervacui, nihil tumidi* («Ma per tornare all'argomento, senti che cosa mi ha fatto piacere della tua lettera: non ti lasci trascinare dal discorso più lontano di quanto hai stabilito. Il fascino di qualche bel vocabolo induce molti a scrivere anche cose che non si erano proposti, mentre questo a te non

consapevole dei termini sulla base del loro autentico significato è, secondo Seneca, il presupposto per una corretta concezione etica; tralasciare il valore improprio dei termini, inficiato dalla *consuetudo*, permette al *proficiens* di non lasciarsi condizionare dalle false apparenze, di «ridare alle parole il loro vero significato e ristabilire cioè la corrispondenza oscurata con la razionalità dell'ordinamento cosmico» per ripristinare «l'ordine naturale dei valori»<sup>252</sup>.

**in diversum... discedunt:** l'interiezione presenta doppia allitterazione strutturata chiasmaticamente fra antonimi (*sapientia vs. stultitia*) e sinonimi (*diversum/discedunt*) che radicalizza l'inconciliabilità esistente nell'etica stoica fra i due concetti e la visualizza in una sorta di 'movimento centrifugo' dato dal chiasmo; per *diversus* cf. *ThLL s.v.*, 1585, 50 e Forcellini *s.v.*, 177: «*diversus est in contrariam partem versus, adeoque contrarius*»; per *discedo* cf. *OLD s.v.* 1, «to off in different directions» e, per l'espressione, *ThLL s.v.* 1283, 23-24, «II: *in locutionibus per imaginem expressis*, b) *de rebus incorporeis*». Il sintagma *in diversum*, usato da Seneca soprattutto nelle lettere e nelle *Naturales quaestiones*, richiama quella διαστροφή τοῦ λόγου (*perversio rationis*) connessa con la *stultitia*<sup>253</sup>.

**ecce:** avverbio enfatico, di tipo colloquiale che, anche per il suo «significato fondamentale fortemente deittico» (che lo porta all'«equivalenza con l'imperativo *vide* o

---

succede: il tuo discorso è conciso e appropriato; dici quanto vuoi e lasci intendere più di quanto dici. Questo è segno di una dote ancora maggiore: è chiaro che, anche nel tuo animo, non c'è niente di superfluo, di eccessivo», tr. Marino).

<sup>252</sup> Setaioli 1988, 29; cf. anche Grimal 1979, 36 ed *ep.* 90, 29: *Deinde a corporibus se ad incorporalia transtulit* (scil. *sapientia*) *veritatemque et argumenta eius excussit quemadmodum discernerentur vitae aut vocis ambiguitates; in utraque enim falsa veris inmixta sunt*.

<sup>253</sup> Cf. *DELL s.v. verto*, 725, «corrisponde à gr. στρέφω»; Grilli 1963, 91 s., 100 s., evidenzia la corrispondenza etimologica fra i verbi διαστρέφω e *detorqueo*; διαστροφή (come *perversio*) indica anche la distorsione di corpo e intelletto (cf. Xen. *symp.* 7, 3; Plat. *Gorg.* 524 c), le cui cause sono da rinvenire, per gli stoici, nella κατήχησις τῶν πολλῶν e nella πιθανότης τῶν φαντασιῶν (Pohlenz 1967, I 251-252). Per la διαστροφή τοῦ λόγου cf. Gazzari 2020, 163 e n. 6; 169; Zago 2012, 58-61; Bellincioni 1978, 15-41; Grilli 1963, 87-101; Zago 2012, 58-61. Il concetto ricorre soprattutto in *ep.* 94, 13 e 52 ss., per cui cf. Bellincioni 1979, 194-201; Dionigi 1983, 167; Setaioli 2014, 243, n. 33 e in generale Pohlenz 1967, I 251; II 58 e n.; 119 e n. Cf. anche *SVF* III 228-236 e Diog. Laert. 7, 89; Cic. *leg.* 1, 29.

con l'indicativo *video*<sup>254</sup>), accentua il *pathos* dell'interiezione (cf. *OLD s.v.*, 2 «calling attention to something non visual»).

**sapientia et stultitia**: allitterazione e contrapposizione terminologica (presente anche con sinonimi) che ricorrono, anche in ossimoro, in diversi passi senecani<sup>255</sup>, e caricano di icasticità e drammaticità l'espressione di tono esclamativo in cui sono inserite; sottolineano tutta la *vis* oppositiva dell'ideale di *sapientia* – che per lo stoico coincide sostanzialmente con l'ὁμολογουμένως τῆ φῶσει ζῆν, finalizzato al raggiungimento del *summum bonum* – al concetto di *stultitia*<sup>256</sup>. L'uso del termine *stultitia* (ἄφροσύνη) come antonimo «moins intellectualiste» di *sapientia* al posto del più tecnico *insipientia* (usato da Cicerone «en vertu du principe de symétrie étymologique»), è comune in Seneca che, «à une traduction technique et abstraite» preferisce «une image empruntée au langage commun, non-philosophique», come osserva M. Armisen-Marchetti<sup>257</sup>. L'esclamazione senecana stigmatizza il fatto che la *subtilitas* (e la *cavillatio verborum*) non è di nessuna

---

<sup>254</sup> Hofmann-Ricottilli 1985, 144 s.

<sup>255</sup> E.g. *ira* 3, 24, 4 (*stultior/prudentior*); *ben.* 7, 19, 4 (*a sapiente/stulto*); *const.* 13, 5; *ep.* 9, 22; 36, 12; 109, 12 (*stultus/sapiens = in his dicetur etiam stultus prodesse sapienti*); i passi sono presentati da Borgo 1998, 167 e 169; cf. anche Berno 2004, 12, n. 11.

<sup>256</sup> Cf. *epp.* 20, 5: *quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle*; 89, 4-5: *sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et adfectatio (...); sapientiam quidam ita finierunt ut dicerent divinarum et humanorum scientiam; quidam ita: sapientia est nosse divina et humana et horum causas (...). Quomodo multum inter avaritiam et pecuniam interest... sic inter philosophiam et sapientiam. Haec enim illius effectus ac praemium est; illa venit, ad hanc itur*; 94, 68: *Hoc est enim sapientia, in naturam converti et eo restitui unde publicus error expulerit*; 117, 12, 16; *Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta: ars enim vitae est (...). Sapientia habitus perfectae mentis est.* Per la *sapientia* nei testi senecani cf. Motto 1970, 228-235, s.v. 'wisdom; the wise man'; cf. anche Ar. Did. apud Stob. 2, 59, 4-6 = *SVF* III 262: φρόνησις δ'εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἠπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων; III 268: Cf. anche Pohlenz 1967, I 309-318 per la concezione di *sapiens* e *stultus* nel veterosticismo e 284 ss. per le malattie dell'anima; II 59 e n. 9; 90 e n. 57; Lana 1955, 37-49; Wildberger 2006, n. 686; n. 872; n. 1237; un sintetico ma esaustivo contributo alla definizione della *stultitia*, termine appartenente al lessico morale di Seneca, in Borgo 1998, 167 ss., s.v. *stultitia, stultus*.

<sup>257</sup> Armisen-Marchetti 1989, 221 s.; si attesta un unico uso in Seneca del superlativo *insipientissimus* in *nat.* 2, 59, 7, mentre ben 115 sono le ricorrenze di *stultitia* e derivati: come nota Armisen-Marchetti, il filosofo preferisce «à une traduction technique et abstraite, une image empruntée au langage commun, non-philosophique»; per l'uso dei termini *insipientia/insipiens* in Cicerone cf. *Tusc.* 3, 10; *fin.* 4, 15; 4, 56; per *stultus*, *fin.* 3, 61; 4, 77; *Tusc.* 4, 12; *part.* 37, termine che appare anche nella commedia in riferimento alla stupidità dei giovani (Armisen-Marchetti 1989, 221); cf. per l'ἄφροσύνη, *SVF* III 268; per l'accostamento di *stultitia* ad *insipientia*, Plaut. *Mil.* 878. Berno 2004, 15 e n. 16-17, rileva come, oltre a *stultus*, il termine *inperitus* (attribuito ad Enea quando si macchia di *timor* in *ep.* 56, 13) sia un altro antonimo di *sapiens* «secondo i dettami della morale dualistica stoica che oppone la virtù dell'uomo ideale ai vizi della massa» (cf. *ep.* 76, 19, 34).

utilità al raggiungimento della *sapientia*, anzi è nociva in quanto *quaedam inutilia et inefficacia... reddit*<sup>258</sup>. Questo tema, strettamente legato al senso drammatico dell'incalzare del tempo, il cui corretto uso si pone come «banco di prova della saggezza»<sup>259</sup>, permea la riflessione senecana (cf. anche *infra* 48, 12).

Il passaggio riproduce quella tendenza della logica stoica caratterizzata dallo «scontro fra ambiti concettualmente separati da rigide opposizioni» che genera «conclusioni a base fortemente antitetica»<sup>260</sup>, in questo caso l'inconciliabilità fra la condizione di *sapientia* e *stultitia*; l'ossimoro segnala la dicotomia etica e, quindi, la radicale contrapposizione fra *stulti* e *sapientes*, rimarcata dallo schema chiasmico e dall'allitterazione che sottolinea la specularità inversa: a differenza di altri *loci* senecani, qui non sembra essere contemplata l'eventualità che, in via secondaria, possa ammettersi un progresso graduale dal vizio alla virtù<sup>261</sup>. La *stultitia*, la cui raffigurazione costituisce una sorta di luogo comune a partire da Posidonio, è rappresentata in Seneca non solo come uno stato di agitazione del pensiero, una condizione di irrisolutezza e indecisione da cui *oportet aliquis educat*<sup>262</sup>, ma dallo stato opposto alla *cura sui*, come sottolinea Foucault<sup>263</sup>: da essa deriva una vera

---

<sup>258</sup> *Ep.* 82, 24.

<sup>259</sup> Traina 2007, 16.

<sup>260</sup> Moretti 1998, 155 e Pohlenz 1967, I 309: il «gusto per le precise ripartizioni e separazioni», che crea «un sistema di opposizione privo di ogni termine medio» ed è connotato da una «frattura verticale fra blocchi», è peculiare dell'etica stoica che conosce solo il netto *aut-aut*, esasperato fino al paradosso; Inwood 1995, 248 rileva che «nothing is more distinctive of the Stoic approach to ethics than the central role played by the often paradoxical utterances about the sage and the fool». Cf. anche *SVF* III 666-668 (Porphyrius ad Hor. *serm.* 2, 3, 32): *quia Stoici omnes homines insanos et stultos esse dicunt excepto sapiente*, e Sen. *vit. beat.* 26, 1; *ben.* 4, 26, 1; 27, 1; 5, 15, 1; *ep.* 76, 34.

<sup>261</sup> Sen. *ben.* 4, 27, 1-5; cf. *SVF* III, 528, 529, 535; Raccanelli 2010, 73, ricorda che, da parte degli Stoici, le modalità di apprendimento della virtù «si aprono ad un ventaglio di soluzioni diversissime, più o meno rigoristiche, dopo il tentativo dello stesso fondatore Zenone di immaginare degli spazi intermedi, da un lato, fra il bene e male (definendo gli ἀδιάφορα, indifferenti), dall'altro fra l'atto moralmente perfetto dei saggi e l'errore degli stolti (definendo il καθήκον, azione conveniente finalizzata a quei beni che fra gli indifferenti risultano naturali e perciò razionalmente preferibili)»; 88, n. 47 sottolinea come in *ep.* 75, 8, 9-14 Seneca parli di *gradus* di progresso e distingua i *proficientes* più vicini alla sapienza, liberi dalle passioni in modo definitivo ma ancora soggetti alle cattive inclinazioni, gli intermedi, soggetti a ricaduta perché non sufficientemente consapevoli della liberazione dalle passioni e coloro che si collocano, come Seneca stesso e Lucilio, all'ultimo gradino della scala, liberi dalla paura della morte ma non da quella del dolore.

<sup>262</sup> *Ep.* 52, 1-2: *fluctuamur inter varia consilia; nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper. Stultitia, inquis, est cui nihil constat, nihil diu placet*; cf. anche *epp.* 1, 3; 9, 12; 13, 16; 37, 4.

<sup>263</sup> Foucault 2004, 114 ss.

e propria malattia morale<sup>264</sup>, generata dal dissidio tra le esigenze dell'anima e quelle del corpo, che conduce ad una διαστροφή τοῦ λόγου<sup>265</sup> e anche ad una vera e propria mancanza di *ratio* e di *sapientia*; poiché lo *stultus* catalizza ogni genere di difetto e di vizio, arrecando a sé danni paragonabili a quelli provocati dalla malvagità altrui, ne consegue «un'inevitabile contrapposizione tra la vita e i comportamenti dello stolto e quelli del sapiente»<sup>266</sup>. Inoltre, l'incapacità di ricordare con gratitudine i beni passati e l'insaziabilità che impedisce di trovare appagamento nel presente, spinge lo stolto a «proiettarsi verso il futuro che, peraltro, egli è incapace di considerare senza timore»<sup>267</sup>. Sull'antitesi fra saggi e stolti, fra l'altro, sono impostati una serie di paradossi stoici in cui i comportamenti del saggio, che impersona il *modus vivendi* secondo natura, ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, possono sembrare anormali e innaturali allo stolto, che possiede invece un livello di consapevolezza e uno statuto di verità deteriori<sup>268</sup>.

**cui accedo? in utram partem ire iubes?:** le interrogative dirette, che rientrano nello statuto epistolare del dialogo in *absentia*, enfatizzano il passaggio, patetizzandolo e creando una *Spannung* intorno alla drasticità e drammaticità della scelta: si contrappongono due opzioni antinomiche e inconciliabili, un bivio di Eracle che non permette compromessi al *proficiens*. Per l'uso di *accedo* con il dativo cf. *ep.* 66, 9; 72, 7, nel significato, però, di 'aggiungersi' più che di 'accostarsi', 'avvicinarsi' (cf. *OLD*

---

<sup>264</sup> Cf. *ben.* 7, 16, 6, *stultitia morbus est animi*; Cic. *Tusc.* 3, 10: *omnis insipientes esse non sanos: Qui est enim animus in aliquo morbo (morbos autem hos perturbaturos motus, ut modo dixi, philosophi appellant), non magis est sanus quam id corpus quod in morbo est. Ita fit ut sapientia sanitas est animi, insipientia autem quasi insanitas quaedam, quae est insania eademque dementia; multoque melius haec notata sunt verbis Latinis quam Graecis*: Marinone 2016, 631, n. 5, 4-5 evidenzia una polemica sul lessico greco, che non esprimerebbe con evidenza pari a quella del latino le varie distinzioni; cf. *stultitia*, *amentia*, *dementia* e i corrispettivi greci ἄνοια, ἀπόνοια, ἔκνοια, παράνοια, ἀφροσύνη, ἐκφροσύνη, παραφροσύνη; 3, 68: *Philosophi summi nequedum tamen sapientiam consecuti nonne intellegunt in summo se malo esse? sunt enim insipientes, neque insipientia ullum maius malum est.*

<sup>265</sup> Cf. Pohlenz 1967 I, 250 ss.; II 58; Bellincioni 1978, 33 ss; Borgo 1998, 167; Lotito 2001, 69 ss.

<sup>266</sup> Cf. Borgo 1998, 167-168 enuclea i vizi ed i comportamenti propri dello *stultus* e fra essi sottolinea lo spreco del tempo, la volubilità, l'ansia, l'eccessivo abbandono al dolore, la paura della morte, l'incertezza nei propositi, la perdita di coscienza dei propri limiti; cf. *nat.* 6, 2, 1: *Ego vero hoc ipsum solacii (scil. adversus pericula) loco pono et quidem valentissimi, quando quidem sine remedio timor stultis est: ratio terrorem prudentibus excutit; imperiti magna fit ex desperatione securitas.*

<sup>267</sup> Setaioli 1988, 205.

<sup>268</sup> Inwood 1995, 248 e n. 41; Raccanelli 2010, 77 ss.

s.v., 4, «‘to approach’, ‘to reach’, ‘to get to’», in senso proprio e lato); per l’uso dei *verba iubendi* con infinito, spesso passivo, cf. *OLD* s.v. 1, «‘to order’, ‘tell someone to do something’ (also w. ellipsis of acc.)» e per la *iunctura* cf. *ep.* 26, 3 (*ire in cogitationem iubet*); *Med.* 967 (*discedere a me frater ultrices deas/ Manesque ire securas iube*), *Phaedr.* 613 (*ire si iubeas*), *Thyest.* 120 e *apoc.* 5, 3 (*tum Iuppiter Herculem ... iubet ire et explorare*).

**illi (sc. sapienti) homo pro amico est, huic (sc. stulto) amicus non est pro homine:** la *sententia* sottolinea la distanza esistente fra la *Weltanschauung* del *sapiens* (*illi*), che considera e tratta ogni uomo come un amico, e quella dello *stultus* (*huic*), che non riconosce il valore dell’uomo neppure nell’amico<sup>269</sup>.

**illi... huic; ille... hic; homo... amico; amicus homine; amicum... amico:** periodo estremamente denso di anafore sia dei pronomi dimostrativi (arricchite da poliptoto), sia dei sostantivi *amicus* e *homo* (per il poliptoto con *homo* cf. § 3; Traina 1995, 86 ss.): i rimandi interni e l’intreccio di anafore, poliptoti e antitesi creano un tessuto sintattico stilisticamente mimetico dello smarrimento del *dialecticus* – che utilizza la logica non come mezzo per accedere alla verità, ma come mero esercizio intellettuale – nelle *cavillationes* sillogistiche. L’effetto stilistico è prodotto sovrapponendo i termini e intrecciandoli insieme per creare una polifonia fra i soggetti in opposizione, lo stolto e il saggio, l’uomo e l’amico: la “filigrana” semantica e quella sintattica sono congruenti. Con questo passaggio inizia la discussione sulla logica e sugli esercizi dialettici utilizzati da molti filosofi che hanno in Crisippo il più noto rappresentante fra gli stoici. Il passo anticipa efficacemente la polemica che Seneca svilupperà successivamente, a partire dal § 6, costruendo un’esemplificazione dell’inutilità e dell’assurdità di tali giochi dialettici con il sillogismo del *mus*.

**ille amicum sibi parat, hic se amico:** l’espressione, che rappresenta un corollario della *sententia* precedente, è imperniata sul valore dell’amicizia, diverso per il *sapiens* e per lo

---

<sup>269</sup> Marino 2016, 1110 sottolinea che «gli Stoici suddividevano gli uomini in due categorie nettamente contrapposte per le forti differenze di valore: quella dei saggi, padroni nel grado più pieno della propria condotta morale e della conoscenza, e quella degli stolti che, privi della sanità della ragione, non conoscono il vero bene e agiscono senza alcun criterio di valutazione a tal punto da non riuscire a vedere l’uomo neppure nell’amico»; cf. anche Gagliardi 1991, 51.

*stultus*: la trama fonica, costituita dall'allitterazione e dal poliptoto dei pronomi riflessivi e del temine *amicus*, collocati in chiasmo a segnalarne la polarità oppositiva, è scandita dalla presenza dei due diversi dimostrativi connotanti la vicinanza/lontananza rispetto al parlante. Lo stolto (*ille*) ha una concezione utilitaristica dell'amicizia, il *sapiens* (*hic*) intende l'amicizia come un dono di sé; di conseguenza se il primo 'si procura' un amico per il proprio vantaggio (*sibi*), il secondo 'si dona' all'amico per giovare all'altro (*amico*). Seneca gioca, perciò, sulla costruzione del verbo *paro* e sulle sfumature che esso può acquisire, scambiando opportunamente il caso dei termini di riferimento.

L'espressione *amicum parare* (per cui *OLD s.v.*, 3 «to provide oneself with', 'obtain', 'get'») che si ritrova frequentemente, *e. g.*, nella commedia (cf. Plaut. *Merc.* 34: *amicam sibi parare*; Ter. *An.* 66: *ut facillume... amicos pares*) e in Cicerone (*Lael.* 54; 55), in Seneca, a parte alcuni circoscritti loci (*ira* 3, 28, 2: *Quanto nunc erat satius amicos parare, inimicos mitigare?*; *ep.* 19, 12: *Quid ergo? Beneficia non parant amicitias? Parant, si accepturos licuit eligere, si conlocata, non sparsa sunt*), appare con insistenza soprattutto nella lettera 9 (§§ 7, 8, 10, 12)<sup>270</sup>, che può considerarsi la chiave di lettura del nostro passaggio: qui la *iunctura amicum parare* è usata in senso negativo e connessa con le amicizie *temporariae*, di natura utilitaristica (cd. amicizia romana o epicurea), contro cui il filosofo polemizza vivacemente già nei paragrafi precedenti. Come scrive Scarpat<sup>271</sup> commentando il passo, Seneca ritiene che l'amicizia debba essere «preservata da ogni utilitarismo; non il bisogno, non la debolezza, non il piacere sono il fine dell'amicizia» per il saggio che si accosta ad essa «come a una cosa altissima appunto perché non la contamina con interessi propri<sup>272</sup>».

---

<sup>270</sup> *Ep.* 9, 7: *Quod interest inter metentem agricolam et serentem, hoc inter eum qui amicum paravit et qui parat*; 9, 8: *Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam venit male cogitat. Quemadmodum coepit, sic desinet: paravit amicum adversum vincla laturum opem; cum primum crepuerit catena, discedet*; 9, 9: *Hae sunt amicitiae quas temporarias populus appellat; qui utilitatis causa assumptus est tamdiu placebit quamdiu utilis fuerit*; 9, 10: *'In quid amicum paras?' Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exsilium sequar, cuius me morti et opponam et impendam: ista quam tu describis negotiatio est, non amicitia, quae ad commodum accedit, quae quid consecutura sit spectat*; per i passi cf. Scarpat 1975, *ad loc.*; cf. anche 48, 12: *Detrahit amicitiae maiestatem suam qui illam parat ad bonos casus*.

<sup>271</sup> Scarpat 1975, 192 ss.

<sup>272</sup> Cf. § 12: *non lucro captus nec varietate fortunae perterritus*; *ep.* 6, 2 *illius verae amicitiae quam non spes non timor non utilitatis suae curae divellit*.

**tu mihi verba distorques:** Seneca constata che dai giochi linguistici e metalinguistici (inutili per il raggiungimento della *sapientia*, anzi dispersivi e fuorvianti se separati dall'etica) derivano *ambiguitates* e confusione nella ricerca della verità: essi producono uno stravolgimento semantico che allontana in modo innaturale i termini dal valore originario, con una distorsione simile ad una sorta di metaforica 'tortura'<sup>273</sup> - ben espressa dal verbo *distorqueo*<sup>274</sup>, dal sinonimo *detorqueo* o dal semplice *torqueo* (per i quali vd. *infra*) - che piega le parole fino a falsarne il senso. Il procedimento è esemplificato in alcuni *loci* senecani, per esempio in riferimento ai filosofi stoici (*nostri*) che utilizzano suffissi diversi (in *-ndus* e *-bilis*) per modificare il significato delle parole (prescindendo dalla *consuetudo*) ed esprimere un concetto filosoficamente più aderente (*ep.* 117, 5)<sup>275</sup>, o in relazione all'uomo che, in preda all'ira, *verbum aliquod dubiae significationis detorquet in peius*<sup>276</sup> (*ep.* 13, 12), cioè interpreta nel senso peggiore una parola rivoltagli e, ritenendola fortemente lesiva per la propria dignità, medita vendetta. L'uso di *distorqueo* (e dei verbi affini, *detorqueo* e *torqueo*) in *iuncturae* di accezione linguistica è eminentemente senecano, a parte un circoscritto riferimento in Cicerone<sup>277</sup> in relazione allo stile; più comune, invece, ne è l'utilizzo per descrivere, oltre che l'effetto deformante di un tipo particolare di specchi (*nat.* 1, 5, 14; 1, 15, 8<sup>278</sup>), le torture fisiche o le alterazioni

<sup>273</sup> Cf. e.g. la traduzione del nostro passo fatta da H. Noblot per l'edizione Les Belles Lettres: «Et toi, tu viens me torturer les mots, tu te fais épilucher de syllabes!».

<sup>274</sup> *ThLL* s.v., 1539, 32 ss. e soprattutto 33-36, 2 «translate: verba, significationes pervertere»; cf. anche *ThLL* s.v. *detorqueo*, 820, 27, «in peius vertere»; Forcellini s.v., 171: '*distorquere est in diversum torquere*'; *OLD* s.v., 1: «'to twist this way and that', 'distort' » e 2 «'to make a person deformed', 'to torture'».

<sup>275</sup> *Coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit*: cf. Marino 2016, 1315, n. 1094, che sottolinea come per Seneca lo stravolgimento delle parole da parte degli stoici, che avviene sulla base di parametri semantici e morfologici, cozzò contro la *consuetudo* linguistica e le *προλήψεις* (per cui Pohlenz 1967, I 103-108); l'espressione pare relazionarsi direttamente con 48, 4, *syllabas digeris*.

<sup>276</sup> Il passo è riferito ad un'interpretazione errata o forzata di parole che prefigurerebbero mali immaginari: cf. Marino 2016 1020, n. 129.

<sup>277</sup> *Cic. fat.* 16, in riferimento allo stile, *multa genera sunt enuntiandi sed nullum distortius quam hoc quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos esse Stoicorum causa fore*; alle deformità del corpo (*fin.* 5,35 e *Tusc.* 4, 28) e dell'anima: *Tusc.* 5, 29, in cui, secondo gli stoici, la *distortio animi* viene connessa con la condizione di *insipientia* (*adfectatio est illa quidem discrepans sibi ipsa, dum est insipiens, sed non distorta nec prava*); per l'utilizzo ciceroniano di *torqueo* e *detorqueo* in ambito linguistico e non, cf. *de orat.* 1, 47; I 74 (in connessione con *verba*); 3, 33; *Cael.* 22; *fin.* 3, 17; *off.* 2, 37; *Tusc.* 5, 59; 5, 90.

<sup>278</sup> *Nat.* 1,5, 14: *sunt... quae (specula) detorqueant et vertant* (sc. *imaginem*); 1, 15, 8: *simulacra ista sunt et inanis verorum corporum imitatio quae ipsa a quibusdam ita compositis, ut hoc possint, detorqueantur in*

corporee (*epp.* 67, 3; 101, 12; *ben.* 6, 24, 1; 7, 19, 8; *ira* 3, 33, 3<sup>279</sup>) generate anche da una passione come l'ira (*ira* 2, 36, 2)<sup>280</sup>. Rilevante è l'accezione etica del verbo, che allude al tormento causato dall'insuccesso politico (*ep.* 74, 2)<sup>281</sup>, da depravazioni morali e vizi generati dall'allontanamento dalla natura (*ep.* 122, 17)<sup>282</sup> – da cui è immune la madre Elvia (*Helv.* 16, 3)<sup>283</sup> – o dagli affanni della vita (*curae*), da cui è esente il filosofo in generale (*ben.* 7, 2, 4)<sup>284</sup>. Affine a *distorqueo* è il verbo *detorqueo* – in cui, nota Grilli<sup>285</sup>, è presente una corrispondenza etimologica con il greco διάστρεφω, in quanto «il composto con *de-* rende bene il greco *δια-*»: l'osservazione permette di sottolineare che, per Seneca, nella distorsione delle parole c'è anche una διαστροφή etica prodotta da un vizio linguistico «generato da un gergo tecnico puramente artificiale, privo di ogni corrispondenza con la realtà» che «impedisce di ristabilire la perfetta aderenza con il *logos*», come sottolinea Setaioli<sup>286</sup>. In generale, infatti, gli innaturali tecnicismi e

---

*pravum*; per le diverse tipologie di specchi e il loro utilizzo nelle *Naturales Quaestiones*, in riferimento soprattutto ad Ostio Quadra, cf. Berno 2005; Vottero 1990, 252, n. 14, 24.

<sup>279</sup> *Epp.* 67, 3: *si bonum est, inquis, fortiter torqueri et magno animo uri (...). Neminem certe adhuc scio eo nomine votum solvisse aut podagra distortus aut eculeo longior factus*; 101, 12: *depraves licet, dum monstroso et distorto temporis aliquid accedat*, passo con riferimento critico al contenuto di alcuni versi di Mecenate, disposto a subire malattie, deformità e torture pur di prolungare la vita; *ben.* 6, 24, 1: *flentium corpora ac repugnantium diligenti cura fovent et, ne membra libertas immatura detorqueat, in rectum exitura constringunt*, riferito alla prevenzione delle deformità dei neonati; *ben.* 7, 19, 8: *si in ore parentium filios iugulat, si non contentus simplici morti distortet nec urit solum perituros, sed excoquit...*, riferito alle crudeltà del tiranno; *ira* 3, 33, 3: *distortis pedibus*.

<sup>280</sup> *Ira* 2, 36, 2: *animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentes nos confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus*, con riferimento al mutamento nel volto degli uomini soggetti all'ira, la cui immagine, riflessa nello specchio, costituisce un deterrente a questa passione, secondo il filosofo Sestio; del tema tratta anche Sozione (che probabilmente scrive un *De ira*) e, precedentemente, Bione di Boristene, come ricorda Cic. *Tusc.* 2, 72.

<sup>281</sup> *Ep.* 74, 2: *non deerit quem repulsa distortueat*, fra i futili motivi di infelicità che tormentano l'uomo vi è anche la delusione politica.

<sup>282</sup> *Ep.* 122, 17: *distorti plurimum et omnibus et inter se dissident*, i costumi di quelli che si sono allontanati dalla natura sono in contrasto con tutti gli altri e con la natura stessa.

<sup>283</sup> *Helv.* 16, 3: *non te... periculosa etiam probis peiorum etorsit imitatio*, riferito alla perversione morale delle donne romane che non coinvolge la madre Elvia.

<sup>284</sup> *Ben.* 7, 2, 4: *magnis itaque curis exemptus et distortentibus mentem nihil sperat aut cupit nec se mittit in dubium, se contentus*.

<sup>285</sup> Grilli 1963, 91 ss. e soprattutto 101, n. 34.

<sup>286</sup> Setaioli 1988, 33 e n. 95.

l'eccessiva sottigliezza terminologica, propria dei Greci – applicata *e. g.*, nell'ambito astronomico, alle comete –, è presentata da Seneca con toni fortemente critici e rifiutata<sup>287</sup>.

**syllabas digeris**: il verbo *digero* (o anche *degero*, cf. *ThLL* s.v., 1115 ss., da *dis-* e *gerere*, in cui prevale la *notio separandi, dividendi*; *OLD* s.v., 504, 4 b, «in non-material sense: to arrange, organize, classify» e, 4 c, «to enumerate»), utilizzato in relazione all'ambito medico (*solvere, purgare*) e fisiologico della digestione (*concoquere*), assume il significato di 'computare, enumerare' (per cui *ThLL* s.v. 1119, 40-41)<sup>288</sup>; la parola *syllaba*, che fa parte della terminologia grammaticale, ambito a cui Seneca allude nel successivo § 11 quando rimprovera i filosofi con l'espressione *ad grammaticorum elementa descenditis*, trova 13 attestazioni nelle *epistulae* (di cui ben 6 nella lettera 48 e 3 nella lettera 88) e una nelle *Naturales Quaestiones*: oltre a riferirsi a dettagli tecnici (come la difficoltà di traduzione in latino del sintagma platonico τὸ ὄν<sup>289</sup> o l'utilizzo di prefissi e suffissi che piegano le parole a sensi diversi<sup>290</sup>), *syllaba* viene usato da Seneca in nesi

---

<sup>287</sup> *Nat.* 7, 11, 2: *Forma eis ut nomen est una: quamvis enim Graeci discrimina fecerint... tamen omnes isti eiusdem notae sunt cometaeque recte dicuntur*; anche Crisippo è greco e mescola inutili sottigliezze alla sua filosofia: *ben.* 1, 4, 1, *Chrisippum (...), magnum mehercule virum sed tamen Graecum, cuius acumen nimis tenue retunditur et is se saepe replicatur*.

<sup>288</sup> Cf. *Ov. fast.* 2, 265, *cui pater est vivax, qui matris digerit annos*, in riferimento al computo degli anni; *met.* 12, 18: *atque novem volucres in belli digerit annos*. Il verbo *digero*, adoperato, in genere, in relazione alla sfera alimentare, viene usato in *ep.* 108, 1 con accezione metaforica per l'assimilazione delle conoscenze e in *ep.* 84, 6-7 per l'analogia fra processo digestivo degli alimenti e assimilazione del cibo dell'anima.

<sup>289</sup> *Ep.* 58, 7: *magis damnabis angustias Romanas si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum*, «tanto più condannerai la limitatezza del latino, sapendo che non riesco a tradurre una sola sillaba», tr. Marino.

<sup>290</sup> *Ep.* 117, 5: *et iam nunc nostris illud quoque opponitur: 'vultis sapere; ergo expetenda res est sapere; si expetenda res est, bona est'. Coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit. Ego illam, si pateris, adiungam. 'Expetendum est' inquit 'quod bonum est, expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit'*. Seneca, dopo aver discusso dell'inutile sottigliezza di alcuni filosofi stoici che distinguono la saggezza dall'esser saggi, sottolinea le inutili acrobazie linguistiche dei medesimi, costretti ad inserire arbitrariamente una sillaba in una parola per esprimere il significato voluto. R. Marino 2016, 1314, n. 1094 rileva che «per chiarire il pensiero stoico Seneca ricorre ancora alla piena congruenza fra la filigrana semantica e quella sintattica chiamando in causa non soltanto questioni morfologiche ma anche effetti di senso rilevati dai suffissi in *-ndum* e in *-bilis* che, aggiunti al termine *expeto* esprimono rispettivamente la necessità di desiderare il vero bene e la possibilità di possedere quello che ci tocca dopo averlo raggiunto»; la connessione fra le espressioni *verba torquere* e *syllabam interponere* è confrontabile con l'epistola 48,4, *verba distorques* e *syllabas digeris*. Cf. anche *ep.* 121, 4: *'Ego' inquis 'volo discere quomodo minus cupiam, minus timeam. Superstitionem mihi excute; doce leve esse vanumque hoc quod felicitas dicitur, unam illi syllabam facillime accedere'*.

dalla forte *vis* polemica con cui egli bolla l'operato di alcuni filosofi che, per *nimia subtilitas*, hanno arbitrariamente trasposto (*transtulere*) nella filosofia nozioni proprie delle discipline praticate da grammatici o geometri<sup>291</sup>. Definendo il loro metodo *ludus litterarius*<sup>292</sup> e prendendone le distanze, egli lo paragona alla sterile pedanteria dei grammatici - che si occupano della *cura sermonis*, cioè delle *syllabarum distinctiones* (o *syllabarum enarratio*)<sup>293</sup>, e studiano le *coniunctionum ac praepositionum proprietates* - in opposizione all'attività del filosofo che è unico e vero maestro; particolarmente significative in questo senso sono le riflessioni presenti nella lettera 88, in cui Seneca biasima le forme di erudizione, totalmente inadatte a liberare da paure, desideri e passioni che tormentano la vita umana<sup>294</sup>.

In questo quarto paragrafo dell'epistola 48, che costituisce un dei punti nodali della lettera, il sintagma *syllabam digerere* è un'espressione iperbolica, come nota Wildberger<sup>295</sup>, che trova precisi confronti con la *iunctura syllabarum enarratio* dell'*ep.*

---

<sup>291</sup> *Ep.* 88, 42-43: *Metire aetatem tuam: tam multa non capit. De liberalibus studiis loquor: philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris; quidquid in illorum artibus supervacuum erat transtulere in suam. Sic effectum est ut diligentius loqui scirent quam vivere. Audi quantum mali faciat nimia subtilitas et quam infesta veritati sit.* Cf., per la critica all'erudizione sterile, dissociata dal progresso morale, *ep.* 108, 23: *Itaque quae philosophia fuit facta philologia est.*

<sup>292</sup> *Ep.* 71, 6: *Erige te, Lucili virorum optime, et relinque istum ludum litterarium philosophorum qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum docendo demittunt et conterunt*; dopo aver identificato nel *summum bonum* e nell'*honestum* il fine dell'azione dell'uomo giusto e aver delineato alcuni modi per raggiungere tale fine, Seneca critica le modalità di alcuni filosofi che usano *ludi litterarii* per ridurre in sillabe la filosofia; fra questi *ludi* sono evidentemente inseriti gli studi grammaticali e i sillogismi della dialettica stoica.

<sup>293</sup> *Ep.* 88, 3: *Grammaticae circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina. Quid horum ad virtutem viam sternit? Syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio - quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?*

<sup>294</sup> *Ep.* 88, 39: *quantum temporis inter Orphea intersit et Homerum, cum fastos non habeam, computabo? Et Aristarchi notas quibus aliena carmina conpuxit recognoscam, et aetatem in syllabis conteram? Itane in geometriae pulvere haerebo? Adeo mihi praeceptum illud salutare excidit: 'tempori parce'?* Cf. Inwood 2007, 114; Stückelberger 1965, 103.

<sup>295</sup> Wildberger 2006, 687 s., n. 724: «als Silben bezeichnet Seneca auch an anderer Stelle allzu kleinliche und unwichtige Fragestellungen; Silben dient als Hyperbel für "einzelne (zusammenhanglose und damit noch weniger sinnvolle) Wörter" vermutlich deswegen, weil Silben im Gegensatz zu Wörtern noch nicht einmal einen semantischen Gehalt haben». Cf. anche Stückelberger 1965, 103: «sogar die einzelnen Silben werden erläutert».

88, 3<sup>296</sup>: allude criticamente al pedissequo computo delle sillabe, svolto dai grammatici, e anticipa l'interferenza fra piano grammaticale, metalinguistico e semantico, con le relative *ambiguitates*, su cui si gioca il parasillogismo del *mus* (basato sull'incongruenza nell'utilizzo del medesimo significante con significato di *syllaba*, da un lato, di *animal*, dall'altro) del successivo paragrafo 6.

---

<sup>296</sup> Per *enarratio* cf. *ThlL* s.v. 552, 8-23; *OLD* s.v. *enarro*, 2; *enarrator*; *enarratio*, 2; cf. anche *Quint. inst.* 1, 2, 14; *grammaticus quoque si... poemata enarret*; 1, 4, 2: *poetarum enarratio*; Wildberger 2006, 687 s., n. 724 rileva che *enarratio* è il «Terminus technicus für die kommentierende Dichterlektüre durch den grammaticus» che «die detaillierte Interpretation eines Gedichtes quasi Silbe für Silbe bedeuten... Diese spöttische Andeutung daß die *grammatici* nichts zu sagen hätten, wird durch die Wahl von *enarrare* noch gesteigert, weil das Verb regelmäßig das Mitteilen eines Gehaltes oder einer Information bezeichnet und nicht nur das Äußeren von Sprachlauten. Aus diesem Grunde sollte man auch davon Abstand nehmen, *syllabarum enarratio* speziell als "Skandieren von Silben" zu interpretieren, zumal im Anschluß die Metrik ausdrücklich angesprochen wird».

**5. Scilicet nisi interrogationes vaferrimas struxero et conclusione falsa a vero nascens mendacium adstrinxero, non potero a fugiendis petenda secernere. Pudet me: in re tam seria senes ludimus. [Vale. SENECA LVCILIO SVO SALVTEM].**

**5: Senza dubbio, se non avrò costruito sofismi sottilissimi e non avrò ottenuto una menzogna che nasce dalla verità attraverso una falsa conclusione, non potrò distinguere le cose da ricercare e quelle da fuggire! Mi vergogno: siamo vecchi e scherziamo su un argomento tanto serio!**

**[Ti saluto]**

**[Seneca al suo Lucilio]**

L'*incipit* del paragrafo è ironico ed è posto in stretta connessione con il passo precedente e con il successivo: con un avverbio fortemente asseverativo (*scilicet*) Seneca introduce un periodo ipotetico della realtà in forma negativa, con doppia protasi ed apodosi, per rimarcare la risibile incongruenza oggettiva delle considerazioni formulate dall'*adversarius fictus*. L'iterazione delle negazioni ironizza sull'idea conclamata di certi filosofi, soprattutto Stoici, relativa al ruolo imprescindibile delle conoscenze "tecniche" all'interno della filosofia. L'espressione è paradossale e provocatoria, finalizzata a suscitare la perplessità e il dissenso dell'ascoltatore: davvero non si può accedere alle grandi verità senza l'abilità di costruire sottilissimi sillogismi, a volte tanto ingannevoli da condurre ad una conclusione falsa pur partendo da premesse vere? La tecnica di simulare un'opinione per ottenere un effetto opposto all'opinione espressa è propria della retorica (Moretti 1998, 110, n. 2, 3; Lausberg 1969, 50) e soprattutto di una certa retorica stoica che, insieme con l'uso di *ambiguitates*, *subtilitates*, *interrogationes*, vuole provocare lo straniamento dell'interlocutore. Per Seneca, perciò, l'utilizzo della *nimia subtilitas* dialettica è un gioco più adatto a filosofi greci o apprendisti filosofi (i *palliatii* e *phaecasiati* dell'*ep.* 113) che diventa disdicevole (*pudet me*) se praticato da 'vecchi' filosofi. In altre parole, Seneca ribadisce il valore esclusivamente etico della pratica filosofica e l'inconciliabile estraneità (*fugienda/petenda*) di tutto quello che esula da quest'ambito.

Il paragrafo costituisce, dunque, la premessa del successivo sillogismo del *mus*, costruito come esemplificativo della deprecabile pratica dialettica che fa nascere, attraverso una falsa conclusione, la menzogna dalla verità (nel nostro caso, da due premesse corrette e veritiere, se considerate singolarmente, deriva una conclusione assolutamente falsa).

**scilicet**: lettura di Erasmo; gli altri editori e i manoscritti presentano *sed*. Bouillet nota che «utraque vox in vett. codd. frequenter per compendium scribitur, unde facile altera pro altera accipi potuit; quod et alibi passim factum observavi». La scelta di Erasmo è congruente con l'andamento ironico del passo e quindi preferibile.

**nisi**: la congiunzione negativa introduce la prima protasi del periodo ipotetico della realtà, sottintesa nella seconda. Il periodo ipotetico, con doppia protasi al futuro anteriore e reggente al futuro semplice, rispetta la *consecutio* e colloca nel futuro l'ipotesi negativa prospettata.

**interrogationes vaferrimas struxero**: Seneca ridicolizza la formulazione di futuri sillogismi dialettici da parte degli pseudo-filosofi cavillatori, immedesimandosi ironicamente in questa categoria di *subtiles* tramite l'utilizzo della prima persona del verbo. Il termine *interrogatio*<sup>297</sup>, qui utilizzato, (cf. anche il diminutivo *interrogatiuncula*)<sup>298</sup> traduce il greco ἐρώτημα e indica genericamente l'*actus interrogandi* (definito anche *quaestio* o *inquisitio*); nell'ambito dialettico, diventa sinonimo di *sylogismus*<sup>299</sup>. In Seneca il sostantivo *interrogatio* presenta 17 attestazioni, soprattutto nelle cd. epistole dialettiche (*ep.* 48, 5; 82, 9-10; 82, 19; 83, 9; 83, 11; 85, 1; 85, 24; 87, 11; 87, 35; 87, 38; 87, 41), a cui si aggiungono le perifrasi con il verbo *interrogare*: alcune sono usate in senso generico in relazione alla formulazione di una

---

<sup>297</sup> *ThLL* s.v. 2266 s.

<sup>298</sup> Forcellini s.v. 907, *brevis interrogatio* (cf. *ep.* 82, 23 e anche *Cic. fin.* 4,7); *ThLL* s.v. 2267, 60 ss.

<sup>299</sup> *ThLL* s.v. 2266, II *i.q. syllogismus*; Forcellini s.v. 907, per l'ambito retorico 3: «*item speciatim apud rhetoras est figura «sententiarum, quum non simpliciter sciscitandi gratia quidpiam interrogamus, sed instandi et urgendi»* e dialettico 4: «*veteres Dialectici saepe per interrogationem et responionem argumenta disponebant: rogabant enim aliquid; quo admissio conficeretur id, quod argumentatione probare conabantur, qua de re* Gell. 16, 2»), nel significato di 'argomento', 'sillogismo'. Il termine come sinonimo di sillogismo è presente già in Cicerone per cui cf. Scarpat 1970, 164, n. 16 e Allegri 2004, 81, n. 213

domanda più o meno insidiosa<sup>300</sup>; altre sono riferite specificamente al gergo tecnico del diritto<sup>301</sup>, (*ep.* 48, 10: *eum quem interrogatis*), secondo una metafora giuridica che è sottesa ad alcuni passaggi dell'epistola<sup>302</sup>.

M. Armisen Marchetti ricollega l'uso del sostantivo *interrogatio* o del verbo *interrogare* alla presenza di un passaggio dialettico: alluderebbe, quindi, alla risoluzione di questioni dialettiche attraverso il metodo domanda/risposta cioè tramite un'*oratio inter respondentem et interrogantem discissa* che procede per *interrogationes* o per *quaestiones*; tale metodo, proprio delle *dialecticorum scholae* (Armisen Marchetti 2009, 167 s., n. 13), sarebbe utilizzato anche per la polemica e la disputa con filosofi di scuole avverse (*epp.* 48, 5 e 10; 82, 10; 85, 1 *nodosi... interrogationum*, 87, 11).

Per quanto riguarda il verbo *interrogare* – che compare nel senso generico di ‘porre una domanda’, a volte con sottile oscillazione semantica (*e. g. ep.* 58, 25, pur connesso con la *subtilitas*; cf. anche *epp.* 1, 4; 8, 8; 9, 18; 10, 1; 13, 6) –, quando viene utilizzato in contesto filosofico e più specificamente dialettico (*ep.* 89, 17; 106, 3; 113, 22; 117, 17) acquista, come il corrispondente sostantivo *interrogatio*, la specifica accezione tecnica di “fare un sillogismo”<sup>303</sup>.

Per la trattazione approfondita dell'argomento rinviamo all'Appendice lessicale Sillogismi e sinonimi.

**vaferimas:** l'aggettivo *vafer* (sin. *varius, multiformis*; vd. *uaber*, ‘scaltro’, ‘abile’, ‘sottile’), viene usato anche con forte sfumatura negativa (cf. Hor. *serm.* 2, 3, 21 in

---

<sup>300</sup> *Ira* 3, 9, 5: *adeo ut quosdam salutatio et epistula et oratio et interrogatio in litem evocent*, riferito alla suscettibilità di alcuni che sono pronti alla lite per un saluto, una lettera, un discorso o una domanda; *ben.* 4, 26, 1: *hoc loco interrogant an vir bonus daturus sit beneficium ingrato sciens ingratum esse: permitte mihi aliquid interloqui, ne interrogatione insidiosa capiamur*, dove si discute se beneficiare un ingrato.

<sup>301</sup> *Ben.* 3, 15, 2: *ille per tabulas plurium nomina interpositis parariis facit; ille non est interrogatione contentus, nisi reum manu sua tenuit*, in relazione alla solenne domanda fatta dal giudice in un processo; per l'uso del termine in ambito politico cf. Hamacher 2006, 198, ‘*Senatsordnung*’; cf. anche *ThLL* s.v. 2267, 37 ss. e *RE* s.v. 1720-1729.

<sup>302</sup> *Ep.* 48, 10: *Quid enim aliud agitis, cum eum quem interrogatis scientes in fraudem inducitis, quam ut formula cecidisse videatur?* Cf. Wray 2009, 247 ss.

<sup>303</sup> Cic. *fat.* 12, 28; Sen. *ep.* 45, 8, in riferimento al sillogismo del cornuto; 48, 5, 10; 82, 19, per l'interlocuzione dialettica; 87, 35, in relazione ai sillogismi di Posidonio.

riferimento a Sisifo): connota in genere qualità di scaltrezza dialettica (cf. Cic. *resp.* 3, 26, *vafri in disputando*) e può riferirsi sia a cavilli di legge (*vaftrum ius*: Hor. *serm.* 2, 2, 131) che agli ambigui significati di determinate manifestazioni, per esempio i sogni di cui il filosofo può essere interprete (cf. Cic. *nat. deor.* 1, 39 che ricorda Crisippo, *qui Stoicorum somniorum vaferrumus habetur interpres*). L'utilizzo del sostantivo *vafritia*, e/o del relativo aggettivo *vaffer*<sup>304</sup>, è presente nell'*ep.* 49, 7 (una delle *Dialektikbriefe* caratterizzata da numerosi collegamenti lessicali con la 48), dove Seneca, dopo aver applicato ai dialettici la considerazione attribuita a Cicerone che, se anche gli venisse raddoppiata la vita, non avrebbe il tempo per leggere i lirici, ribadisce come *non vacat mihi verba dubie cadentia consecrari et vafritiam in illis meam experiri*: in questo contesto la *vafritia* è espressamente collegata ai cavilli sillogistici; nell'epistola 111, 2, inoltre, *questiunculae vafrae* sono una definizione dei sofismi a cui Seneca si riferisce nella discussione sulla resa ciceroniana del greco *sophismata* con il latino *cavillationes*<sup>305</sup>. Un uso senecano più generico dell'aggettivo *vaffer* è attestato in riferimento alla qualità di cui Ercole sarebbe carente, la scaltrezza, in *apoc.* 6, 1<sup>306</sup>.

Nella nostra epistola 48, 5, la *iunctura interrogationes vaferrimae*, collocata in un passaggio dalla pungente ironia, connota sofismi dagli ambigui significati finalizzati ad ingannare l'ascoltatore.

**struxero**: la forma *interrogationes struere* è un *hapax* senecano e attesta uno slittamento semantico del verbo (cf. *structura*: *OLD s.v.*) dall'ambito tecnico dell'edilizia<sup>307</sup> al campo retorico in cui indica genericamente la disposizione ordinata delle parole (*OLD s.v.* 1 b: «to put words in position»), propria anche della poesia (Ov. *pont.* 2, 5, 11: *structos inter fera proelia versos*); è usato in questo senso figurato da Cicerone (Cic. *de orat.* 3, 125

---

<sup>304</sup> Wildberger 2006, 692, n. 731.

<sup>305</sup> *Ep.* 111, 2 *Quibus quisquis se tradidit quaestiunculas quidem vafras neccit, ceterum ad vitam nihil proficit*; cf. Armisen Marchetti 1989, 143.

<sup>306</sup> Sen. *apoc.* 6, 1: *et imposuerat Herculi minime vafro*. Per i termini *vaffer*, *vafritia*, cf. Berno 2020, 150 n. 17.

<sup>307</sup> Lo slittamento semantico è consapevolmente attestato in Quint. *inst.* 8, 6, 63 *atque ut in structuris lapidum inpolitorum loco quo convenit quodque ponendum* per cui cf. Spina 1999, 11 ss, che nota come Quintiliano scelga in questo passo una similitudine architettonica per illustrare la figura retorica dell'iperbato; cf. anche Quint. *inst.* 9, 4, 27 per il paragone fra struttura del discorso e struttura dell'edificio.

*quem ad modum verba struat*; 3, 171 *conlocationis est componere et struere verba*; *orat.* 219 *cum ita structa verba sunt*) anche in riferimento allo stile oratorio: infatti, parlando dell'oratore Curione, l'Arpinate osserva come costui fosse lento nell'invenzione e sciatto nella costruzione dei discorsi (*Brut.* 216, *nam cum tardus in cogitando tum in struendo dissipatus fuit*). Quintiliano riferisce il verbo non solo alla *orationis structura*, ma anche alla vera e propria costruzione di vocaboli composti (*inst.* 1, 5, 67: *ex duobus vocabulis dure videtur struxisse Pacuvius*)<sup>308</sup>.

Nell'epistolario senecano l'utilizzo in ambito tecnico-retorico del verbo *struere* e dei suoi derivati è presente in alcuni interessanti passaggi: è attestato nella lettera 89, 9, dove il filosofo, trattando delle tre parti della filosofia, *moralis, naturalis e rationalis*, sottolinea come quest'ultima *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepan*t («prende in esame le proprietà del linguaggio, la sua struttura e le argomentazioni affinché il falso non si insinui al posto del vero» tr. Marino); nell'epistola 100, rispondendo alle critiche di Lucilio sullo stile filosofico di Papirio Fabiano, Seneca elogia invece il maestro, ribadendo come uno stile ricercato non si addice al filosofo e che, pur presentando gli scritti di Fabiano *quid parum recisum, quid parum structum, quid non huius recentis politurae*, non si troveranno in essi espressioni vuote o oscure (*nulla videbis angustias inanis*). Anche nell'epistola 114, 7, Seneca, facendo riferimento allo stile di Mecenate «involuto e pieno di licenze, espressione dell'inconciliabilità fra le sue doti nella vita pubblica e le sue mollezze nella vita privata»<sup>309</sup>, ne critica i *verba tam improbe structa*.

Nell'epistola 48, 5, il sintagma *interrogationes struere*, che, come abbiamo detto, costituisce un *hapax* linguistico<sup>310</sup>, è riferito ancora una volta alla complessa e capziosa strutturazione di articolati sofismi atti ad ingannare l'interlocutore<sup>311</sup>: questo accade

---

<sup>308</sup> Cf. Quint. *inst.* 1, 10, 22; 7, 10, 6; 8, 5, 27; 8, 6, 67; 9, 4, 45; 9, 4, 112; 10, 7, 8.

<sup>309</sup> Marino 2016, 1306, n. 1060.

<sup>310</sup> Per altri nessi, senecani e non, cf. *interrogationes concludere* (Cic. *in Vat.* 2,4), *opponere* (*ep.* 82, 10), *solvere* (*ep.* 87, 38), *dissolvere, occurrere* (Cic. *acad.* 46),  *fingere* (*ep.* 87, 38), *reddere* (*ep.* 87, 11), *agnoscere* (*ep.* 87, 38).

<sup>311</sup> Cf. *ep.* 82, 19: *circumscribi se, qui interrogatur, existimat*; Cic. *acad.* 46: *fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti*.

perché l'*interrogatio* è costruita da un tecnico del mestiere, da un architetto del discorso più che da un filosofo, che tralascia l'aspetto etico e si concentra sull'effetto esteriore.

**conclusione falsa a vero nascens mendacium adstrinxero:** Seneca sottolinea il 'corto circuito' presente in una certa dialettica stoica che non persegue la *veritas* della dimostrazione ma mira al successo nella disputa sillogistica anche attraverso il *mendacium*. La *vox conclusio* fa parte del lessico tecnico dell'arte retorica e indica una clausola costituente il *terminus orationis*; nell'argomentazione dialettica, più specificamente, *conclusio est, quae brevi argumentatione ex iis, quae ante dicta sunt atque facta conficit, quid necessario consequatur*<sup>312</sup>, cioè un sillogismo o, per sineddoche, la conclusione di un sillogismo<sup>313</sup>. In Cicerone anche il diminutivo *conclusiuncula* connota i sofismi, specificamente quelli degli Stoici<sup>314</sup>. La *conclusio* (definita *necessaria, facilis, brevis, acuta, acutula, subtilis, imperfecta, vera, perspicua*) può anche essere *subtilis et ad more Dialecticorum formata*, secondo Quintiliano (*inst.* 7, 3, 14); nel caso in cui essa non fosse presente, darebbe luogo ad un *imperfectus syllogismus* (*inst.* 5, 14, 1: *habet enim rationem et propositionem, non habet conclusionem. Ita est ille imperfectus syllogismus*); nel nostro passo, da premesse vere procede una *falsa conclusio* che inficia tutto il sillogismo (*ThLL*, s.v., 191, 14 ss; 28: «*falsum est... quod verum non est, fictum quod tantum verisimile est*»)<sup>315</sup>.

**falsa a vero... mendacium:** contrapposizione fra termini; l'antitesi riproduce efficacemente l'incongruenza semantica di alcuni sillogismi che mescolano il vero al falso e, utilizzando l'apparente consequenzialità logica, ingannano l'ascoltatore senza

---

<sup>312</sup> *Rhet. Her.* 4, 30, 41; cf. anche *ThLL* s.v. 79, 39 ss. e 54.

<sup>313</sup> Cf. Cic. *acad.* 2, 26 *argumenti conclusio, quae est Graece apòdeixis, ita definitur...*; *OLD*, s.v. 5: «the inferring or deducing of a proof, syllogism»; b «that which is inferred', 'the conclusion of a syllogism'». Secondo Quintiliano, *inst.* 5, 14, 1 *habet rationem et propositionem, non habet conclusionem; ita est ille imperfectus syllogismus*.

<sup>314</sup> Cic. *acad.* 2, 75, *sophismata, sic enim appellantur fallaces conclusiunculae*; *Tusc.* 2, 42 *Stoici contortulis quibusdam et minutis conclusiunculis... effici volunt non esse malum dolorem*; cf. *ThLL*, s.v. 80, 34 ss.

<sup>315</sup> Per il riferimento alle false conclusioni di sofismi cf. Agostino, *De doctrina christiana* 2, 31, 7: *sunt enim multa quae appellantur sophismata, falsae conclusiones rationum et plerumque ita veras imitante quae non solum tardos sed ingeniosos etiam minus diligenter attentos decipiant*.

produrre *profectus* etico. Già altrove Seneca mette in guardia Lucilio dagli inganni verbali, ricordando non solo che *falsa veris inmixta* (*ep.* 90, 29) ma anche che *falsa sub specie veri latentia* (*ep.* 89, 11)<sup>316</sup>.

**a vero nascens mendacium:** il sostantivo *mendacium* (cf. *ThLL*, s.v. 697, 51; 700, 24, «ψεῦδος, i. q. *falsi pro vero affirmatio, res contra veritatem ficta, falsum dictum*»; B 2, «*speciatim, de falsis sentiis ad disciplinas artium, philosophiam, rerum naturalium scientiam pertinentibus*»), viene utilizzato da Seneca in riferimento a false opinioni, diffuse anche in campo scientifico, che fanno breccia in una certa credulità popolare (cf. *nat.* 2, 42, 1; 4, 2, 24; 4, 4, 1; 4, 7, 2): in *ep.* 83, 8 – una lettera appartenente al cd. ‘secondo gruppo’ delle epistole dialettiche – il sostantivo è posto in relazione alle *probationes levissimae et perplexae* di *prudenterissimi viri* che risultano false anche se sono vere (*quae ut sint verae, tamen mendacio similes sunt*) e, in particolare, alla dimostrazione sillogistica zenoniana finalizzata ad allontanare l’ubriachezza. Il termine *mendacia*, nel senso di «cose che piacciono *contra verum*», è presente anche in *ep.* 94, 68 (cf. Bellincioni 1979, 214).

Solo in un caso la connessione *verum / mendacium*, è impiegata con significato positivo: fuori da un contesto strettamente etico, in *ben.* 7, 23, 1, il filosofo, trattando della figura retorica dell’iperbole, afferma che *in hoc omnis hyperbole extenditur ut ad verum mendacio veniat*, cioè che mediante affermazioni incredibili è possibile arrivare al vero. Nel nostro passaggio, il *mendacium a vero nascens* costituisce un’anticipazione della critica ai sillogismi stoici che sarà esemplificata nel successivo sillogismo del *mus*, al par. 6: da premesse vere (*a vero nascens*) si può arrivare ad un falso sillogismo, all’affermazione cioè di un *mendacium*, corretto nel procedimento logico, ma falso nella sostanza, in aderenza alla consueta contrapposizione senecana *verba/res*.

**adstrinxero:** paronomasia con omoteleuto fra *struxero* ed *adstrinxero*.

---

<sup>316</sup> Cf. Wildberger 2006, 695, n. 750; inoltre in *ep.* 89, 9 il filosofo aveva rilevato anche che *proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes ne pro vero falsa subrepan*, con un verbo che connota lo strisciare sotterraneo dei rettili.; cf. anche Diog. Laert. 7, 62 su Posidonio: «la dialettica, come dice Posidonio è la scienza delle cose vere, delle false e di quelle né vere né false» (tr. Radice).

Il verbo *adstringere*, in senso tecnico-retorico, è usato per connotare l'orazione *quae numeris adstringitur*<sup>317</sup>; in Cicerone fa riferimento alle caratteristiche di concisione e sottigliezza proprie dell'argomentazione e della dialettica stoica, in contrapposizione alle modalità della tradizione accademico-peripatetica che estendeva e ornava la trattazione (*Tusc.* 3, 6: *et primo, si placet, Stoicorum more agamus, qui breviter adstringere solent argumenta; deinde nostro instituto vagabimur*); il verbo connota dunque la stringente e concisa consequenzialità dell'argomentazione filosofica ('restringere' 'serrare un'argomentazione'), e.g. la *ratio* di Carneade che nel *De Fato* ciceroniano conclude il ragionamento senza sottigliezze (*fat.* 32: *hoc artius adstringi ratio non potest*, cioè non si può serrare un'argomentazione in modo più stringente, tale da escludere ogni obiezione); da rilevare che il verbo viene utilizzato in connessione con *verba* da Quintiliano (*inst.* 7, 3, 13: *rarissime enim apud eos reperitur illa ex consuetudine philosophorum ducta servitus ... ad certa se verba adstringendi*).

Nel passaggio Seneca fa riferimento ad un ragionamento che nasce da premesse veritiere ma produce, con una conclusione falsa, un'affermazione mendace: gli argomenti sono così stringenti che, con metafora venatoria, si viene catturati da essi e indissolubilmente legati al *mendacium* (sin. *alligare, costringere hominem vel res vinculis*)<sup>318</sup>.

**fugiendis...petenda:** gerundivi sostantivati in contrapposizione semantica.

L'espressione, in questa o in formulazioni simili (*epp.* 94, 12; 66, 6; 71, 2; 82, 6 *adpetenda ac fugienda*; 89, 12; 92, 20 *adpetenda ... nec fugienda*; 104, 16 *quid fugiendum, quid petendum*; cf. anche *ben.* 4, 15, 1; *facienda ac vitanda*, 94, 48; *praestanda ac vitanda*, 95, 51; *agenda et omittenda*, 16, 3; e anche *hoc vitabis, hoc facies* in 94, 50), ricorre nelle epistole senecane come locuzione tecnica con cui viene definito «il contenuto dell'insegnamento etico che si riassume nei due imperativi opposti e complementari 'devi fare', 'non devi fare'» (Bellincioni 1979, 145; 189).

<sup>317</sup> *ThLL* s.v. 963, 13 ss; in particolare per Seneca 21 ss., *ep.* 100, 7, in riferimento allo stile di Pollione (*denique omnia apud Ciceronem desinunt, apud Pollionem cadunt, exceptis paucissimis quae ad certum modum et ad unum exemplar adstricta sunt*, «in altri termini, in Cicerone le frasi hanno una fine, in Asinio Pollione si interrompono, tranne pochissime legate ad un certo ritmo e ad un modello uniforme», tr. Marino) e in *ep.* 108, 10, in riferimento all'efficacia del modello poetico nei discorsi filosofici, di cui tratta anche Cleante (*eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur; ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussiore torquetur*).

<sup>318</sup> Per l'espressione cf. *Front. als.* 3, 7: *nec cum animo tuo reputas cotidiano te mendacio adstringi*.

Il nesso coincide con la definizione della σωφροσύνη come ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν in *SVF* III 262 (cf. Diog. Laert. 10, 30 in riferimento all’etica epicurea); in *ep.* 66, 6 (e in 66, 19, con tono meno perentorio) l’espressione è inserita (e ribadita con *variatio*) nella trattazione della tassonomia stoica dei beni indispensabili al raggiungimento della felicità (*quomodo ista inter se paria esse possunt, cum alia optanda sint, alia aversanda?... Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum...*), e quindi dei *supervacua* e *necessaria*; anche in *ep.* 71, 2, rispondendo ad una richiesta dell’interlocutore, Seneca invita Lucilio a fare riferimento al sommo bene tutte le volte che vorrà sapere cosa evitare o cosa ricercare (*Quotiens quid fugiendum sit aut quid petendum voles scire, ad summum bonum, propositum totius vitae tuae, respice*).

È interessante altresì la presenza del nesso in *ep.* 82, 6, in una *sententia* che, come nota Hamacher<sup>319</sup>, è prima anticipata dalle tre espressioni in parallelismo oppositivo, bimbri (*quo iturus - unde ortus; quod illi bonum - quod malum; quid petet - quid evitet*), e poi rimarcata dalle forme in gerundivo (*adpetenda/fugienda*, cf. *nd-Formen* di Hamacher), con il verbo *fugio* – più forte del verbo *evito* –, enfatizzanti il concetto di necessità «als Konsequenz aus dem Einwirken der ratio wieder aufgenommen».

Il modulo viene usato anche nell’epistola 89, 12 – dove il filosofo spiega come i Cirenaici abbiano diviso la morale in cinque parti di cui la prima *de fugiendis et petendis* – e nell’*ep.* 94, 48, in riferimento ai *decreta* del discorso di Aristone. Nell’epistola 104, 16, facendo riferimento sia ai viaggi che agli studi di Lucilio, Seneca precisa come *quid petendum* e *quid fugiendum* sia legato indissolubilmente a *quid necessarium, quid supervacuum, quid iustum, quid iniustum, quid honestum, quid inhonestum sit*.

Da rilevare come M. Bellincioni (1979, 189) sottolinei l’utilizzo della locuzione da parte di Cicerone per contrapporre la forza dell’istinto alla forza razionale *quae docet et explanat quid faciendum fugiendumque sit* (*off.* 1, 101) e ispirare l’azione morale; con altre espressioni affini, inoltre, l’Arpinate oppone i beni ai mali, rispettivamente connotati con *expetenda e fugienda* (*fin.* 2, 38 e 4, 22).

Il nesso, presente anche nei *Sermones* di Orazio, potrebbe suggerire, in filigrana intertestuale, la reminiscenza del venosino<sup>320</sup>; cf. anche gli *Astronomica* di Manilio 4,

---

<sup>319</sup> Hamacher 2006, 145; 153 s.

<sup>320</sup> Cf. *serm.* 1, 2, 75, dove, per combattere gli eccessi amorosi, il poeta consiglia di far riferimento alla natura al fine di *non fugienda petendis/inmiscere*; la natura viene chiamata in causa anche in *serm.* 1, 3, 113 ss., in cui Orazio, invitando a moderare il rigorismo stoico, afferma *nec natura potest iusto discernere*

815, *sic erit et sedes fugienda petendaque cuique* in riferimento agli ambiti di influenza astrale.

**secernere**: il verbo (da *cerno*, ‘distinguere’, ‘separare sia con gli occhi che con la mente’, quindi ‘deliberare’, ‘decidere’), con preverbo a valenza avversativo-separativa (Mazzoli 2006, 463), indica in senso etico la separazione dei vizi dalle virtù (*OLD s.v.* 3: «to separate in thought», cf. *clem.* 1, 3, 1; 4 «to separate into parts»; *DELL s.v. cerno*, 115, «mettre de côté»; cf. Cic. *Tusc.* 1, 71). Seneca impiega *secerno* sia in senso stretto, riferendosi e.g. alla linea di demarcazione fra cielo e terra costituita dall’orizzonte terrestre (*nat.* 5, 17, 2), sia, in senso lato, per indicare l’ordine coeso e ‘discreto’ che informa l’universo (*ep.* 102, 21) e prevede anche la selezione naturale della φύσις secondo λόγος (*ira* 1, 15, 2). Nel nostro caso, come nota Mazzoli (2006, 463), il verbo definisce altresì «la selettività dell’operazione critica» consapevolmente svolta dalla ragione nel cammino verso l’αὐτάρκεια (*clem.* 1, 3, 1: *cum sit vitia quaedam virtutem imitantia non possunt secerni nisi signa quibus dinoscantur impresserit*). In questa accezione *secerno* viene applicato alla concezione della filosofia propria degli Epicurei che, avendo rimosso la *pars rationalis* (cf. fr. 242 Us.), incontrano difficoltà in *ambigua secernere* (*ep.* 89, 11) e devono ricorrere al ‘criterio della verità’ (in altri termini la logica, considerata come un’aggiunta della fisica), per riconoscere il falso nascosto sotto l’apparenza del vero (*deinde cum ipsis rebus cogherentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum quem ‘de iudicio et regula’ appellant – alio nomine rationalem – induxerunt, sed eum accessionem esse naturalis partis existimant*). Questo passaggio di *ep.* 89, 11, da un lato, si correla terminologicamente con il nostro, 48, 5, dall’altro si pone in antitesi con esso dal punto di vista contenutistico: se Seneca rileva la presenza di ‘troppa poca logica’ negli Epicurei (89, 11), sottolinea però anche l’errore di certi Stoici che, usando eccessivamente la ragione, cadono in sterili sottigliezze

---

*iniquum, /dividit ut bona diversis, fugienda petendis*: lo stilema è connesso con il verbo *secernere*, presente anche nel nostro passaggio. Per l’espressione, che rientra negli stilemi oraziani (e diatribici in generale), possono essere utili le considerazioni di Del Giovane 2015, 199 ss.: «attraverso l’educazione filosofica della giovane età, Seneca potrebbe aver conosciuto motivi e stilemi del repertorio diatribico, quel “bionismo”, la cui morale, condensata in *gnomai*, *chreiai* e apoftegmi, poteva essere anche acquisita tramite raccolte gnomologiche o letture filosofiche, diciamo così, di seconda mano; inoltre l’opera di Orazio ha costituito una mediazione fondamentale nella ricezione di un’etica diatribica che viene depurata in questo modo da ogni tendenza radicale; la componente diatribica è rilevabile specialmente nelle prime tre satire del I libro, chiamate non a caso ‘the diatribe poems’»; per la bibliografia sul rapporto di Seneca con Orazio e la diatriba cf. Del Giovane, 199, n. 2; cf. anche Citti 2000.

sillogistiche, da evitare con cura per non fraintendere i veri obiettivi della filosofia, quelli morali. Secondo il filosofo, dunque, è necessario operare una selezione (*secernere*), selezione particolarmente difficile nell'ambito etico (cf. *clem.* 1, 3, 1) perché in quel campo «non ci sono mura che separino dal nemico» (*ep.* 49, 9: *tunc tamen periculum mihi obsessio externum inmineret, murus me ab hoste secerneret: nunc mortifera mecum sunt*)<sup>321</sup>.

È interessante rilevare infine come, in correlazione con la locuzione *petenda... fugienda*, si rinvenga in *ep.* 82, 6 anche l'uso del verbo *discernere* caratterizzato dalla stessa base verbale ma da prefisso diverso, che sottolinea dunque con maggiore forza il movimento in direzioni opposte<sup>322</sup>.

**pudet me:** l'utilizzo del verbo *pudet*, con accusativo della persona, in formulazione bimembre, stilisticamente efficace (per cui cf. *epp.* 13, 14; 76, 4 e *ad Helv.* 12, 4 *me... pudet*), sottolinea un passaggio di grande forza 'drammatica', cioè la conclusione della prima parte polemica contro la dialettica stoica e l'avvio del secondo affondo antidialettico costituito dall'esemplificazione del parasillogismo del *mus*, costruito con evidenti finalità parodiche. Il mutamento di tono è stato rilevato anche da alcuni commentatori che, su questa suggestione, hanno collocato qui la fine dell'epistola.

Al tono ironico dell'*incipit* del paragrafo (*scilicet nisi interrogationes...*), dunque, succedono i toni patetici dell'*explicit*, che si conclude con allitterazione e ossimoro (*seria senes ludimus*), modulando e alternando con abilità retorica i vari momenti del *movere* a fini simpatetici. L'intensità emotiva del passaggio è segnalata dall'ammissione di un sentimento interiormente conflittuale (*pudet me*) – e per questo tanto più alieno dall'etica

---

<sup>321</sup> Da sottolineare, come nota Mazzoli 2006, 464, che il participio perfetto di *secerno*, specie sostantivato, viene utilizzato per indicare la misteriosa presenza del divino nel mondo, da indagare mediante lo studio della natura, ma anche con il ritiro in se stessi e il quotidiano esame di coscienza (*epp.* 41, 2; 83, 1).

<sup>322</sup> *DELL*, s.v. *dis-*, 176, rileva che il prefisso «marque la direction in sens opposés»; cf. anche *OLD* s.v. 549 «commonly signifies separation and/or dispersal, sometimes also involving the reversal of a previous process»; per *discerno* cf. *OLD* s.v. 549, 2: «to distinguish with the mind or senses, to separate»; b, (of things) «to show the difference in or between, distinguish practically»; il prefisso *se-*, per cui cf. *DELL*, s.v. 609, definisce la separazione; *OLD* s.v. *se-*, 1739, «prefix 'apart', 'aside'». In *ep.* 45, 6: *res fallunt, illas discerne*; in 90, 29, dopo la distinzione fra *corporalia* e *incorporalia*, Seneca rileva come la *sapientia* abbia mostrato *quemadmodum discernentur vitae aut vocis ambigua post haec; in utraque enim falsa veris inmixta sunt*; in *nat.* 1, *praef.* 2: *altera errores nostri discutit et lumen admovet quo discernantur ambigua vitae*: tutti i passi sottolineano le ambiguità che si possono generare nei giudizi a causa della mescolanza di vero e falso in *res* e *verba*; è importante non lasciarsi ingannare tanto dalle parole quanto dalle cose.

stoica – che contrasta con quanto esplicitamente sottolineato in *ep.* 115, 18: *Itaque hoc tibi philosophia praestabit, quo equidem nihil maius existimo: numquam te paenitebit tui.*

La locuzione con il verbo *pu-det*, questa volta ellittica della persona (*pu-det dicere*), sarà ripresa al par. 48, 10 per sottolineare l'indignazione Seneca di fronte alle improbabili "armi" che i dialettici forniscono all'umanità *contra fortunam*.

Il verbo, di utilizzo piuttosto comune in Seneca, è impiegato, con significato generico (Wray 2015, 200), per esprimere un turbamento etico<sup>323</sup>, non presenta cioè né la valenza di categoria culturale socio-antropologica codificata da Dodds (cf. «shame culture»), né il carattere di termine tecnico della filosofia stoica: in questo senso, anche se l'*apàtheia* esclude le 'passioni'<sup>324</sup>, l'*aidòs* costituisce una sottocategoria delle *eupathéiai*, e rappresenta dunque un «moto dell'anima, conforme a ragione», contemplato già nell'antica Stoà (Pohlenz 1967, II 120); in Epitteto diverrà «sentimento che fa involontariamente arrossire l'uomo quando dice o ascolta qualcosa di sconveniente, che lo mette in guardia contro ogni mancanza morale» (Pohlenz 1967, I 120; 121 n. 29). Il verbo si riferisce in genere alla vergogna provata per un giusto rimprovero (diversa dalla *αἰσχύνη*, vergogna per la cattiva fama, cf. Pohlenz 1967, I, 307 s., e dalla *verecundia*, cioè il ritegno)<sup>325</sup>.

---

<sup>323</sup> Cf., per le epistole, e. g. *ep.* 75, 16 *pu-det dicere: honesta colimus quantum vacat* (praticiamo la virtù quando abbiamo tempo); 85, 1, con *me* implicito, con riferimento all'uso della dialettica e dei sillogismi che gli procurano vergogna; 95, 31, *non pu-det homines* in riferimento alle scelte etiche sbagliate di tutta l'umanità; 97, 1, con *me* implicito, in contesto dal carattere fortemente etico relativo a vizi e virtù di ogni epoca; 99, 29; in *ep.* 108, 17 dove sembra manifestare un certo ritegno nel ricordare la sua giovanile adesione al pitagorismo.

<sup>324</sup> Per le emozioni nello Stoicismo cf. gli studi di Graver 2007; Reydams Schils 2005.

<sup>325</sup> Nell'epistola 99, la trascrizione della *consolatio* a Marullo per la morte del figlio (o forse un testo fittizio, un *facsimile* prodotto come modello di *consolatio*: cf. Torre 2018, 83, n. 11), Seneca contrappone polemicamente le modalità consolatorie stoiche a quelle epicuree citando testualmente un passo della lettera di Metrodoro alla sorella in occasione della perdita del figlio di lei (passo già riportato in *ep.* 98, 9) in cui il filosofo epicureo sostiene che bisogna cercare il piacere come rimedio al dolore: Seneca, dopo aver ribadito la correttezza del *modus* stoico, l'*apàtheia* (*dolorem aut admittendum in animum non esse aut cito expellendum*), apostrofa l'interlocutore fittizio – che abbraccia la tesi epicurea sulla terapia dell'*aegritudo* – con l'espressione fortemente polemica *non te pu-det luctum voluptate sanare?* Anche nell'epistola 76, 4, Seneca, informando Lucilio della sua recente frequentazione della scuola di Metronatte, utilizza l'espressione *pu-det autem me generis humani quotiens scholam intravi*, quando, come altri studenti di filosofia, si sente bersaglio del disprezzo e degli insulti della gente comune.

**in re tam seria senes ludimus**: clausola finale in *aprosdòketon*, con allitterazione in *s-* e ossimoro.

La presenza dell'allitterazione *seria/senes*, sottolinea l'ambito di naturale competenza della *senectus* e rimarca, con una coppia di termini dalla medesima connotazione semantica, la contrapposizione in ossimoro fra *senes* e *lusus* e, quindi, fra *seria* e *lusus*: Seneca ribadisce il fatto che ai filosofi competano questioni di fondamentale valore etico, mentre il *lusus* è riservato ad altri (*scil.* i fanciulli), come è specificato più sotto (§7 *pueriles ineptias*; §8 *Quid mihi lusoria ista componis? Non est iocandi locus*). Il corto circuito verbale è giocato sull'opposizione di due termini antonimici (*seria* vs. *lusus/ludere*), la cui interazione è catalizzata dalla presenza del termine medio *senes*, parimenti antonimico rispetto a *ludere*. Si può dire, cioè, che gli ambiti di azione che connotano la *senectus* siano inclusi in *res seria* e siano sentiti generalmente come presenti in negativo nelle caratteristiche sottese al sostantivo *ludus* (cioè nel termine *senex* è implicita la mancanza di *lusus*, mancanza tanto più evidente nel termine *serius*).

Il passo – che presenta un ossimoro di stile diatribico (*σπουδαίως παίζειν*) e riprende, polemicamente variato, il *tòpos* cinico-stoico del paragone fra non-filosofi/stulti e bambini<sup>326</sup>– allude al noto richiamo di Crisippo ad un dialettico (Diogene Laerzio 7, 182; *SVF* II 9), «Smettila di distrarre il più anziano dalle questioni di maggiore importanza e proponi i tuoi sofismi a noi giovani» (tr. G. Reale), che presenta il medesimo assunto del nostro passaggio: i sofismi, tanto in voga anche fra gli “apprendisti” filosofi del tempo di Seneca, vanno praticati con *modus* dai filosofi maturi. Infatti, se la dialettica (e la dialettica sillogistica in particolare) ha la funzione positiva di svagare e ristorare l'animo del filosofo durante l'impegnativa pratica della speculazione etica, come lo scultore che distoglie gli occhi affaticati per il lungo lavoro (*ep.* 58, 25<sup>327</sup>), è necessario che essa sia praticata in modo circoscritto per evitare ogni inutile *iactatio temporis*<sup>328</sup> che distragga

---

<sup>326</sup> Cf. Scarpat 1970, 78 s., con confronti testuali.

<sup>327</sup> *Ep.* 58, 25: *Quid ista, inquis, mihi subtilitas proderit? Si me interrogas, nihil; sed quemadmodum ille caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocatur, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere.* L'esercizio dialettico giova anche ad affinare l'animo e renderlo più acuto nella speculazione filosofica: cf. *ep.* 124, 21, *Quo nunc pertineat ista disputatio quaeris, et quid animo tuo profutura sit? Dico: et exercet illum et acuit et utique aliquid acturum occupatione honesta tenet.*

<sup>328</sup> Wildberger 2006, 142 rileva che la critica di Seneca nei confronti della dialettica non avvalorava la tesi del declino di questa disciplina in età imperiale, ma anzi ne conferma la popolarità: Seneca, fra l'altro, conosce perfettamente la dialettica, è informato sulle tecniche sofistiche e le insegna agli allievi affinché

dal vero fine etico della filosofia; deprecabile rischio (tanto più deprecabile quanto più ci si avvicina alla vecchiaia e alla fine della vita) è, infatti, che la filosofia diventi essa stessa mera *cavillatio* ludica e che i filosofi (o presunti tali) si limitino esclusivamente a praticare un gioco dialettico costituito da falsi ragionamenti e domande capziose; significativa a questo proposito è la testimonianza che ci offre Gellio descrivendo la festa dei Saturnali in cui sedicenti filosofi si sfidano in un ‘gioco dei dadi’ *sui generis*, costituito dal ‘lancio incrociato’ di ludiche, sillogistiche *cavillationes*<sup>329</sup>.

Il passaggio di 48, 5 rimanda, dunque, ad un fitto tessuto di riferimenti tematici – anche più generici e quindi non specificamente antidialettici –, intratestuali ed intertestuali, relativi alle due coppie di *Leitmotive* oppositivi, presentati anche in stretta interconnessione, *seria/lusus* e *senex/lusus*: per quanto riguarda la contrapposizione *seria/lusus*<sup>330</sup>, è interessante rilevare come essa compaia in ambito letterario e, anche, metaletterario; *ludus* è, per esempio, il canto disimpegnato di Tirsi e Coridone per ascoltare il quale il pastore Melibeeo tralascia i *seria* (Verg. *ecl.* 7, 16-19: *posthabui tamen illorum mea seria ludo*); *ludus* è il dramma satiresco che segue la tragedia in Hor. *ars* 226 (*convenit satyros ita vertere seria ludo*); *ludus* è la satira oraziana che cambia tono per

---

essi possano adeguatamente tutelarsi da argomenti fuorvianti nelle discussioni, per cui cf. Barnes 1997, 13. Per la moda della dialettica cf. anche Moretti 1995, 145 s. che ricorda come, oltre ad Epitteto, anche Gellio polemizzi aspramente contro figure come quella del giovane filosofo stoico, fanatico di declamazioni, ospite nella villa di Erode Attico (Gell. 1, 2, 6-7).

<sup>329</sup> Cf. Gellio, 18, 13: *Quali talione Diogenes philosophus usus sit, pertemptatus a dialectico quodam sophismatio impudenti. Saturnalibus Athenis alea quadam festiva et honesta lusitabamus huiusmodi: ubi conveneramus conplusculi eiusdem studii homines ad lavandi tempus, captiones quae “sophismata” appellantur mente agitabamus easque, quasi talos aut tesserulas, in medium vice sua quisque iaciebamus. Captionis solutae aut parum intellectae praemium poenave erat nummus unus sestertius. Hoc aere conlecto, quasi manuario, cenula curabatur omnibus qui eum lusum luseramus. Erant autem captiones ad hoc fere exemplum, tametsi Latina oratione non satis scite ac paene etiam inlepide exponuntur*, in cui viene descritto come ai dadi da giochi si sostituiscano i *sophismata*. Come rileva Carbone 2005, 311, «i filosofi descritti da Gellio partecipano ai Saturnali, scegliendo, tuttavia, non il gioco d’azzardo, ma un’occupazione parimenti ludica, che sia *festiva et honesta*. Il gioco dei dadi viene sì praticato, ma sostituendo ai concreti oggetti di gioco delle domande capziose, dei *sophismata*. Nel pieno rispetto delle regole del gioco dei dadi, ciascuno a suo turno propone di risolvere l’enigma, vincendo o perdendo un sesterzio. Il ‘piatto’ così ottenuto serve, poi, a finanziare una cena, durante la quale non viene dismessa la piacevole pratica di questo innovativo gioco di dadi. La filosofia, esposta in formulazioni minime, diventa oggetto di gioco e ciascuno dei partecipanti è invitato, a suo turno, a svelare il tipo dell’affermazione capziosa, mettendo a nudo i falsi ragionamenti e dimostrando quindi, implicitamente, la sua conoscenza del ragionamento corretto e incontrovertibile. In questo passaggio il modello ludico, assunto per similitudine, diventa la modalità per filosofare, senza venir meno, tra l’altro, alle norme del buon simposio e a quelle della corretta celebrazione della festa dei Saturnali».

<sup>330</sup> Nuti 1998, 115 ss.

passare dallo scherzoso al serio in *serm.* 1, 1, 27 (*sed tamen amoto quaeramus seria ludo*). La contrapposizione, priva di riferimenti esplicitamente letterari, è presente anche in Ovidio che ricorda come le attività svolte con un amico consistessero in *seria* e *lusus*: *Quid nisi tot lusus et tot mea seria nosses/ tot nossem lusus seriaque ipse tua?* (*trist.* 1, 8, 31 -32).

Per quanto riguarda la contrapposizione *senex/lusus*, essa rientra in un *topos* ricorrente nella letteratura antica, quello dei *senes-pueri*, utilizzato con accezione positiva in riferimento alle facoltà intellettuali ancora ‘fresche’ degli uomini anziani in generale e dei filosofi in particolare, ben esemplificato nel *Cato maior* ciceroniano<sup>331</sup>.

Il passo senecano, però, costituisce una declinazione diversa del *topos* per due motivi: in primo luogo, l'accostamento *senex-puer* viene qui utilizzato con accezione negativa, accezione che trova specifici confronti nella letteratura antica<sup>332</sup> e in altri passaggi senecani; esemplificativo è il capitolo 12 del *De constantia sapientis* (per cui cf. *infra*), in cui si parla di *omnes quibus etiam post iuventam canosque puerilitas est*, che non solo conservano *puerilis animi mala* e *aucti in maius errores* (12, 1) ma addirittura ‘giocano con serietà’ (*serio ludunt*) nei luoghi deputati alla politica (*in campo foroque et in curia*, 12, 2)<sup>333</sup>. In *brev.* 9, 4, invece, sono gli *occupati* (in sostanza una categoria degli *stulti*) *quorum puerilis adhuc animos senectus opprimit*<sup>334</sup>; nell'*ep.* 4, 4 è contrapposta la presenza concomitante negli uomini di *auctoritas senum* e di *vitia puerorum* (per cui cf.

---

<sup>331</sup> Cf. Cic. *Cato* 37-38, *passim*, approva il *senem in quo est aliquid adulescentis* e presenta l'esempio di Appio Claudio in contrapposizione ai *comici stulti senes* di cui parlava Cecilio Stazio. Cf. Narducci 1983, 34, n. 34; O. Fua, *Da Cicerone a Seneca*, in *Senectus, La vecchiaia nel mondo classico*, II (a c. di U. Mattioli), Roma 1995, 183-238 e 193 ss., n. 47 in particolare. A questo *topos* si associa quello del *puer-senex*, il giovane dotato di senno senile, *topos* che, da archetipi greci, avrà larga diffusione nella letteratura cristiana, per cui cf. E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino*, Firenze 1992, 115 ss.

<sup>332</sup> Cf. Tosi 2017, 578 ss., n. 798, con riferimenti e bibliografia in relazione al proverbio greco Δις παῖδες οἱ γέροντες.

<sup>333</sup> Berno 2018, 169 s., *ad loc.*, oltre a sottolineare la topicità del motivo, rileva «un'analogia fra la distinzione adulto/bambino e quella saggio/stolti, nel segno della maturità a fronte di un'immaturità momentanea, nel primo caso, strutturale nel secondo».

<sup>334</sup> In *vit. beat.* 12, 2 (*et interponunt vitae ut ludum iocumque inter seria*) è presente la medesima connessione *seria/ludus*, a proposito dei piaceri epicurei, erroneamente confusi da Seneca con il divertimento, come nota Grimal 1969, 65, *ad loc.* che confronta il passo citato con Aristot. *EN* 10, 6. Da notare che in *ep.* 18, 15, a proposito dell'ira, Seneca afferma che questa deprecabile passione *nascitur ... non minus inter seria quam inter et iocos*: cf. Scarpat 1970, 78.

Scarpat 1970, 78 s.). Da questi ed altri passi si ricava il «severo giudizio di Seneca verso i comportamenti inadeguati di adulti non cresciuti» (Carbone 2005, 281)<sup>335</sup>.

In secondo luogo, l'attività attribuita nel nostro passo ai *senes* – di cui Seneca ‘gioca’ simpateticamente a far parte (*ludimus*) – è quella, sì, del *lusus*, ma di un particolare tipo di *lusus* qual è quello dialettico, un'attività che, se praticata *nimia subtilitate*, scade nel ridicolo e non è più filosofia<sup>336</sup>. Il nostro passaggio si colloca infatti fra quei passi senecani (e specificamente delle *Epistulae morales*) – raccolti da S. Costa<sup>337</sup> sulla base degli elementi comuni che li contraddistinguono – in cui le capziose *cavillationes* sillogistiche, paragonate al gioco dei *latrunculi* in particolare (*ep.* 106, 11 e 117, 30) e all'attività ludica in generale, sono bollate come inutile, artificiosa perdita di tempo volta ad ingannare l'interlocutore e quindi indegna del filosofo.

**in re tam seria:** l'espressione richiama *ep.* 40, 3 (*sic itaque habe: istam vim dicendi rapidam atque abundantem aptiorem esse circulanti quam agenti rem magnam ac seriam docentique*), dove è presente l'opposizione fra studi declamatori e attività diverse, più serie ed impegnate, fra cui la filosofia; come nota E. Berti (2018, 250) «*res magna ac seria* non può essere, naturalmente, che la filosofia». Il periodo *Pudet me: in re tam seria senes ludimus* è confrontabile con Sen., *contr.* 10, *praef.* 1: *deinde me iam pudet, tamquam diu non seriam rem agam*, in cui il retore confessa ai figli il tedio per quegli studi retorici che lo avevano entusiasmato nella giovinezza.

---

<sup>335</sup> Carbone 2005, 281; cf. anche le osservazioni di Jourdan-Gueyer 1994, 94; 102 «la grande majorité des hommes est formée de *stulti* qui, parce qu'ils ne savent user de leur raison, se conduisent comme des “grands enfants”, des enfants qui auraient mal grandi (...) dans ces passages, ce sont jamais les comportements enfantines que Sénèque condamne, mais les comportements infantiles des adultes: “enfantin” et “infantile” ont deux significations bien différentes même si un seul adjectif en latin, *puerilis*, exprime l'une et l'autre».

<sup>336</sup> Cf. anche Armisen Marchetti 2009, 172 in particolare.

<sup>337</sup> Costa 2013, 105 ss. n. 19 in particolare, riunisce i passi delle lettere facenti riferimento all'attività dialettico-sillogistica e li classifica sulla base degli elementi comuni: la dialettica sillogistica perciò è: 1) attività capziosa: *epp.* 45, 5; 45, 8; 48, 5; 102, 20; 108, 12; 111, 1-2; 113, 1; 2) gioco: *epp.* 45, 5; 48, 5; 48, 8; 102, 20; 108, 12; 111, 4; 113, 21; 3) pratica inutile: *epp.* 45, 5; 108, 12; 111, 2; 111, 4; 113, 1; 4) perdita di tempo: *epp.* 45, 5; 111, 5; 113, 1; 5) attività artificiosa: *epp.* 45, 5; 48, 5; 102, 20; 108, 12; 111, 2; 113, 1; 6) attività volta all'imbroglione: *epp.* 45, 5; 102, 20; 108, 12; 111, 3; 7) attività volta alla creazione di nodi ingannevoli da cui è difficile districarsi: *epp.* 111, 2; 113, 26; 45, 5.

**senes**: l'accenno ai vecchi che si comportano da bambini (*ludimus*) rinvia a *const.* 12, 1 (cf. *supra*) dove Seneca allude a uomini che, pur avendo i capelli bianchi, conservano non solo il comportamento fanciullesco (*quibus etiam post iuventam canosque puerilitas est*), ma anche *animi mala auctique in maius errores*; essi sono paragonabili agli *stulti* (per l'identificazione *senes/pueri = stulti* cf. *ep.* 110, 6: *non omni puero stultiores sumus?*), le cui offese non toccano il saggio che le accoglie come scherzi (*horum contumelias sapiens ut iocos accipit*)<sup>338</sup>. D'altronde «les enfants sont le symbole de l'absence de raison qui, de naturelle et provisoire qu'elle est chez eux, devient chez l'adulte la stultitia du non-philosophe», come rileva M. Armisen Marchetti 1989, 111 s.

Il ricorso al tema dei *senes-pueri*, di matrice cinica (che si rinviene anche in una massima di Epicuro riportata in *ep.* 22, 14)<sup>339</sup>, viene ribadito in alcuni luoghi senecani<sup>340</sup> e, fra l'altro, in *ep.* 24, 13, dove si accenna ai *senes* con l'efficace definizione di *maiusculi pueri*. Questo tema si affianca a quello, proprio del *De brevitae vitae*, della «non-vita vissuta da tanti che arrivano a tarda età» (Viansino) e si ritrovano come dei 'vecchi-bambini', tema già presente in Menandro, Varrone e Diogene Laerzio<sup>341</sup>.

La constatazione senecana della *senum stulta pueritia* viene sottolineata in una citazione di Lattanzio che, riportando il pensiero del filosofo stoico (*inst.* 2, 4, 14; fr. 121) ricorda che *merito igitur etiam senum stultitiam Seneca deridet. Non, inquit, bis pueri sumus, ut vulgo dicitur, sed semper: verum hoc interest, quod maiora nos ludimus*<sup>342</sup>.

---

<sup>338</sup> Il concetto viene ribadito nella chiusa del paragrafo 12, 2: *Ergo par pueris longiusque progressis sed in alia maioraque error est*. Il tema si allarga anche a quella della vita non vissuta anche per chi è in tarda età: cf. *brev.* 7, 10 dove Seneca osserva come rughe e capelli bianchi non garantiscano una lunga vita ma solo una lunga esistenza, sottolineando quella dicotomia semantica fra vivere ed esistere *Leitmotiv* del dialogo: *non est itaque quod quemquam propter canos aut rugas putes diu vixisse: non ille diu vixit, sed diu fuit*. Cf. anche *brev.* 9, 4; *tranq.* 3, 8; *nat.* 6, 32, 11; *epp.* 4, 2; 22, 14; 93, 4.

<sup>339</sup> *Ep.* 22, 14: *nemo non ita exit e vita tamquam modo intraverit*; cf. fr. 495 Us. e Traina 1995, 115; cf. per il tema anche Hor. *serm.* 2, 3, 247.

<sup>340</sup> Per un quadro sintetico sull'argomento cf. Viansino 1988, I 415, *ad loc.* 12, 1; cf. anche *ep.* 27, 2; *ira* 26, 6.

<sup>341</sup> Diogene Laerzio (7, 171= *SVF* I 602) accenna al tema in riferimento alla risposta di Cleante ad un vecchio «che ha i capelli canuti ma è senza cervello» (tr. G. Reale); Menandro, fr. 553 Koerte, sostiene che «non i capelli bianchi fanno l'essere saggi» (οὐχ αἱ τρίχες αἱ λευκαὶ ποιοῦσιν φρονεῖν); Varrone, *Men.* fr. 5 b, ribadisce «né ai capelli bianchi è compagna la virtù»; cf. l'osservazione di Bourgery 1922, 175, *ad loc.*: «Pourquoi oublier la réalité des choses pour veiller sur des mots, et, avec des cheveux blancs et un front ridé, nous occuper toujours d'enfantillages».

<sup>342</sup> Cf. Otto 1890, 316; Tosi 2017, 579.

**ludimus**: più che un ‘*nos* didattico’, l’utilizzo della prima persona plurale è da ritenersi finalizzato al coinvolgimento simpatetico dell’interlocutore; il verbo è adoperato qui – a differenza che in altri luoghi senecani (e.g. *ep.* 106, 11), in cui è connesso all’ablativo strumentale che indica il tipo di *lusus* o l’oggetto attraverso il quale è possibile *ludere*, cf. *ludo ludere*, giocare ad un gioco) – con valore intransitivo, in senso assoluto, preceduto dalla locuzione *in re tam seria*, che indica l’ambito in cui si svolge il gioco stesso.

La presenza di questo verbo in contesti dialettici stigmatizza la pratica di sillogismi come *lusus*<sup>343</sup>, gioco di bambini: la metafora ludica riferita alla dialettica sillogistica<sup>344</sup> – dietro la quale si intravede l’affondo contro le vane occupazioni degli *stulti* implicitamente paragonati a *pueri* – viene ribadita poco sotto (§ 8), quando il filosofo definisce i giochi dialettici *lusoria ista*, per i quali *non est iocandi locus*; essa costituisce, fra l’altro, un ‘filo rosso’ dell’epistola 48 ricorrente anche in altri passi dell’epistolario: in *ep.* 117, 25, dopo aver esortato Lucilio ad abbandonare le *disputatiunculae inanes* (diminutivo dispregiativo) della dialettica, Seneca gli ordina perentoriamente (*remove*) di accantonare le armi finte (*lusoria arma*), proprie dei bambini, poiché occorrono armi da combattimento vere (*decretoria*); altrettanto forte è l’invito a lasciare (*relinque*) la dialettica, definita come *ludus litterarium philosophorum* in *ep.* 71, 6, quasi uno spettacolo letterario paragonabile ad una *fictio*<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Cf. Wildberger 2006, 694, n. 742; per le *cavillationes*, e la dialettica in generale, come *lusus* cf. anche *epp.* 111, 4 *ludit istis animus, non proficit*; 102, 20: *neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus* (= *SVF* III 160); 108, 23: *acuminis inriti ludicris*; 113, 21: *ludos mihi ex istis subtilibus ineptiis facere*.

<sup>344</sup>Per quanto riguarda l’utilizzo dei termini *ludus/lusus* in Seneca, cf. Nuti 1998, 139, n. 26, che rileva 24 attestazioni di *ludus* e 19 di *lusus* (che può assumere anche il significato di scuola o palestra gladiatoria, cf. *ep.* 70, 20, 22), e ne individua dettagliatamente i valori (p. 135, n. 9, fra l’altro il significato di scuola o palestra gladiatoria) in riferimento al *ThL*. Nuti tralascia di porre fra i valori di *ludus* il riferimento ai cavilli dialettici (cf. il fraintendimento di *ben.* 5, 12, 2, 3, in Nuti 1998, 163, secondo cui «il filosofo parla di alcune persone che annodano corde per passatempo... questi nodi vengono fatti al fine dell’*oblectamentum*, cioè per distrazione e per il divertimento che si prova ad intrecciarli ed a vedere qualcun altro che non riesce a scioglierli») e la corretta interpretazione del passo in Griffin 2013, 133-135 e 273, che commenta «in *ep.* 45. 5 the same image of untying knots is used to condemn *cavillatio*, long puzzles and captious arguments; in *ep.* 82. 19, to condemn dialectic altogether»).

<sup>345</sup> Seguo la traduzione «esercitazioni letterarie di filosofi» (Monti 1991) o «giochetto puerile di filosofi» (Marino 2016); cf. anche *ludus* = scuola, per cui cf. anche Nuti 1998, 32 s. che fa riferimento all’utilizzo dell’espressione in Plauto, un *hapax* (*Merc.* 303-304). Nel commediografo il verbo *ludo* ha come soggetto quasi sempre un giovane e per oggetto un *senex* (*ibid.* 35), cioè la beffa è effettuata da un giovane ai danni di un vecchio; solo i *senes lepidi ludunt*. Al termini *ludus*, che nei significati presenta un’ampia differenziazione di sensi e contesti, si affianca *iocus* che in Plauto «ha il significato specifico di ‘scherzo verbale’, ‘battuta’, che caratterizzerà il vocabolo per buona parte della latinità», cf. Nuti 47.

Anche nella lettera 106, 11 il filosofo considera la *subtilitas in supervacuis* (cioè *in res non necessarias*) propria dell'esercizio dialettico<sup>346</sup>, come un gioco di scacchi (*latrunculis ludimus*) finalizzato *non vitae sed scholae*<sup>347</sup>.

Alla metafora ludica fa altresì riferimento il paragone – presente nella lettera 45, 8, la prima epistola del primo gruppo delle cd. *Dialektikbriefe* (Cancik 1967) –, fra *captiones* e *sophismata* con bussolotti e pietruzze di prestigiatori (*praestigatorum acetabula et calculi*)<sup>348</sup> che ingannano gli spettatori: il gioco dialettico, dunque – un *lusus* che provoca il riso dei presenti<sup>349</sup> – può diventare anche il passatempo di persone che cercano di ingannarsi a vicenda, come viene sottolineato in *ep.* 102, 20<sup>350</sup>. Coerentemente con la

---

<sup>346</sup> Seneca dà giudizi molto severi sulla dispersione di energia generata dai *litterarum inutilium studia*, cioè le inutili indagini, pedissequamente praticate, come la questione omerica (*brev.* 13, 1: *iste morbus*; 13, 5: *Romanos quoque invasit inane studium supervacua discendi*) o l'individuazione del *pròtos euretès*. Se gli uomini comuni che si dedicano a questi studi sono criticabili, lo sono molto di più i filosofi chi si mettono a fare ricerche in modo più puntiglioso dei grammatici (*ep.* 88, 42) e che tolgono il tempo alle cose veramente necessarie (88, 37: *supervacua didicerunt*, con esemplificazione di *supervacua* come la questione omerica, l'identificazione della madre di Enea, la prostituzione o meno di Saffo ecc...). Nella lettera 45, 4-5, Seneca afferma che i grandi filosofi del passato avrebbero lavorato meglio su importanti questioni dottrinali se non si fossero distratti a causa di ricerche superflue: *et invenissent forsitan necessaria, nisi supervacua quaesissent*.

<sup>347</sup> Cf. Scarpat 1970, 169: la *subtilitas* dialettica costituisce uno sfoggio di inutile erudizione che scredita la filosofia (cf. anche *ep.* 102, 20, *philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere*) o anche un modo di impiegare il tempo libero (cf. *schola/σχολή*).

<sup>348</sup> Cf. Armisen Marchetti 1989, 79, s.v. *amuseurs*; 45, 8 *praestigatorum acetabula et calculi, in quibus me fallacia ipsa delectat. Effice ut quomodo fiat intellegam: peridi lusum*.

<sup>349</sup> Cf. Wildberger 2006, 694, n. 744 e 745; per il riso provocato da sillogismi cf. *e.g. epp.* 13, 26 *desilio risu, cum mihi propono soloecismus et syllogismus et aptas illis facies tamquam pictor adsigno*; 82, 8: *libet ... ridere ineptias Graecas*; 82, 9: *morituro risum movere*; 83, 9: *quomodo opposita interrogatione simili derideatur*; 113, 20: *Eo usque res exegit ut risum tenere non possis*; 117, 26: *sic fit ut ne gemur sapere, ut hoc totum studium derideatur tamquam operatum supervacuis*.

<sup>350</sup> *Neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus* (cf. *SVF* III 160); alla metafora ludica riferita alla dialettica fa ancora riferimento in *ep.* 111, 4: *ludit istis animus, non proficit*.

metafora ludica, Seneca chiama i sofismi dialettici anche *ineptiae* o *nugae*<sup>351</sup>, giochi di bambini che costituiscono le vane occupazioni degli *stulti*<sup>352</sup>.

La metafora ludica, in effetti, che rappresenta un *Leitmotiv* di molti testi senecani<sup>353</sup> e che, applicata alla dialettica, costituisce un ‘filo rosso’ dell’epistola 48, era già usata nella letteratura greca in riferimento sia alla disputa filosofica che alla pratica politica per sottolineare l’accorto uso di adeguate strategie basate sulla conoscenza delle regole, secondo un procedimento che accomuna queste discipline al gioco<sup>354</sup>.

Nel mondo romano, e soprattutto in Cicerone<sup>355</sup>, essa ha una connotazione generalmente negativa e denigratoria: Seneca, che nell’*Apocolocyntosis* (un *ludus*) ridicolizza l’imperatore Claudio anche tramite il gioco dei dadi, considera indegno del saggio e dell’uomo in genere ridurre tutto a gioco (*const.* 12, 2; *brev.* 8, 1; *ep.* 20, 6) e stigmatizza la pratica ludica come un’inutile perdita di tempo propria degli *otiosi* (*brev.* 13, 1). Fra le attività vuote ed inutili che potremmo definire ‘ludiche’, Seneca annovera gli studi eruditi, filologico-letterari e storici (*inane studium*), e li contrappone con consapevole *vis* polemica alla vera filosofia (*brev.* 13, 1; 14). Anche quest’ultima, però, quando diviene mera dialettica sillogistica, aliena da finalità etiche e animata solo da *nimia subtilitas*, è degradata e assimilata al gioco<sup>356</sup> di cui presenta le caratteristiche deteriori di inattività e superficialità; e se la filosofia è gioco, non è più filosofia.

---

<sup>351</sup> Cf. Widberger 2006, 701, n. 785; cf. anche *epp.* 117, 30: *transcurramus sollertissimas nugae*; 48, 7: *o pueriles ineptias*; 49, 9: *non vaco ad istas ineptias*; 82, 8: *Libet enim, Lucili, virorum optime, ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamvis mirer, excussi*; 113, 21: *ego mehercules titillare non desinam et ludos mihi ex istis subtilibus ineptiis facere*; 113, 26: *o tristes ineptias! Ridiculae sunt*; cf. Mazzoli 1968, 357 n. 2 (in relazione a *epp.* 82, 2 e 40, 11) osserva che «l’opinione di Seneca ha evidenti contatti con quella espressa in Cicerone, *orat.* 2,17-21 dove proprio le *ineptiae* [...] sono considerate il tratto caratteristico più congeniale e saliente della *Graecorum natio*»; per l’uso del termine *ineptia* in Seneca e Cicerone cf. anche Setaioli 1984, 4; Tietze Larson 1992, 51 e n. 15.

<sup>352</sup> Armisen Marchetti 1989, 128; Nuti 1998, 69, ribadisce come nel verbo *ludere* e nel sostantivo *ludus* può essere implicita l’idea di inganno (*doli=ludi*), raggiri e finzioni fatte sia *in verbis* che *in factis*.

<sup>353</sup> Costa 2013, 106, n. 19.

<sup>354</sup> Costa 2013, 104 e n. 15: il gioco rappresenta un «termine di confronto peggiore, paradigma di un’occupazione sciocca e superficiale rispetto ad un’attività importante».

<sup>355</sup> *Off.* I 103; *Hort. fr.* 32-33 Grilli, con parallelo fra gestione degli argomenti in un dibattito e i *calculi* del gioco delle 12 tavole.

<sup>356</sup> Sull’argomento cf. Costa 2013, 106 che rileva come, *e.g.*, in *ep.* 106, 11 i *latrunculi* siano associati all’eccessiva complessità (*subtilitas*) e all’inutilità di certa filosofia; in *ep.* 117 la questione dialettica è paragonata ad una *tabula latruncularia* e svalutata; il *cavillare*, definito *lusoria arma*, scade nel ridicolo in *ep.* 117, 25. Costa rileva come per Seneca certa filosofia si ponga come fine l’*oblectamentum*, cioè il

Bisogna rilevare tuttavia che la metafora ludica è utilizzata da Seneca anche in altri contesti come termine di riferimento sostanzialmente neutro: per esempio, nel *De Beneficiis* connota in senso positivo lo scambio di doni e il gioco della palla viene proposto come valido modello di comportamento per i rapporti sociali<sup>357</sup>; nelle *Naturales Quaestiones*, invece, la metafora è utilizzata in un contesto riferito alla teoria dei terremoti e messa in relazione con i moti dei corpi terrestri (VI 10, 2).

[**Vale. SENECA LVCILIO SVO SALVTEM**]: alcuni manoscritti riportano qui erroneamente la fine della lettera 48 e l'inizio di una nuova lettera. Per l'argomento cf. l'introduzione all'epistola 48.

---

medesimo fine del *iocus*, il *delectare*, invece che il *sanare* (cf. la denuncia in *epp.* 48, 11-12; 71, 6; 102, 20; 111, 3-49).

<sup>357</sup> *Ben.* 2, 17, 3-5 e II 32, 1-4: cf. Carbone 2005, 317-318: «la metafora costruita in relazione al gioco della palla serve (...) per stabilire un modello valido di comportamento nel ricevere e restituire favori (...) e mettere a fuoco un equilibrato rapporto tra beneficante e beneficiato»; la metafora senecana è mediata da Crisippo di Soli: cf. Raccanelli 2010, 156.

## 6. [SENECA LUCILIO SVO SALVTEM]

**‘Mus syllaba est; mus autem caseum rodit; syllaba ergo caseum rodit’. Puta nunc me istuc non posse solvere: quod mihi ex ista inscientia periculum imminet? quod incommodum? Sine dubio verendum est ne quando in muscipulo syllabas capiam, aut ne quando, si neglegentior fuero, caseum liber comedat. Nisi forte illa acutior est collectio: ‘mus syllaba est; syllaba autem caseum non rodit; mus ergo caseum non rodit’.**

## 6. [SENECA SALUTA IL SUO LUCILIO]

**“Mus è una sillaba. Mus rosicchia il formaggio. Perciò una sillaba rosicchia il formaggio”. Ora supponi che io non sappia risolvere questo sillogismo: quale pericolo incombe su di me da questa ignoranza? Quale danno? Senza dubbio c’è da temere che io, un giorno o l’altro, prenda in trappola le sillabe o che, se sarò un po’ più distratto, un libro mangi il formaggio. Oppure c’è quell’altro sillogismo ancora più sottile: “Mus è una sillaba. Una sillaba non rosicchia il formaggio. Perciò il topo non rosicchia il formaggio”.**

L’attacco, ritenuto l’inizio di una nuova lettera (cf. introduzione), presenta, *ex abrupto*, l’*aemulatio* parodizzante di un parasillogismo – costruito *ad hoc* per ridicolizzare una certa dialettica stoica –, volutamente rudimentale, formalmente corretto, smaccatamente falso, culminante nella comica e surreale *conclusio* ‘*syllaba caseum rodit*’, posta in forma di *aprosdoketon*: al sillogismo seguono le riflessioni (*puta nunc*) sulle pericolose conseguenze (*periculum... incommodum*) prodotte dalla mancata individuazione del difetto insito nel ragionamento stesso, dovuta alla supposta *inscientia* di Seneca *in syllogismo solvendo*; segue poi un secondo sillogismo (*interrogatio contraria*) con reduplicazione in *variatio* della sequenza *praemissa maior - praemissa minor - conclusio*, a mo’ di ‘prova del nove’ del ragionamento, e con conclusione altrettanto falsa. All’effetto parodico del sillogismo, straniante e grottesco al tempo stesso, contribuisce la presenza di soggetti prosaici, tratti dall’ambito popolare (più specificamente rurale: il topo, il formaggio, la trappola), di ascendenza diatribica e proiettati nella sfera “alta” della filosofia: il bersaglio polemico è costituito dalla *nimia subtilitas* dei *dialectici* il cui *modus*

*operandi* viene colpito mediante la parodia e la *reductio ad absurdum* del ragionamento sillogistico.

**‘Mus syllaba est; mus autem caseum rodit; syllaba ergo caseum rodit’**: la struttura del sillogismo sembra formalmente ineccepibile e perfettamente aderente al codice dialettico; il ragionamento è costruito, infatti, come un sillogismo deduttivo categorico, più vicino dunque al modello aristotelico che a quello ipotetico/proposizionale stoico, poiché Seneca ha eliminato dal sillogismo la forma ipotetica<sup>358</sup>: la sequenza logica è articolata secondo la successione canonica *praemissa maior* (in forma di proposizione categorica affermativa), *praemissa minor* (in forma di proposizione categorica affermativa) e *conclusio*<sup>359</sup>; è caratterizzata dai connettivi tecnici propri della dialettica (*autem...ergo...*)<sup>360</sup> e dalla (regolare) presenza in entrambe le premesse del termine medio *mus*. Sul piano semantico, però, mentre le premesse sono vere, la *conclusio* risulta palesemente falsa, come già anticipato da Seneca al par. 5 (*a vero nascens mendacium*)<sup>361</sup>. Il punto debole del sillogismo è costituito da un’*ambiguitas* verbale (a cui il filosofo aveva accennato sempre nei §§ 4-5)<sup>362</sup>, che conduce ad una conclusione in *aprosdoketon*,

---

<sup>358</sup> Pohlenz 1978 I, 86 e 87, n. 9 nota che «la forma autentica del sillogismo era il sillogismo deduttivo categorico in cui attraverso un termine medio un concetto più ristretto viene subordinato ad uno più ampio» anche se «è vero che Aristotele conosceva anche dei sillogismi ipotetici, in cui, con l’ausilio di una proposizione condizionale, una premessa, fissata soggettivamente o comunque ammessa, viene utilizzata per arrivare ad una conclusione»; per il sillogismo aristotelico come «processo di riduzione di un procedimento deduttivo sulla base di un nesso universale fra i termini e di una subordinazione reciproca dei concetti per la quale si passa dal generale al particolare» cf. Arist. *An. prior.* A 24, 41b e A 24, 26b; cf. anche *S/F* II 231-269. Per quanto riguarda la presenza di sillogismi nell’epistolario senecano, Inwood 2007, 138 s. rileva come essi rappresentino un’aperta sfida ai canoni del *modus* epistolare che considera temi inappropriati per la corrispondenza sia la filosofia naturale che i *sophismata* (cf. Pseudo-Demetrio e Pseudo-Libanio 20-21 Weichert).

<sup>359</sup> Cf. Diog. Laert. 7, 45: εἶναι δὲ τὸν λόγον αὐτὸν σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς, secondo cui il ragionamento (*lógos*) è un sistema costituito da premesse (*lémmata*) e da una conclusione (*epiphorá*) e «le premesse sono le proposizioni accettate finalizzate alla dimostrazione della conclusione, la conclusione è la proposizione dimostrata a partire dalle premesse (tr. Radice)».

<sup>360</sup> Per la struttura sillogistica «sottolineata dalle congiunzioni, in particolare l’avversativa *autem* e la coordinativa con valore conclusivo *ergo*» cf. Berno 2018, 113; cf., in generale, anche Wildberger 2006, 141 ss.

<sup>361</sup> Cf. anche Galeno, *De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione*, 3, 14-15 (49, 20-50, 6 De Boer): sottolinea che i sofismi sono «argomenti falsi ma scaltramente costruiti per somiglianza con quelli veri» la cui falsità «diviene palese per mezzo della conclusione, che non è vera... (tr. Baldassarri)».

<sup>362</sup> Seneca rimprovera l’ipotetico interlocutore, apostrofato con il “tu” diatribico, di distorcere il senso delle parole, di dividerle in sillabe (§4) e di utilizzare argomentazioni che fanno «nascere attraverso una falsa

inverosimile, paradossale, con effetto di straniamento nel lettore/ascoltatore, frustrato nel suo tentativo di “gettare un ponte” fra premesse razionali e conclusione paradossale del ragionamento<sup>363</sup>: l'utilizzo del sillogismo come strumento della logica atto a verificare la *coincidentia verba/res* e, quindi, il criterio di verità, non regge.

L'*ambiguitas*, l'ἀμφιβολία presente nel sillogismo è insita nel termine medio, *mus*, che viene adoperato nel medesimo contesto come significante a cui sono contemporaneamente collegati due significati diversi<sup>364</sup>: nella premessa maggiore, la *vox mus* è riferita alla sillaba, *elementum grammaticorum*, secondo un procedimento metalinguistico (riflessivo) con cui Seneca estende il significante (la *suppositio materialis* della logica scolastica) a comprendere semanticamente, nel suo significato (la *suppositio formalis*), il significante stesso<sup>365</sup>; nella premessa minore, invece, lo stesso significante *mus* è utilizzato in senso proprio, denotativo, per designare il topo, animale della famiglia dei roditori<sup>366</sup>; si genera così un errore dovuto alla sovrapposizione di due livelli semantici<sup>367</sup>: come nota Scarpat (1970, 158 ss.), «se non si distinguono le varie ‘supposizioni’ di un termine, cioè quanto può ‘stare sotto’ a un termine, si rischia di

---

conclusione la menzogna dalla verità» (§5). Cf. Inwood 2007, 114 «a semantic paradox turns in part on the use of ‘syllable’». Per l'ambiguità verbale vd. Baldassarri 1984, 48 ss.

<sup>363</sup> Lausberg 1969, 98, n. 166, 6, in riferimento all'*acutum genus dicendi*.

<sup>364</sup> L'osservazione di Armisen Marchetti 2009, 169 «*mus*, dans la première prémisses, est pris comme signifiant, tandis que dans la seconde prémisses il s'agit du signifié, de l'animal qui mange le fromage» lascerebbe erroneamente intendere che *mus* sarebbe usato come significante (*semainon*) nella prima premessa, come significato (*semainomenon*) nella seconda.

<sup>365</sup> T. De Mauro, in un intervento del 2005 presso l'Università di Roma La Sapienza dal titolo “*Il topo che non mangiava formaggio: qualche ragione per non studiare linguistica*”, 147 ss., esaminando il sillogismo del topo (pur attribuendolo erroneamente ai logici del Medioevo) rileva che, la prima volta, con *mus* «indichiamo il suono o la grafia di una parola nella sua materialità (cioè, dicevano quei logici, assumiamo *mus* o topo per denotare la materialità fonica o grafica) e la seconda volta indichiamo, invece, il piccolo roditore che in italiano chiamiamo oggi topo (cioè assumiamo *mus* o topo come una forma significativa della lingua latina o, rispettivamente, italiana). Tra i due usi, tra la *suppositio materialis* e la *suppositio formalis* c'è un salto. I “due tipi di topo” non vanno mescolati, se vogliamo evitare errori».

<sup>366</sup> Wildberger 2006, 144 rileva come, sia che il termine *mus* indichi il singolo topo, sia che, per sineddoche, si estenda al genere, «in beiden Fällen folgt die Konklusion nicht aus den Prämissen».

<sup>367</sup> Ruhkopf in relazione a 48, 6 annota «*vides idem vitium hic occurrere, quod in cornuto reperitur. Medius enim terminus, quem vocant, non idem significat in propositione et assumptione, ideoque contra primam syllogismi regulam peccatur*». *Propositio* è, oltre che l'argomento enunciato e, quindi, l'esposizione, la premessa maggiore di un sillogismo; *adsumptio* è la proposizione minore di un sillogismo equivalente al greco *proslèpsis* (*similitudinis adsumptio*); cf. Cic. *inv.* 1, 60.

arrivare a questo sillogismo (*sc. del topo*)»<sup>368</sup>. Il parasillogismo dunque è giocato su una sovrapposizione di livelli linguistici e metalinguistici<sup>369</sup> (gli studi sulla lingua sono peculiari dello Stoicismo) che genera *ambiguitas*: Diogene Laerzio (7, 62) definisce l'ambiguità come «un'espressione che significa due o più cose: alla lettera, in senso proprio, e secondo l'uso invalso, cosicché si accolgono più significati con la medesima espressione (trad. Radice)»; Gellio (11, 12) afferma che «ogni parola è naturalmente ambigua perché dalla medesima parola possono essere colti due o più significati» (tr. Baldassarri) mentre Galeno (*De captionibus* 4, 106, 1-108, 10 Edlow), in polemica con la dottrina stoica, classifica tutti i tipi di ambiguità linguistica secondo una serie di rigidi principi<sup>370</sup>. Il sillogismo senecano del *mus*, basato proprio su un'*ambiguitas* linguistica/metalinguistica, rientra nella categoria dei sofismi<sup>371</sup> – a cui gli Stoici in

---

<sup>368</sup> Cf. Gellio 11, 12: *Chrisippus ait omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt. Diodorus autem cui Crono cognomentum fuit: nullum – inquit – verbum est ambiguum, nec quisquam ambiguum dicit aut sentit, nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is qui dicit...* («Crisippo afferma che ogni parola è naturalmente ambigua perché della medesima parola possono essere colti due o più significati; invece Diodoro, soprannominato Crono, afferma che nessuno dice o intende ambigua una parola e nessuna parola è ambigua e nessuna parola può sembrare che venga detta in senso diverso da quello secondo il quale è consapevole che sta parlando colui che parla», tr. Baldassarri); cf. idem 1984, 49 ss., per cui sostanzialmente l'ambiguità è sempre voluta. Diogene Laerzio (7, 62) sottolinea inoltre come, secondo Crisippo, oggetto della dialettica «è ciò che significa e ciò che è significato» e, nota Baldassarri 1984, 35 «con questa distinzione dell'oggetto della dialettica coincide (...) la distinzione, attribuita agli Stoici in generale, della dialettica nella sezione concernente i significati e nella sezione concernente l'espressione linguistica. Questa distinzione è estremamente importante perché amplia in maniera del tutto caratteristica il concetto storico di dialettica e perché precisa in maniera nettamente originale il concetto di dialettica come scienza del vero». Diogene Laerzio (7, 49) rimarca anche «l'inscindibilità del significante e del significato dell'intima connessione del significato con la rappresentazione» (tr. Radice); anche Sesto Empirico *Adv. Math.* 8, 11-12 si sofferma sulla distinzione fra significato, significante e oggetto esistente.

<sup>369</sup> Per i sofismi metalinguistici cf. Wildberger 2006, 695, n. 755.

<sup>370</sup> Per i diversi tipi di ambiguità individuati dagli Stoici cf. Baldassarri 1984, 48 ss. con note. Secondo Armisen Marchetti 2009, caratteristica del metodo dialettico è lavorare sulle ambiguità del linguaggio e tentare di risolverle (cf. Wildberger 2006, 149-152), come conferma Seneca nell'epistola 108, 12: *Hunc illorum adfectus cum videris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus, syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris...* «Quando tu noterai questa loro disposizione d'animo, incalza, insisti, pungola, mettendo da parte gli equivoci, i sillogismi, i sofismi e ogni ostentazione di vane sottigliezze» (tr. G. Monti). La presenza di *ambiguitates* nei sillogismi mira a sviluppare l'*intentio* del filosofo e a distinguere la verità dalla menzogna non solo nella logica ma anche nella vita reale (*ep.* 90, 29: *quemadmodum discernetur vitae aut vocis ambigua; in utraque enim falsa*); inoltre, poiché *quaedam enim ut scis moralibus rationalia inmixta sunt* (*ep.* 102,4), è evidente che la logica non si limita alle ambiguità del linguaggio ma può essere utilizzata anche per la vita e cioè per la morale (Trillitzsch 1962, 8).

<sup>371</sup> Cf. Moretti 1995, 140 ss.

generale e Crisippo<sup>372</sup> in particolare si dedicarono, cioè «argomenti che sono falsi, come è manifesto nella conclusione, ma che sono stati scaltramente costruiti a somiglianza di quelli veri»<sup>373</sup>, o, più precisamente, poiché volutamente privo di ogni apparenza di veridicità nella conclusione (a differenza dei sofismi), costituisce un parasillologismo parodizzante, con conseguente voluta eliminazione dei tecnicismi, strutturato in forma di *divertissement* retorico e declamatorio<sup>374</sup>. Com'è noto, fra sofismi, paradossi e aporie, che erano peculiari della tradizione dialettica stoica<sup>375</sup>, dovevano essere presenti, coerentemente con gli interessi linguistici propri della scuola, sofismi incentrati su equivoci e ambiguità verbali: fra questi ultimi si segnala il sofisma del carro - attribuito a Crisippo da Diogene Laerzio (7, 187; cf. Armisen Marchetti 2009, 169, n. 21) - basato su un'*ambiguitas* inerente all'utilizzo di un significante correlato a due significati diversi. In questo sofisma, «se dici qualcosa, questo ti passa attraverso la bocca; ora tu dici 'un carro', dunque un carro passa attraverso la tua bocca» (tr. Radice), il significante 'carro' è usato in funzione metalinguistica nella seconda premessa e in funzione linguistica nella conclusione. Al sofisma del carro se ne accostavano altri, costruiti su *ambiguitates* di tipo linguistico e metalinguistico, come ricorda Wildberger, 2006, 695, n. 755, che cita la lista redatta da Sesto Empirico<sup>376</sup>. Alcuni di questi sofismi sono presenti nell'epistolario

---

<sup>372</sup> Baldassarri 1984, 271 ss. osserva che Zenone, fondatore della scuola stoica, derivò l'attenzione ai sofismi dalla scuola megarica e che considerò peculiarità della dialettica sciogliere i sofismi; per i sofismi Crisippo manifestò particolare predilezione, come si rileva dal catalogo laerziano (7, 196-198), e dedicò la serie quinta (sofisma del Mentitore, per cui cf. anche Diog. Laert. 2, 108) e anche le serie sesta, settima (sul sofisma del Velato; del Nascosto), ottava (dell'Outis) e nona della quarta sezione logica delle sue opere.

<sup>373</sup> Baldassarri 1984, 269; secondo Moretti 1995, 140, n. 1 (con bibliografia ampia anche se non aggiornata) «i sofismi sono ragionamenti che, nonostante sembrino, almeno apparentemente, seguire le più rigorose leggi logiche, in realtà sono falsi o addirittura contraddittori: ove non si riesca a scoprire il difetto metodologico che rigenera, è chiaro che è messo in pericolo il criterio stesso di verità che sorregge l'impalcatura teorica del sistema logico»; cf. anche *SVF* II 272.

<sup>374</sup> Moretti 1995, 143.

<sup>375</sup> Cf. Baldassarri 1984, 271 ss., che ricorda il sofisma del Cornuto (ὁ κερατίνης λόγος), del Mentitore (ὁ ψευδόμενος λόγος) del mucchio (ὁ σωρίτης), dell'uomo nascosto (ὁ διαλανθάνων), del Velato (ὁ ἐγκεκαλυμμένος), dell'Elettra (Ἠλέκτρα), del Calvo (ὁ φαλακρός) - attribuiti da Diogene Laerzio ad Ebulide di Mileto -, del nessuno (οὐτίς), del Convertibile (ὁ ἀντιστρέφων), del coccodrillo (ὁ κροκοδειλίτης), del Negante (ὁ ἀποφάσκων), del mietitore (ὁ θερίζων); Moretti 1995, 140 ss.

<sup>376</sup> Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.* 2, 229: ψευδεῖς δὲ λόγοι καὶ τὰ σοφίσματα καὶ τούτων ἂν εἴη διακριτικὴ λυμαινομένων τὴν ἀλήθειαν φαινομέναις πιθανότησιν, «Non è forse fuori luogo fermarsi brevemente a parlare dei sofismi, poiché anche al risolvimento di questi dicono essere necessaria la dialettica coloro che l'esaltano. E invero, se essa è, come dicono, capace di discernere i ragionamenti veri dai falsi, e ragionamenti falsi sono anche i sofismi, essa sarebbe capace di distinguere anche questi, che ledono la

senecano (e. g. in *epp.* 82, 83, 113) e attribuiti a filosofi della scuola (Zenone, Crisippo); il parasillogismo del *mus*, invece, costituisce un caso *sui generis* in quanto, oltre ad essere esplicitamente metalinguistico (si parla apertamente di *syllaba*), rappresenta chiaramente, a differenza degli altri, un *exemplum fictum* costruito a tavolino dal filosofo che, pur non rivendicandone espressamente la paternità<sup>377</sup>, lo crea per fini polemici e con modalità parodiche<sup>378</sup>.

L'apparente grossolanità e semplicità del ragionamento, però, non denota scarsa dimestichezza con la dialettica da parte di Seneca (cf. Inwood 2007, 219), ma costituisce una deliberata strategia didattica e parenetica: da un lato, il filosofo mira all'*evidentia* del ragionamento e, accantonando le discussioni di alta filosofia (*mors gloriosa, summum bonum* ecc...), si focalizza su un *exemplum* di immediata comprensione; coerentemente con la prassi della diatriba stoico-cinica – che non poca parte ha avuto nella sua formazione – tratta di soggetti semplici e temi popolari, come il topo e il formaggio<sup>379</sup>, usa lessico e fraseologia concreta, tono vivace e interlocutorio che ricorda quello dei predicatori greci, dissemina il tessuto linguistico della presenza di colloquialismi «connotati sociolinguisticamente come appartenenti ad un registro medio-basso»<sup>380</sup>.

Tramite l'utilizzo di un tema 'popolare' e di una lingua colloquiale abilmente alternata ai toni enfatici e drammatici propri dello stile alto di una certa parenesi filosofica, Seneca ottiene un effetto comico che nasce dallo scarto fra i due livelli di comunicazione: all'*aprosdoketon* della *conclusio*, retaggio dello stile epigrammatico (Traina 1995, 34 ss.),

---

verità con parvenze di verosimiglianza» (tr. O. Tescari). Cf. anche Barnes 1997, 107-117; Armisen Marchetti 2009, 169, 21.

<sup>377</sup> Graver 2020, 255, n. 25 associa il sillogismo del *mus* agli altri sillogismi di *epp.* 45 e 49, cioè il Mentitore e il Cornuto, e li attribuisce alla scuola megarica; sulla base di *ep.* 45, 4 li connette anche a Zenone e Crisippo, per cui cf. il Περὶ τῶν Στωικῶν ἐναντιωμάτων 1034 di Plutarco.

<sup>378</sup> Il parasillogismo del *mus*, a tutti gli effetti, rifà il verso a certe *cavillationes* dialettiche, artificialmente fabbricate per i bisogni della scuola, più simili ad un passatempo ludico (come un *rebus* o un cruciverba), a cui Lucilio indulge, che ad una vera difficoltà filosofica, *ep.* 45, 6: *vocum similitudines... quibus nemo umquam nisi dum disputat captus est*.

<sup>379</sup> Cf. Setaioli 1988, 167, che ravvisa una movenza di stampo diatribico nell'uso di un'immagine tratta dalla sfera del quotidiano; Weber 1895, 43 con elenco di passi diatribici; il carattere diatribico è anche insito nel modo spregiudicato di condurre il ragionamento (Setaioli 1988, 160) e nella svalutazione e ripudio aprioristico che della dialettica fa la diatriba (Aristone di Chio e Bione di Boristene in particolare); cf. Oltramare 1926, 44; per la critica a Zenone e ai sillogismi zenoniani vd. Setaioli 1988, 265 e Seneca *epp.* 82 e 83.

<sup>380</sup> Ricottilli 2014, 495 ss. e n. 26.

consegue, da un lato, l'effetto dissacrante nei confronti dell'aurea patina di cui è rivestita la *nimia subtilitas* dialettica nello Stoicismo; dall'altro, lo straniamento del lettore, sbigottito di fronte alla *reductio ad absurdum* del sillogismo, e il suo riso<sup>381</sup>. Questa strategia di demolizione dei sillogismi tramite l'ironia, individuata come caratteristica della cosiddetta I serie di epistole dialettiche (Cancik 1967, 35-42)<sup>382</sup>, è stata recentemente correlata con la scelta senecana di uno 'stile comico' (Graver, Degl'Innocenti Pierini) – di ascendenza satirica e connesso con l'umorismo oraziano e lo spirito menippeo romano – «per smontare i sottili meccanismi della fredda dialettica e irridere l'affettazione di sapienza» propria di pseudo-filosofi<sup>383</sup>. È da sottolineare inoltre che, formulando il breve e semplice parasillogismo del topo (un *brevius iter* alla parenesi filosofica), Seneca fornisce un'esemplificazione sintetica e perspicua delle trappole dialettiche e, coerentemente con gli inviti rivolti a Lucilio in questa (§§7; 12) e in altre lettere (opposta sarà la modalità scelta e.g. nelle *epp.* 82 e 83, per cui vd. *infra*), mostra come sia inutile impiegare tempo prezioso in *supervacua* e *ineptiae* dialettiche: è sufficiente un semplice sillogismo caratterizzato da *evidentia*<sup>384</sup> – seguito dalle *conclusiones* di due *interrogationes contrariae* ellittiche delle *praemissae* e della terza *interrogatio* riportata per esteso – per raggiungere la σοφισμάτων διάλυσις; vengono eluse così lunghe dimostrazioni basate sull'*exemplum*, sulla *narratio* o sui discorsi diretti dei protagonisti, come avviene, per esempio, nelle epistole 82 e 83 sopra citate. Il messaggio è chiaro: la dialettica è inutile quando è slegata dall'etica, quando *verba* e *res* non coincidono, cioè quando, nonostante la piena padronanza della tecnica e dei *verba*, c'è incoerenza e falsità sul versante dei fatti, delle *res*; anzi la conoscenza perfetta della

---

<sup>381</sup> Per l'uso di espressioni come *dissilio risu* come reazione di Seneca nei confronti della dialettica cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 106 en. 39.

<sup>382</sup> Cancik 1967, 35-42 oppone la I serie costituita dalle lettere 45, 48,49, dove Seneca si mostra ostile e canzona apertamente la dialettica, alla cosiddetta II serie delle lettere 82, 83, 85, 87 in cui è Seneca stesso a ragionare in termini dialettici: Barnes 1997, 12-23; Tilg 2003; Wildberger 2006, 147-148; mi sembra di poter verosimilmente individuare una terza serie di epistole dialettiche (cf. Cooper 2004, 320 ss., per le *epp.* 106, 113, 117, dove si discute di tre dottrine stoiche mediante dimostrazione sillogistica) nelle epistole 103, 106, 109, 113, 117, 121; cf. anche Inwood 2007, 218 ss.

<sup>383</sup> Degl'Innocenti Pierini 2020, 105; cf. anche Graver 2019, 245 s. e n. 2.

<sup>384</sup> Cf. anche Armisen Marchetti 2009, 181.

tecnica potrebbe rivelarsi molto pericolosa quando asseconda il consapevole utilizzo dell'inganno verbale<sup>385</sup>.

La strategia antidialettica dell'epistola 48, dunque, risulta radicalmente diversa da quella scelta per altre epistole: nella lettera 82, 9<sup>386</sup>, per esempio, Seneca presenta il sillogismo di Zenone sulla *mors gloriosa*, giocato anch'esso su un'ambiguità lessicale (o, meglio, su una forzatura semantica: *mors* = *mors fortis*), e ne dimostra la fallacia, prima con un'esauriente argomentazione, poi evocando gli *exempla* di Catone, di Bruto, dei Fabi e degli Spartani nella II guerra persiana; si concentra poi sui discorsi di Leonida alle Termopili e del *dux romanus* Q. Cecidio, nella prima guerra punica<sup>387</sup>, e li riporta con grande efficacia persuasiva tramite il procedimento retorico della διατύπωσις o ὑποτύπωσις, finalizzato a produrre ἐνάργεια<sup>388</sup>. La confutazione avviene per un'estensione di circa 14 paragrafi. Anche per il sillogismo zenoniano dell'*ebrius* dell'*ep.* 83, 9 (*ebrio secretum nemo sermonem committit*)<sup>389</sup>, sillogismo ugualmente correlato ad un'*ambiguitas* linguistica (lo scarto semantico fra i termini *ebrius* ed *ebriosus*), Seneca fa ricorso ad un'estesa confutazione che si protrae per 16 paragrafi: dopo aver utilizzato gli *exempla* storici di Tullio Cimbro, L. Pisone e Cosso, si sofferma sulla sintomatologia dell'ubriachezza e, ricorrendo ancora all'ἐνάργεια, presenta il bevitore, strabordante di vino, bere più di quanto contenga il suo stomaco<sup>390</sup>; per esemplificare i deleteri effetti di quel vizio ricorre infine alla *narratio* dell'uccisione di Clito da parte di Alessandro (con accenno *in explicit* anche alla vicenda di M. Antonio). È significativo rilevare come, a

---

<sup>385</sup> Nella contrapposizione *verba vs. res* (cf. Griffin 2014, 133: «dialectic is often the type of theoretical argument that Seneca opposes to paraenetic teaching and unflatteringly compares to *verba vs. res*») Seneca polemizza contro l'attenzione eccessiva rivolta al *verborum inanimum sonitus* (*ep.* 108, 23) piuttosto che all'insegnamento filosofico e condanna quei filosofi che «scambiano la *philosophiae schola* per un *deversorium otii*» (Del Giovane 2014, 166), ritenendo le *res* preminenti sui *verba* (*ep.* 88, 33: *res tradit philosophia, non verba*).

<sup>386</sup> Cf. Hamacher 2006; Moretti 1995, 148 ss.

<sup>387</sup> Armisen Marchetti 2009, 179 ss. n. 64-74.

<sup>388</sup> Per l'*enàrgheia* (cf. Quint. *inst.* 6, 2, 32) o *evidentia*, che si incontra 'quando una cosa viene espressa con parole così che sembra che il fatto si svolga o la cosa si trovi sotto gli occhi di tutti' (*Rhet. Her.* 4, 68), cf. Del Giovane 2015, 68, n. 286 e 134, n. 329-341, con ampia bibliografia; Lausberg 1969, 399 ss.; § 810.

<sup>389</sup> Cf. *SVFI*, 229; Setaioli 1988, 267; Marino 2016, 1202, n. 676: *ebrius* è chi si ubriaca per la prima volta; *ebriosus* è colui che è in preda a desiderio insaziabile di vino, l'ubriacone.

<sup>390</sup> *Ep.* 83, 18: *Dic quam turpe sit plus sibi ingerere quam capiat et stomachi sui non nosse mensuram, quam multa ebrii faciant quibus sobrii erubescant*. Cf. Armisen Marchetti 2009, 176 ss.

fronte di queste articolate argomentazioni, la confutazione del parasillogismo del *mus* si svolge nell'arco di un solo paragrafo.

**syllaba:** *syllaba* (vd. § 4) è *grammaticorum elementum*, secondo Préchac *ad loc.*; rientra per Bourgery fra i termini greci impiegati da Seneca<sup>391</sup>. Inwood rileva come for Seneca «syllable often has a metaphorical significance»<sup>392</sup>.

**autem:** congiunzione avversativa propria della struttura sillogistica; per la presenza di *autem* nella *propositio minor* di un sillogismo cf. KS II, 93.

**rodit:** il verbo *rodere* presenta, oltre a quelle di *ep.* 48,6, solo altre due occorrenze in Seneca: in *ep.* 95, 21, in un passaggio riferito a vizi maschili comuni anche alle donne, descrive l'azione di 'sgranocchiare' la neve per attenuare l'arsura dello stomaco prodotta dalle sregolatezze alimentari; in *Apoc.* 7, 1 il verbo ricorre in un'espressione proverbiale usata da Eracle per indicare al morto Claudio il luogo dove è giunto, luogo in cui «si conduce una vita assolutamente disperata» (Tosi 2017, 1472 s., n. 2150, con ampia bibliografia). Del resto, il tema del topo che rosicchia il formaggio fa parte di un luogo comune dell'immaginario collettivo, presente anche nella letteratura: Τυροφάγος (Mangiaformaggio) è nome proprio attribuito per antonomasia ad uno dei topi della *Batracomiomachia* (*Batr.* 365); alcuni apologhi di Esopo e Fedro (*Phaedr.* 4, 2, 17) presentano, per esempio, la vicenda del topo di campagna e del topo di città, che chiude anche la satira 2, 6 di Orazio.

**ergo:** congiunzione coordinativa con valore conclusivo; sulla presenza di *ergo* nella *conclusio* cf. Kühner-Stegmann II 140; corrisponde al greco ἄρα cf. J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1950, 40 ss.

---

<sup>391</sup> Cf. Bourgery 1922, 305 s.: «Il serait sans intérêt de reproduire tous les termes grecs employés par Sénèque; on en trouvera la liste complète dans l'article de Bickel quelques-uns; d'ailleurs, avaient obtenu depuis plus ou moins long-temps droit de cité à Rome, par exemple *aēr*, *syllaba*, *theatrum*».

<sup>392</sup> Inwood 2007, 114: «in 48, 6 a semantic paradox turns in part on the use of 'syllable'. In 71, 6 pedants reduce philosophical substance to mere syllables. In 117, 5 and 121, 4 Seneca refers to altering Latin terms by slipping in unnatural extra-syllables. In 88, 3 and 88, 42 'syllables' are the stuff of philological pettiness unconnected to morale substance»; cf. Henderson 2004, 148 s. Cf. anche Wildberger 2006, 687, n. 724.

**puta nunc...**: per *puto* con acc. e inf. cf. KS II, 509 a; *OLD* s.v. 546, 6. Il sintagma costituisce un invito diretto all'interlocutore, tramite l'imperativo alla II persona singolare (tipico del linguaggio della predicazione) con forte funzione conativo-fatica, finalizzato a richiamare l'attenzione e sottolineare il passaggio dal sillogismo del topo alla serie di *interrogationes contrariae*<sup>393</sup>; l'imperativo e l'avverbio *nunc*, rafforzativo, abbinati nella lingua colloquiale, come nota F. R. Berno (2018, 124)<sup>394</sup>, servono a vivacizzare l'esposizione (in aderenza anche a modalità diatribiche)<sup>395</sup> e a tenere desta l'attenzione dell'interlocutore nel momento in cui è necessario seguire le indicazioni pedagogiche del filosofo. L'andamento è quello di una *disputatio* filosofica: Seneca invita Lucilio a considerare l'ipotesi che il maestro, per *inscientia*, non sappia individuare l'elemento fallace del primo parasillogismo del *mus* e risolverlo; l'ipotesi serve ad estremizzare le conseguenze del sillogismo e provocare la *reductio ad absurdum* del ragionamento tramite lo strumento dell'ironia, propria della prassi scolastica, e intesa 'socraticamente' come simulazione di ignoranza ("supponi che io non sappia...")<sup>396</sup>. Seneca chiede quindi a Lucilio di vagliare le pericolose conseguenze (*quod periculum... incommodum...*) derivanti da tale incapacità (*inscientia*), impiegando due interrogative dirette con introduttore in anafora bimembre (*quod... quod...*), che, simulando un dialogo, costituiscono formule tipiche della conversazione e della lingua d'uso e riproducono

---

<sup>393</sup> Sull'uso dell'imperativo in passaggi strategici senecani: Armisen Marchetti 2009, 176, n. 58 in riferimento alle *ep.* 45, 7, 9; 48, 9; 49, 9, 10; 83, 18, 27; 102, 21; 109, 18; 113, 27; 117, 21, 25; 121, 4; cf. anche Ricottilli 2014, 487 e n. 11 e R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Milano 1966, 187-189.

<sup>394</sup> Cf. *const.* 6,1: *cogita nunc* e *const.* 9, 3 *adice nunc*. Il verbo *puto*, come *cogito*, può essere considerato verbo della direzione spirituale; *cogita* è espressione usata perlopiù in apertura di frase a reggere un'interrogativa indiretta o un'infinitiva che sottolinei la necessità per l'interlocutore di riflettere su uno spunto ben preciso (*Marc.* 19, 4; *ep.* 31, 11);

<sup>395</sup> Cf. Ricottilli 2014, 487, n. 14; V. Zangrando, *L'espressione colloquiale nelle Diatribe di Epitteto: contatti con lo stile della predicazione diatribica*, «QUCC» n. s. 59, 2, 1998, 95; Setaioli 1998, 165-170, con bibliografia.

<sup>396</sup> Cf. Aristot. *EN* 2, 1108 a 20: l'ironia fa riferimento al metodo dialettico tipico di Socrate che spingeva gli interlocutori al dialogo "ingannandoli" con la professione della propria ignoranza (Torzi 2007, 50, n. 32); cf. anche Plat. *resp.* 1, 337. Per l'utilizzo dell'ironia da parte di Seneca nell'epistola 48, cf. la ricezione del testo in età medioevale nella corrispondenza dell'abate Wibaldo di Stavelot con lo *scholasticus* Manegoldo di Padeborn che nell'epistola 167 fa riferimento specifico al parasillogismo del *mus*: Hartmann 2012; Meyers 2008, 435-454; Long 2014, 51; Maurach 1969, 169 nota come Seneca molto raramente diventi ironico; cf. Hijmans 1991, 12, n. 15 che rimanda a Russell 1974, 79 ss. con l'individuazione dei passi ironici senecani.

anche modalità proprie dello stile declamatorio<sup>397</sup>. L'effetto è quello di creare *sympatheia* fra mittente e destinatario.

Alle domande seguono le risposte, presentate come *conclusiones* di sillogismi sottintesi e alternativi l'uno all'altro (... *aut...*), introdotte come indubitabile verità da una perifrasi avverbiale fortemente ironica (*sine dubio*) e dall'affermazione categorica prodotta dall'uso della perifrastica passiva (*verendum est*). L'enfasi della perifrastica, utilizzata in genere nello stile parenetico, si smorza nella completiva, colorita dall'accostamento di immagini prosaiche e surreali al tempo stesso: il *muscipulum* che cattura la sillaba, il libro che divora il formaggio sono le conseguenze paradossali del parasillogismo lasciato insoluto dall'*inscientia* del *philosophus*. L'effetto è grottesco, rinvigorito dall'utilizzo di termini della lingua comune (*muscipulum*), dall'anafora, dalle allitterazioni (*ISTuc non posse solvere: quod mihi ex ISTa INscientia periculum INminet? quod INcommodum?*) e dall'*evidentia* quasi visiva delle immagini prodotte dall'ἐνάργεια. Segue una *variatio* del sillogismo del *mus*, una sorta di "prova del nove" della validità dialettica del ragionamento (l'*interrogatio contraria*), dalle conclusioni, meno surreali ma altrettanto false (il topo non mangia il formaggio).

A questo punto non segue la *confutatio* del sillogismo ma, con effetto di *amplificatio* retorica, la *pars destruens* dell'argomentazione è costituita dalla *reductio ad absurdum* dello stesso mediante la costruzione di una catena di *interrogationes contrariae*.

**istuc:** *istum L* o *istud* Auenensis ed Erasmo; l'uso figurato dell'avverbio con sfumatura deittica *istuc* («questo qua») rientra nella mimesi del parlato presente nel passaggio.

**solvere:** è verbo tecnico (cf. § 48,1 e Préchac, *ad loc.*), ricorrente nelle epistole dialettiche (49, 6; 82, 9) insieme a *dissolvere* 45, 5, anch'esso tecnico della logica e presente già in Cicerone (*acad.* 2, 15, 46 e 2, 24, 75), come nota Scarpat 1970, 160, 5: si applica, anche metaforicamente, sia allo sciogliere un nodo che a risolvere un problema (in concorrenza col verbo *necto*). Crisippo, il maggiore esponente della dialettica stoica (Diog. Laert. 7, 179 ss.), nell'epitafio è descritto come «il coltello dei nodi dell'Accademia» (*SVF* II 3 b: τῶν Ἀκαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίδα); in Seneca l'immagine del nodo da sciogliere (*solvere*) – che «stigmatizza (...) la dimensione astratta della concettosità dialettica

---

<sup>397</sup> Per la retoricizzazione della filosofia cf. Moretti 1995, 144 e n. 14.

(Allegri 2004)» –, oltre che indicare l'enigma della Sfinge (*Oed.* 92 e 101) o le macchinazioni di Ulisse (*Tro.* 927-8), è utilizzata in relazione alla dialettica stoica<sup>398</sup>.

**inscientia:** (= *ignorantia, imperitia, insipientia*) congettura di Lipsius (cf. **P**) che, pur risultando un *hapax* senecano, è perfettamente coerente con il contesto; *scientia* di **pQLb** costituirebbe una banalizzazione; Erasmo, seguito da Muretus *et alii*, propose *ex ista sententia*. *ThLl* s.v. 1840, 55 rileva che «(inscientia) confunditur in codd. praeterea c. scientia».

**quod periculum imminet? quod incommodum?:** l'aggettivo interrogativo *quod* introduce le due interrogative dirette all'interno di un contesto evidentemente ironico, caratterizzato dall'utilizzo di termini polivalenti semanticamente (*periculum, incommodum*) afferenti sia all'ambito militare che a quello medico e, più genericamente, agli *ictus fortunae* (Berno 2006, 126)<sup>399</sup>.

Per *immineo*: *OLD* s.v. 835 6a; *DELL* 403, s.v. *minae*: «synonime de *insto, impendeo, être situé ou suspendu au-dessus; dominer*». *Immineo* è il verbo della minaccia imminente, che in *iunctura* – non frequente – con il sostantivo *periculum*, può configurare in Seneca sia un pericolo concreto (riferito per esempio a costruzioni di pericolosi edifici di *ep.* 90, 9, *philosophia haec cum tanto habitantium periculo imminet tecta suspendit*), che una minaccia più generica (*clem.* 1, 24, 1) a cui *porrigere cervicem* (*ep.* 47, 4). È interessante l'utilizzo del sintagma *periculum imminet* nell'epistola 49, 9 in riferimento ad un pericolo imminente sul *sapiens* inserito nel contesto della metafora dell'assedio, che rientra nella vasta sfera di metafore belliche<sup>400</sup>: la metafora bellica viene sviluppata e intrecciata a

---

<sup>398</sup> *E. g. ben.* 5, 12, 2 (il verbo si riferisce a soluzioni di questioni sterili ma in fondo utili ad aguzzare l'ingegno: *quid enim boni est, nodos operose solvere, quos ipse ut solveres feceris?*); cf. *ep.* 45, 5; 82, 20; 82, 23; 85, 1; 87, 38; 109, 18; 111, 2; 117, 31; in *Pol.* 8, 3 gli *studia solutiora* sono futili ma atti a svagare l'animo. Per il nodo come simbolo della difficoltà dell'argomentazione, di matrice stoica: *SVF* II 3 b; *Cic. fam.* 8, 11, 1; Armisen Marchetti 2009, 170, n. 29-31 e, su Crisippo, 171, n. 35.

<sup>399</sup> Wilson 2008, 59 ss., in riferimento all'*ep.* 82, ribadisce come Seneca usi un sapiente dosaggio di temi e di toni all'interno di uno stesso testo, ricorrendo anche a termini polisemici e a metafore tratte da campi semantici diversi (medico, militare, giuridico etc.).

<sup>400</sup> Cf. Traina 1995, 67; Steyns 1907, 15 ss; 96 ss.; Del Giovane 2015, 183 ss., n. 598; Cermatori 2014, 162 ss.; Armisen Marchetti 1989, 75-79; 94-97; *Fortifications, sièges et prises de villes chez Sénèque le philosophe*, «Technai», 2 (2011), 67-84 e soprattutto 74; Levy 2005, 127; Von Albrecht 2000, 235 ss.; Berno 2018, 78 s.; cf. anche Sjöbald 2015; per il *topos* della filosofia come cittadella fortificata e minacciata dai nemici esterni cf. Berno 2018, 79.

quella moralistico/filosofica proprio nella lettera 49 (una delle cd. *Dialektikbriefe* della prima serie per Cancik) a partire dall'immagine del soldato/*proficiens* che abbandona il bagaglio superfluo/dialettica prima di mettersi in marcia (§6) verso la rocca/cittadella della filosofia che intanto viene fortificata (§8) per respingere l'assalto dei nemici/passioni (§8); la metafora culmina nell'utilizzo della prima persona singolare da parte di Seneca, che si identifica nel comandante/*sapiens* (§ 9: *et nunc obsideor. Tunc tamen periculum mihi obsessio externum inmineret*) posto sotto assedio, intrecciando abilmente sfera bellica e ambito filosofico, pericoli esterni e pericoli interni; nel passaggio Seneca sferra il suo affondo polemico contro la dialettica, presentando come un'acuta *deliratio* (§ 49, 8) l'eventualità che egli, il comandante assediato, sieda *otiosus* a discutere del sofisma del Cornuto mentre i dardi sibilano sul suo capo.

Per quanto riguarda la dialettica, il *periculum* incombente sulla mancata risoluzione del sillogismo del *mus* viene presentato come ridicolo e surreale nelle due *conclusiones*: in casi più complicati, invece, inferenze errate nei sillogismi potrebbero portare a conseguenze molto più gravi<sup>401</sup>.

**quod incommodum?:** clausola bimembre che conclude le due incalzanti interrogative dirette: le proposizioni, introdotte da *quod* in anafora e con *climax* discendente (*periculum... incommodum...*), oltre che essere caratterizzate da una certa vivacità, mimetica del parlato, richiamano la prassi scolastica dell'intervento didattico del maestro atto a verificare la comprensione da parte dell'allievo (cf. Ricottilli 2014, 499 s.).

L'aggettivo sostantivato *incommodum* (*ThLl s. v. incommodus, -a, -um*, 985, 69 ss., «ab *in et commodus*», 985, 69 ss.; Leumann-Hofmann- Szantyr II 2, 1, 388), termine tecnico dello Stoicismo<sup>402</sup>, è abbinato a *periculum* (con inversione dell'ordine dei termini) in *ben*

---

<sup>401</sup> Cf. Cooper 2004, 316: «There are, after all, other risks here besides that of getting persuaded that you do have horns or that some syllables eat cheese, and the like. These fallacies are in fact of very general application. If you are not alert to the fallacy of many questions (which the horned fallacy rests upon), or to the difference between using a word to talk about itself rather than about what it normally refers to (as in the "mouse" syllogism), or to the other fallacies the Stoics spent so much time studying, then you will be open in more complicated cases of the same form to not seeing immediately what is wrong with the argument. So even if you would never infer that some syllables eat cheese, you might very well draw an erroneous inference in a more complicated case and then even act upon it. Thus you might in some circumstance get confused and so decide and act wrongly».

<sup>402</sup> Cf. *OLD s.v.* 872, 2 a; *Cic. fin.* 3, 69 (abbinato all'antitetico *commoda*): *incommoda autem et commoda (ita enim εὐχρηστίματα et δυσχρηστίματα appello) commune esse voluerunt, paria noluerunt*; 5, 78.

2, 21, 1 ss. (alcuni benefici sono da rifiutare in quanto forieri di danni e pericoli per il donatore: *ideo non accipiam quia ille paratus est mihi cum incommodo aut etiam periculo suo prodesse*); in *ep.* 14, 3 (in un contesto in cui Seneca esorta Lucilio a prendersi cura della propria persona, evitando non solo i pericoli, ma anche i disagi: *nihilominus quantum possumus evitemus incommoda quoque, non tantum pericula*) i sostantivi sono presentati al plurale e invertiti nell'ordine per creare una *climax* ascendente (viene sottolineata la necessità di evitare anche i disagi); con le stesse modalità di *ep.* 14, 3 (abbinamento dei sostantivi al plurale, ordine invertito e *climax* ascendente) i termini si rinvengono anche nell'*incipit* della lettera 54, 2 (Berno 2006, 126), dove Seneca, parlando della propria condizione, usa l'abbinamento dei termini per distinguere malattie leggere da quelle gravi (*Omnia corporis aut incommoda aut pericula per me transierunt: nullum mihi videtur molestius*)<sup>403</sup>; in generale, il termine *incommodum* si applica ad uno spiacevole imprevisto che, se anche non intacca la *virtus* del *sapiens*, è da evitare al pari del *periculum stricto sensu*<sup>404</sup>.

**Sine dubio verendum est ne...:** periodo con reggente costituita da perifrastica passiva con *verbum timendi* e due complete in funzione di apodosi di periodo ipotetico dipendente al congiuntivo; protasi al futuro anteriore dell'indicativo.

Sfumatura ironica della locuzione avverbiale asseverativa con cui Seneca finge di rimarcare la correttezza dei ragionamenti e delle conclusioni: la strategia insita nel procedimento retorico consiste nel simulare una certa opinione per provocare un effetto opposto all'opinione stessa<sup>405</sup>.

<sup>403</sup> In questo contesto i termini afferiscono alla metafora medica, per cui cf. Steyns 1906, 51-70; Armisen-Marchetti 1989, 132-138; 317; 347; Ficca 2001, 165-169; Setaioli 2013, 2, n. 6 ss.

<sup>404</sup> Berno 2006, 126 (cf. *ira* 3, 25, 4; *epp.* 9, 3; 66, 20; 14, 3); in *prov.* 2, 6; 3, 2; 4, 8 Seneca presenta 'elenchi' di *incommoda* fra cui la *mala valetudo*; in *epp.* 74, 23; 78, 7; 120, 15; 123, 1 e *ira* 2, 28, 4 il termine fa riferimento specifico alla salute; la morte, invece, non comporta *incommoda* in quanto ci priva della sensibilità (*epp.* 36, 9; 99, 30).

<sup>405</sup> Moretti 1995, 110 e n. 2, 3; Lausberg 1969, 50, § 2a; 98, § 166, 6: «nell'*acutum genus dicendi* l'oratore si serve di mezzi che provocano lo straniamento intellettuale come paradossi, arguzie sottigliezze di idee e acutezze di linguaggio. Chi ascolta viene stimolato ad un lavoro di raziocinio e deve gettare un ponte fra paradosso e preteso significato». Torzi 2007, 54 nota come, nella realtà dei testi antichi, l'ironia viene per lo più intesa come affermazione del contrario di quanto si pensa e, dandone esemplificazioni diverse, evidenzia alcuni passaggi ironici nell'*Eneide* (IV libro) sottolineando la «discrepanza fra le parole e l'intenzione con cui esse si dicono, cioè il vero significato che va dato loro» (cf. *e. g.* Quint. *inst.* 9, 2, 48 che utilizza *Aen.* 4, 381, I, *sequere Italiam ventis*).

Dopo la formulazione del parasillogismo e l'ipotesi di *inscientia in syllogismo solvendo* (*puta*), seguono le due interrogative dirette che profilano il pericolo o il danno conseguente a tale *inscientia*: sostanzialmente Seneca utilizza pretestuosamente le «conseguenze paradossali innescate dalla catena deduttiva dell'assurdo sofisma» per raggiungere il culmine del sarcasmo<sup>406</sup>. La risposta alle domande, enfatizzata dall'incipitario *sine dubio*, è costituita da due battute che ridicolizzano il ragionamento: le 'battute' costituiscono le *conclusiones* di altrettanti parasillogismi, di cui Seneca omette le premesse, soffermandosi solo sulle conseguenze generate dalla confusione fra *suppositio materialis e formalis*.

La prima *conclusio* appartiene ad un parasillogismo che dovrebbe suonare *Mus syllaba est, mus in muscipulo capitur, syllaba ergo in muscipulo capitur*; la seconda *conclusio*, invece, appartiene ad un sillogismo, più complesso, caratterizzato da due *praemissae minores* del tipo: *Mus syllaba est, mus caseum rodit; syllabae librum formant. Ergo liber caseum comedit*.

L'assurdità di tali ragionamenti è rimarcata da Seneca che, intervenendo direttamente, come *persona agens* (*cipiam... fuero...*), si immedesima nella parte del filosofo inesperto di logica e simula le ridicole conseguenze dei parasillogismi (prendere in trappola una sillaba o trovarsi con un libro che mangia il formaggio). Entrambi i parasillogismi, dunque, fungono da *confirmatio* della non validità del primo sillogismo con *amplificatio* parodizzante dello stesso. La griglia di lettura del testo è pertanto ironico-parodica e finalizzata alla contestazione antidialettica tramite la *reductio ad absurdum* del ragionamento e la conseguente ilarità dell'interlocutore (*dissilio*)<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> Degl'Innocenti Pierini 2020, 105.

<sup>407</sup> Modalità di contestazione della *nimia subtilitas* e dei sillogismi, affini a quelli usati nella lettera 48 e caratterizzati da una particolare *evidentia*, si rinvengono in *ep.* 113, 25, dove la *confutatio* del sillogismo non avviene tramite *interrogationes contrariae* ma attraverso la *reductio ad absurdum* del ragionamento in senso ironico-parodico, un'aperta provocazione dialettica e pedagogica (Hamacher): Seneca, rispondendo a Lucilio, che gli chiede se alcune *virtutes* (*iustitia, fortitudo, prudentia*) siano *animalia*, ammette che *animus animal esse* (113, 25), ma nega che lo siano le sue attività (*actiones eius animalia esse nego*); a dimostrazione della sua tesi imbastisce il sillogismo *prudens versus bonum est, bonum autem omne animal est, versus ergo animal est*. Alla fine, portando alle estreme conseguenze il ragionamento e concludendo che altrimenti ilvirgiliano *arma virumque cano* sarebbe un animale, ma non rotondo, in quanto costituito da sei piedi (!), Seneca commenta: *o tristes ineptias! Ridiculae sunt* (§26); cf. Wildberger 2006, n. 744 s.

**ne quando... aut ne quando:** anafora del sintagma introduttore della completiva caratterizzata dall'iterazione dell'avverbio *quando* (cf. OLD s.v. 1539, 4, «indef. adv. following *si, nisi, ne, num etc...*: 'at any time, at some time or other'»).

**in muscipulo capere:** (da *mus+capio*, trappola, *ThLL* s.v. *muscipulum* 1695, 70: «laqueos quo mures capiuntur»)<sup>408</sup> si delinea la situazione esilarante di una sillaba personificata che viene presa in trappola e successivamente del libro, sempre personificato, che mangia il formaggio<sup>409</sup>.

Il termine, che rientra fra quelli di uso comune e di registro sociolinguistico medio-basso, come nota Bourgery<sup>410</sup>, serve ad accentuare l'effetto parodico e derisorio<sup>411</sup>: l'utilizzo di questi φορτικὰ ὀνόματα rimanda alla prassi della diatriba cinico-stoico e di alcuni retori (Leeman 1974, 363) che, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (4, 52), operavano anche una scelta lessicale a fini parodici<sup>412</sup>.

**caseum liber comedat:** il verbo con prefisso intensivo (Forcellini s.v. *comedo*, 699 «*ceterum comedere est simul edere sed occurrit fere pro omnia omnino edere, edendo consumere*»), è una *variatio* del precedente *rodit* (Forcellini s.v. *rodo*, 153 «gr. τρώγω: terere dentibus unde et rudus, res tritae»; *Phaedr.* 1, 22, 7), sostituito da Seneca sulla base della realistica considerazione che il libro, pur personificato, non è un comune roditore,

---

<sup>408</sup> *Phaedr.* IV 2, 17: (*mus*) *qui saepe laqueos et muscipula effugerat*; Leuman-Szantyr-Hofman II 2, 1, 311.

<sup>409</sup> La personificazione della sillaba o del libro ricorda l'epistola 113, 25 s. in cui si discute se solecismi, barbarismi e sillogismi siano *animalia* o come un verso virgiliano sia un *animal rotundum*: cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 105 ss.

<sup>410</sup> Bourgery 1907, 211, parla del termine *muscipulum*: «D'autres mots désignent des objets qui, par leur vulgarité, ne trouvent guère place dans des œuvres littéraires d'un genre relevé; certains même... dont nous n'avons effectivement qu'un petit nombre d'exemples, sont condamnés par la bonne société (*e.g. muscipulum*)»; Ricottilli 2014, 495 n. 26.

<sup>411</sup> Secondo Ricottilli 2014, 492, n. 18, anche nel *De beneficiis* si riscontra l'uso di colloquialismi in funzione ironico-umoristica per la polemica contro Crisippo.

<sup>412</sup> Per l'utilizzo da parte di Bione di Boristene di espedienti parodici anche nel linguaggio cf. Diogene Laerzio 4, 52: «... d'altra parte, (Bione) aveva anche un modo di fare teatrale e molto capace di ridurre ogni cosa al ridicolo servendosi di termini volgari (...) Aveva un talento innato pure per la parodia... (tr. Radice)». Cf. l'apprezzamento di Seneca per lo stile ed il lessico di Fabiano in *ep.* 100, 5: non troverai in lui nulla di rozzo (*nihil invenies sordidum*), le parole sono scelte, non ricercate, né usate con significati distorti e rovesciati secondo il costume della nostra vita, ma sebbene siano tratte dal linguaggio comune sono armoniose (*electa verba, non captata nec huius saeculi more contra naturam suam posita et inversa, splendida tamen quamvis sumatur e medio*) tr. Marino; cf. Ricottilli 2014, 492.

come il topo, per cui cf. *ThlL s.v. comedo* 1766, 24 s. «in ioco res pro bestia (tamquam mus)».

**Nisi forte illa acutior est collectio:** la locuzione *nisi forte* (come *nisi vero*), propria della lingua parlata, assume significato ironico; l'ironia è accentuata dall'utilizzo del comparativo *acutior* (Hofmann-Szantyr 2002, 257; Traina-Bertotti 1988, 440, §384, 2b). Dopo le due *conclusiones* di sillogismi ellittici di *praemissae*, Seneca ripropone integralmente un secondo parasillogismo del *mus* (*interrogatio contraria*) con i medesimi termini e connettivi del primo (*autem... ergo...*), ma invertendo il termine medio *mus* con il termine *syllaba* e inserendo la negazione *non* nella *praemissa minor*: attraverso un nuovo svilimento degli argomenti si genera un'altra falsa conclusione, più sottile e meno pericolosa, cioè che il topo non mangia il formaggio. La veridicità di entrambe le premesse, dunque, non implica necessariamente che la conclusione sia falsa poiché tutte le proposizioni che compongono il sillogismo possono essere vere, ma il sillogismo può presentare una conclusione falsa: la sovrapposizione dei piani semantici e metalinguistici riflessivi ingenera una conclusione falsa quanto la prima.

**acutior:** l'ironia di Seneca si appunta ancora sull'*acutum dicendi genus* degli Stoici: l'aggettivo (enfaticizzato al comparativo), rappresentativo della *nimia subtilitas* dialettica (per cui Moretti 1995, in particolare 107 ss.; *OLD s.v.* 33, 8, c: «keen-witted, shrewd, acute', applied to speech, ideas»), è usato qui in contesto fortemente ironico; secondo Préchac (*ad. loc.*) connota la debolezza del ragionamento sillogistico e lo volge al ridicolo. M. Armisen Marchetti (2009, 170) sottolinea che, se i dialettici sono i *subtiles* e i loro ragionamenti *minuta ac spinosa* (*epp.* 82, 22 e 103, 39), le loro armi sono paragonate da Seneca a un'*arista*, uno spiedo, ridicolo e inefficace per affrontare un leone (*ep.* 82, 24 *acuta sunt ista quae dicis: nihil est acutius arista; quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit*)<sup>413</sup>; i sillogismi, dunque, da 'banco di prova del metodo logico', diventano una scelta da *declamationes* e un *divertissement* dialettico (Moretti 1995, 140 ss.; Gell. 1, 2, 4 ss.) privo di valore etico.

---

<sup>413</sup> Cf. Wildberger 2006, 701, n. 785.

**collectio**: calco del greco *syllogismos* (per cui cf. *supra* commento a § 48, 5 ed *epp.* 45, 5; 71, 4; 82, 9; 89, 9; *OLD s.v.*, 350, 4; Quint. *inst.* 9, 2, 103: *collectionem qui apud illum [scil. Gorgian] est συλλογισμός*)<sup>414</sup>, un prestito ciceroniano, proveniente dalla retorica, afferente al vasto ambito lessicale comune ai due autori, come i termini *ineptiae* e *cavillatio*<sup>415</sup>; cf. anche il verbo *colligere* che ha significato tecnico di ‘impostare un sillogismo’, ‘dedurre’, ‘sostenere una tesi’ (*OLD s.v.*, 351, 11a).

**mus syllaba est, syllaba autem caseum non rodit, mus ergo caseum non rodit**: il paragrafo si conclude con il secondo sillogismo del *mus*, ironicamente una *acutior collectio*.

Il parasillogismo viene ritessuto da Seneca, mantenendo invariati i connettivi, invertendo il termine medio – che da *mus* diventa *syllaba* – e inserendo la negazione *non* sia nella *praemissa minor* che nella *conclusio*.

---

<sup>414</sup> Quint. *inst.* 8, 2, 103; Bourgery 1922, 306; la *collectio* viene considerata anche procedimento di dimostrazione dei *decreta* in *ep.* 95, 61 (*decreta quae veritatem argumentis colligunt*) per cui cf. Bellincioni 1979, 316-317; Allegri 2004, 81 n. 213.

<sup>415</sup> Costa 2014, 137-149; Mazzoli 1968, 357 n. 2; Setaioli 1984, 4; Laudizi 2010, 131.

**7. O pueriles ineptias! In hoc supercilia subduximus? In hoc barbam demisimus? Hoc est quod tristes docemus et pallidi? Vis scire quid philosophia promittat generi humano? Consilium. Alium mors vocat, alium paupertas urit, alium divitiae vel alienae torquent vel suae; ille malam fortunam horret, hic se felicitati suae subducere cupit; hunc homines male habent, illum dii.**

**7. Che infantili stupidaggini! Per questo abbiamo aggrottato le sopracciglia? Per questo abbiamo fatto crescere la barba? È questo quello che insegniamo severi e pallidi? Vuoi sapere cosa promette la filosofia al genere umano? La saggezza (il buon senso). Uno lo minaccia la morte, un altro lo tormenta la povertà, un altro ancora lo torturano le ricchezze degli altri o le proprie. Quello guarda con orrore la sfortuna, quest'altro desidera sottrarsi alla sua prosperità. A questo fanno del male gli uomini, a quello gli dei.**

Il paragrafo è caratterizzato dall'attacco *ex abrupto* contro le *pueriles ineptiae* sillogistiche, seguito dall'incalzante ritmo delle interrogative dirette – in cui Seneca tratteggia la figura degli pseudofilosofi dialettici, dall'aspetto e dai gesti standardizzati (*supercilia subducere; barbam demittere; tristes et pallidi*) – che si inarcano fino al *focus* sulla vocazione propria della *philosophia*, il *consilium*. Segue una rapida carrellata di *casus vitae* degli uomini, affannati a combattere false paure o a inseguire effimeri sogni (*supervacua*: cf. §§ 9; 12), per i quali è necessario l'intervento del *sapiens*. La contrapposizione delineata da Seneca nel paragrafo, dunque, è quella fra virtuosismi dialettici e vero compito della filosofia morale che deve guidare l'uomo al *summum bonum* (§10).

**O pueriles ineptias!**: accusativo esclamativo (Hofmann-Ricottilli 1980, 164 ss.), che sintetizza efficacemente il giudizio negativo di Seneca sui sillogismi stoici esemplificati precedentemente ritenuti infantili sciocchezze. L'attacco enfatico, oltre che dipendere dal gusto per la drammatizzazione, proprio del tempo, e dall'influsso delle declamazioni e della retorica (per lo "stile del pulpito" cf. Traina 1995), sottolinea anche «il 'modo

drammatico' con cui Seneca esplica la sua funzione di educatore» (Allegri 2004, 49)<sup>416</sup>: l'interiezione *o* che, come rilevano Hoffman-Ricottilli (1980, 123 ss), «è la locuzione della sorpresa allegra o dolorosa, del *pathos* elevato, in generale della vivace espressione affettiva», viene utilizzata sia col vocativo, sia con l'accusativo esclamativo ed è finalizzata a creare coinvolgimento nel lettore, secondo procedimenti tipici dell'*Affektsprache* che caratterizza anche la successiva serie di interrogative retoriche<sup>417</sup>. Il riferimento iniziale alle *pueriles ineptiae*, cioè alle attività ludiche dei bambini a cui sono chiaramente paragonati i cavilli sillogistici, richiama i 'giochi senili' del § 5 ed è ripreso dalla menzione dei *lusoria ista* al § 8. Il termine *ineptiae* (per cui cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 102; Mattiacci 2019, 138 s.) occorre anche in *ep.* 82, 8: Seneca parla di *ineptias Graecas* (*Libet enim, Lucili, virorum optime, ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamvis mirer, excussi*)<sup>418</sup>, connotando il sostantivo con un aggettivo in cui è consueto intravedere un riferimento a Crisippo che *totum librum suum his ineptiis replet* (*ben.* 1, 3, 6)<sup>419</sup>.

Un'interiezione simile (*o tristes ineptias*), attribuita a un certo Celio<sup>420</sup>, si rinviene anche nell'epistola 113, 26, in relazione ad una *iactata quaestio* sillogistica - *an virtutes*

<sup>416</sup> Allegri 2004, 49 con note e 102 ss. sottolinea come le modalità utilizzate da Seneca siano quelle dell'*admonitio*, per cui cf. Traina 1995, 39; 129 s.

<sup>417</sup> Asmis 2015, 65 inserisce l'esclamazione in un atteggiamento di sconforto senecano: «we have an awareness of our moral development, consisting of a gradation of discomfort about our inner evil and (when we inally become good) unshakeable tranquillity», e n. 62 dove cita «some examples of Seneca's emphasis on inner torment» nelle *ep.* 48, 7; 81, 23; 97, 15; *tranq.* 17, 1; *brev.* 1, 2.

<sup>418</sup> Per un commento al passo, inserito in una più generale analisi dei rapporti tra Seneca e Zenone, cf. Setaioli 1988, 265 ss.

<sup>419</sup> *Ben.* 1, 3, 6: *Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est et in imam penetrans veritatem, qui rei agenda causa loquitur et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur, totum librum suum his ineptiis replet, ita ut de ipso officio dandi, accipiendi, reddendi beneficii pauca admodum dicat; nec his fabulas, sed haec fabulis inserit.* Mazzoli 1968, 357 n. 2 osserva: «l'opinione di Seneca ha evidenti contatti con quella espressa in Cic. *orat.* 2, 17-21 dove proprio le *ineptiae* [...] sono considerate il tratto caratteristico più congeniale e saliente della *Graecorum natio*»; Setaioli 1988, 11 ss. nota che «un certo fastidio nazionalistico verso quella che suo padre chiamava *insolens Graecia* (*contr.* 1 *praef.* 6; *suas.* 7, 10) si avverte non di rado anche nel nostro autore, specialmente in relazione a certe frivole note di origine ellenica sentite estranee alla genuina tradizione nazionale»; per le *cavillationes* come *ineptiae* cf. anche Barnes 1997, 19 s. con note.

<sup>420</sup> L'esclamazione *o tristes ineptias* sarebbe una famosa frase di Celio, un verso attribuibile per alcuni all'oratore Celio Rufo (82-48 a.C.) o un frammento comico di Cecilio Stazio (*CRF*, 281, p. 92, Ribbeck); cf. *ep.* 113, 26: *Dissilio risu cum mihi propono soloecismum animal esse et barbarismum et syllogismum et aptas illis facies tamquam pictor adsigno. Haec disputamus attractis superciliis, fronte rugosa? Non possum hoc loco dicere illud Caelianum: 'o tristes ineptias!' Ridiculae sunt. Quin itaque potius aliquid*

*animalia sint* - di fronte alla quale il filosofo *dissilit risu*<sup>421</sup>, una reazione consueta alle eccessive sottigliezze dialettiche.

Dal punto di vista semantico, il sostantivo *ineptiae* connota esplicitamente la «negazione dell'*aptum*», come sottolinea Picone (2013, 80), cioè quelle attività «incapaci di trasformare i comportamenti reali delle persone»<sup>422</sup>.

Interessante è l'utilizzo senecano dell'aggettivo *puerilis* in contesto dialettico, aggettivo diffuso nella critica letteraria e nell'ambito retorico in riferimento a *sententiae* basate su sciocchi giochi di parole<sup>423</sup>; come nota Berti, *puerilis* si applica a τὸ μειρακιῶδες, uno dei maggiori difetti di stile (κακίας εἶδη) ed esito estremo dell'atteggiamento μικρόψυχος, secondo l'Anonimo autore Περί ὕψους (Ps. Long. *subl.* 3, 4), opposto allo stile turgido, τὸ οἰδοῦν, proprio invece dell'atteggiamento μεγάλόψυχος<sup>424</sup>. In riferimento a questo, è rilevante che la *unctura pueriles ineptiae* si ritrovi anche in *nat.* 3, 27, 13<sup>425</sup> dove Seneca, dopo aver elogiato l'ingegno brillante di Ovidio, critica alcuni passi mediocri delle opere del sulmonese, contrapponendo passaggi sublimi (*illud pro magnitudine rei dixit*) a momenti in cui il poeta scade *ad pueriles ineptias*, come in *met.* 1, 304 (*nat lupus inter oves*).

---

*utile nobis ac salutare tractamus et quaerimus quomodo ad virtutes pervenire possimus, quae nos ad illas via adducat?*

<sup>421</sup> Poco dopo, *ep.* 113, 20: *risum tenere ut non possim*.

<sup>422</sup> Cf. Cancik 1967, 23, n. 41; Griffin 2014, 133 nota che «dialectic is often the type of theoretical argument that Seneca opposes to paraenetic teaching and unflattering compares to *verba vs. res*».

<sup>423</sup> Cf. Berti 2018, 160 ss.: Quint. *inst.* 8, 5, 22; 12, 10, 73; 8, 3, 57; *Rhet. Her.* 4, 32; Cic., *de orat.* 1, 20; *Brut.* 124; 287.

<sup>424</sup> Ps. Long. *subl.* 3, 4: «si tratta di un argomentare scolastico che, per eccesso di elaborazione, approda ad uno stile che ci lascia freddi» (tr. F. Donati).

<sup>425</sup> *nat.* 3, 27, 13: *Ergo insularum modo eminent montes et sparsas Cycladas augent, ut ait ille poetarum ingeniosissimum egregie; sicut illud pro magnitudine rei dixit: omnia pontus erat, deerant quoque litora ponto ni tantum impetum ingenii et materiae ad pueriles ineptias reduxisset: nat lupus inter oves, fulvos vehit unda leones*

I versi di Ovidio, secondo Seneca, sono caratterizzati da particolari del tutto inverosimili e inadeguati al contesto (cf. *nat.* 3, 27, 13), come alcuni sillogismi stoici; Berno 2003, 94 s. rileva che la *subtilitas*, come l'*ingenium* e la *sollertia*, sono facoltà di per sé positive; possono tuttavia indirizzarsi a fini inutili o turpi, quando si volgono alle *ineptiae* in momenti drammatici come l'approssimarsi della morte o della fine del mondo; ne consegue un vero e proprio vizio, la *lascivia* letteraria che, come osserva Seneca in un altro passo (*ep.* 114, 2), può divenire *argumentum luxuriae*; in *ep.* 117, 30 i sillogismi sono definiti *sollertissimae nugae*; al successivo § 9 dell'epistola 48 sono *argutiae*. L'accostamento, con intento critico, dei dialettici ai lirici avviene in *ep.* 49, 5 dove il filosofo osserva che i primi *tristius inepti sunt*.

La logica e la dialettica (*ep.* 102, 20), dunque, sono accostate ad alcune attività, come la poesia, lo studio della storia (*nat.* 3, *praef.* 1-18) e della grammatica (*ep.* 108, 22 s.), lontani da un fine eminentemente etico, il cui unico aspetto positivo consiste nell'essere *oblectamenta* per l'animo affaticato (*ep.* 58, 25; 88, 45)<sup>426</sup>.

È interessante rilevare che il sostantivo *ineptiae* è impiegato anche per i cavilli giuridici (cui Seneca accennerà al § 10: *istud philosophia "sive... nive"*) in una sovrapposizione di campi semantici tipicamente senecana<sup>427</sup>.

### **in hoc supercilia subduximus? in hoc barbam demisimus? hoc est quod tristes docemus et pallidi?**

Tipico passaggio senecano costruito su tre interrogative retoriche<sup>428</sup> (con ellissi della particella interrogativa) – le prime due caratterizzate da isocolia – con anafora della locuzione *in hoc* e *variatio*; l'uso dell'interrogativa retorica, come rileva Ricottilli 2014 n. 31, non vuole produrre solo coinvolgimento emotivo, ma incalzare l'interlocutore (cf. Quint. *inst.* 9, 2,7 *non sciscitandi causa adsumitur, sed instandi*) e indurlo a dichiararsi d'accordo. La triplice allitterazione con omoteleuto (*subDuximus... Demisimus... Docemus*) produce un gioco fonico che ben enfatizza l'*indignatio* di Seneca. In tutte e tre le interrogative è interessante sottolineare anche la presenza del plurale sociativo (Ricottilli 2014, 486 ss.; 489) che allude alla rinuncia senecana alla relazione complementare (cioè all'assunzione del ruolo di maestro da parte del filosofo) a favore di una relazione simmetrica o pseudosimmetrica con il destinatario, cioè un rapporto fra pari o amici, finalizzata alla *captatio benevolentiae*<sup>429</sup>.

---

<sup>426</sup> La distinzione delle due modalità di approccio al tema è marcata dall'uso positivo dei lemmi *docere* e *oblectare* (*ben.* 1, 4, 5) che definiscono gli ambiti peculiari del *sapiens* e del poeta. In *ep.* 49, 9 Seneca rimarca il suo desiderio di essere utile agli uomini e come, di conseguenza, non voglia occuparsi di *nugae* dialettiche: *non vaco ad istas ineptias, ingens negotium in manibus est*.

<sup>427</sup> Armisen Marchetti 1989, 128-129; cf. *ben* 6, 5, 3 s. *Iuris consultorum istae acutae ineptiae sunt*. Ducos 1991, 113 s., n. 25.

<sup>428</sup> Cf. Hofmann-Ricottilli 1980, 189 ss., in riferimento all'aspetto affettivo-soggettivo della lingua d'uso, rileva che «l'intonazione della domanda compare molto più spesso al servizio dell'espressione delle più varie correnti affettive che sono nascoste nella coscienza del parlante e che si muovono soprattutto nell'ambito della compassione, dell'impazienza, dell'irritazione e della sorpresa. La vecchia grammatica, in questo caso, in modo molto infelice, parla di domande retoriche».

<sup>429</sup> Hofmann-Ricottilli 1980, 291 ss.; Ricottilli 2014, 486 ss. parla di «una tecnica che, attraverso l'attenzione a tutelare l'immagine che il destinatario ha di se stesso, tende a non rendere spiacevole (se non

**in hoc**: cioè per esprimere *pueriles ineptias*.

**supercilia subduximus**: con l'uso della I persona plurale il maestro si associa polemicamente al destinatario e a tutti i lettori appartenenti alla categoria di certi filosofi, accomunati esteriormente da alcuni tratti distintivi tradizionali, come le sopracciglia aggrottate, la barba lunga, l'aspetto severo e il pallore del viso (cf. *epp.* 4, 10. *supercilium grave*; 94, 9: *ista quae ingenti supercilio philosophi iactant*; 113, 26: *haec disputamus attractis superciliis, fronte rugosa?*; 123, 11: *istos tristes et superciliosus alienae vitae censores, suae hostes, publicos paedagogos assis ne feceris*; cf. anche *Epict.* 2, 8, 24; e il *barbarus* di *Apul. met.* 9, 21 con *supercilia subducta*); anche il donatore ingeneroso è stigmatizzato con i medesimi caratteri di mimica facciale in *ben.* 1, 1, 5 s.<sup>430</sup>.

Ruhkopf commenta: «fastuosi sumus et reverentiam poscimus propter unam hanc futilem artem?».

L'espressione *supercilia subducere*, con forte connotazione negativa, allude all'atteggiamento tipico, accigliato e sussiegoso, dei filosofi (οἱ τὰς ὀφρῶς αἴροντες; cf. Allegri 2004, 95; Degl'Innocenti Pierini 2020, 108 ss) nella commedia greca (cf. Menandro, *Andr.* fr. 34 K) – ereditato probabilmente dalla maschera del padre burbero (cf. Grimal 1966, 100; Allegri 1995, 271, n. 33; Berno 2018, 96;)<sup>431</sup>: la *vitae gravitas*, la σεμνότης del filosofo, ricorrente nella rappresentazione popolare, viene qui ripresa da

---

addirittura invivibile) la situazione del lettore con rimproveri troppo forti e consente di massimizzare le probabilità che, per gradi, il destinatario prenda in considerazione le proposte di Seneca, le accolga ed arrivi poi a farle sue. Nota anche che, nelle *Epistulae*, Seneca sottolinea talvolta «lo sdoppiamento in un ego-maestro ed in un ego-allievo» evidenziando «l'esistenza di una parte di sé refrattaria ad acquisire stabilmente la sapienza».

<sup>430</sup> *Ben.* 1, 1, 5 s.: *Quis non, cum aliquid a se peti suspicatus est, frontem adduxit, vultum avertit, occupationem simulavit, longis sermonibus et de industria non invenientibus exitum occasionem petendi abstulit et variis artibus necessitates properantes elusit; in angusto vero comprehensus aut distulit, id est timide negavit, aut promisit, sed difficulter, sed subductis superciliis sed malignis et vix exeuntibus verbis?*; cf. Picone 2013, 34 ss.; cf. anche *Sen. ben.* 2, 4, 1: *et supercilio in odium adducunt (supercilio = superbia)*; *const.* 14, 1: *cubiculare supercilium*, in cui si fa riferimento al comportamento altezzoso di un cameriere; *Petron.* 113: *nec domini supercilium induebat*; *Mart.* 1, 4, 2: *pone supercilium*; *Iuv.* 6, 166.

<sup>431</sup> La critica all'atteggiamento degli pseudofilosofi era stata già formulata da Cicerone nella rappresentazione di Pisone per cui cf. Allegri 1995, 271; Bonsangue 2004, 201-223 e in particolare 219-221. Il sopracciglio, insegna Plinio, è la sede della superbia (*nat.* 11, 138); cf. anche Scarpat 1970, 173, n. 2; Bourgerly 1922, 214. Per la tipologia del filosofo pensiero nella ritrattistica antica cf. Zanker 1997, 108, n. 55; 135.

Seneca e trasformata nella *pointe* polemica contro la *tristitia* ostentata di pseudofilosofi e ciarlatani (cf. A. Grilli, *M. Tulli Ciceronis Hortensius*, Varese 1962, 78-80; Scarpat 1970, 159, n. 2; Bellincioni 1979, 141; Allegri 1995, 297; 272, n. 35)<sup>432</sup>, contro cui si appunta anche la satira menippea varroniana<sup>433</sup>. L'immagine, che ricorda anche i tratti del giudice inflessibile e sanzionatore, ricorrente nello Stoicismo, si applica anche «alla questione più generale dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti di chi sbaglia o è malvagio» (Allegri 1995, 296), affrontata da Seneca nel *De ira* (1, 14, 1).

Nel nostro passo, il gioco stilistico senecano è dato dalla contrapposizione (presente anche nell'epistola 94, 9: *Si ludum literarium intraveris, scies ista quae ingenti supercilio philosophi iactant in puerili esse praescripto*) fra *pueriles ineptias* e atteggiamento altero di chi le pronuncia, *subductis superciliis*, generando un effetto comico (cf. *ep.* 113, 26). Sulla «pragmatica della comunicazione non verbale», e specificamente sul «valore comunicativo, nella mimica facciale, del movimento degli occhi», si sofferma Cicerone nel *De oratore* (3, 221), osservando come siano i tratti esteriori del volto ad esprimere il linguaggio della mente, a trascinare gli altri nell'inganno, raggirandoli e frodandoli (cf. il famoso ritratto di Pisone in *Pis.* 1, 1)<sup>434</sup>.

**barbam demisimus:** Bouillet nota come «philosophiam professi barbam crescere sinebant, quo severiores viderentur».

La barba non tagliata e l'aspetto severo riproducono il desiderio di ostentazione, l'*ambitio*, propria di sedicenti filosofi (Mantovanelli 2001, 79 ss.; Scarpat 1975, 93 ss.; Richardson-Hay 2006, 205 ss.), che hanno una cura eccessiva dell'aspetto esteriore (cf. Scarpat 1975, 99 s.), a cui spesso non corrisponde una reale vocazione interiore; la chioma incolta, e l'abbigliamento trasandato sono caratteristiche soprattutto dei filosofi cinici (cf.

---

<sup>432</sup> Bellincioni 1979, 141 e 1978, 75 ss. rileva come la polemica, ricorrente in Seneca, contro gli pseudofilosofi ruoti attorno a due motivi attribuibili al filosofo Aristone: i cattivi maestri predicano in un modo ed agiscono in un altro (cf. *ep.* 108, 36: *qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipunt*); parlano come se avessero molto da dire e non dicono nulla (cf. *ep.* 48,7 e l'*ep.* 113, 26). Negativo, d'altra parte, è il giudizio di Seneca sull'insegnamento filosofico in decadenza (cfr. *ep.* 52, 8).

<sup>433</sup> Cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 108 e n. 49; 110 ss, n. 55; 111, n. 56 ss.

<sup>434</sup> Cic. *Pis.* 1, 1: *animi est omnis actio et imago animi vultus, indices oculi*; Allegri 1995, 271 ss. con note; Bettini 2000, 313 ss.; Marino 2016, 989, n. 31.

*ep. 5, 2 asperum cultum, intonsum caput et neglegentiolem barbam*; cf. anche *ep. 92, 34*)<sup>435</sup>.

Anche in Orazio, *serm. 2, 3, 34 ss.*, la scelta di praticare la filosofia è visivamente rappresentata dalla metafora del farsi crescere la barba (*tempore quo me/solatus iussit sapientem pascere barbam*).

**Hoc est quod**: espressione ricorrente anche in altre epistole (2, 5; 18, 5; 44, 1; 58, 23; 95, 51), utilizzata per dare rilievo al passaggio.

**docemus**: costruito con l'accusativo, è un altro plurale sociativo (cf. *supra*) con cui Seneca associa Lucilio a sé, enfatizzando la funzione formativa e didattica propria del filosofo.

**tristes... et pallidi**: Bouillet commenta: «id est austero vultu quasi rei magnae, gravi incumbentes». L'uso degli aggettivi (che ricorre in chiasmo in contesto tragico, cf. Medea 792-793: *Sic face tristem/pallida luce funde per auras*) è ironico (Berno 2014, 384)<sup>436</sup>. *Tristis* (OLD s.v., 1497, 4a: «'stern', 'solemn', 'austere'») sottolinea l'aspetto austero della persona, coerentemente con il precedente *superciliis subductis*, e si rifà, come abbiamo rilevato sopra, a tratti propri di personaggi della commedia; connota in modo negativo il filosofo (Lucil. *fr. 754 Marx: tristis ac severus philosophus*), il giudice (Cic. *Ver. 30: iudex tristis et integer*), il vecchio (Cic. *Cael. 38.: huic tristi ac derecto seni*; Ter. *An. 857: tristis severitas inest in voltu*) e presenta una chiara allusione ad un

---

<sup>435</sup> Del Giovane 2015, 156; Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo antico. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Torino 1955, 371; cf. anche Lact. *inst. 3, 25, 6*; Gellio 9, 2, 4; 13, 8, 5; Sid. *Apoll. ep. 4, 11*; Plat. *Theaetet. 168 b*; Plut. *apophth. 250 b*; Suida s.v. *katheinaí*.

<sup>436</sup> Berno 2014, 384 ss.: «The Academic in Lucilius' satire is a *tristis philosophus* (*Frg. 754 Marx*), but Seneca ironically uses this attribute for his doctrine (*Ep. 48.7*): "Hoc est, quod tristes docemus et pallidi?" – "Is this the matter which we teach with sour and pale faces?" (trans. Gummere): Berno sottolinea come gli aggettivi *rigidus* e *tristis* siano utilizzati per gli Stoici in generale, per esempio da Tacito, *ann. 16, 22*, quando, riportando le parole di Capitone su Trasea Peto, rileva come abbia *sectatores vel potius satellites, qui nondum contumaciam sententiarum, sed habitum voltumque eius sectantur, rigidi et tristes, quo tibi lasciviam exproberent* e nota che «Capito compares Thrasea with Cato, remaking the Ciceronian linkage of *Pro Murena*, he defines him as "stiff" (*rigidus*) – a typical attribute of the Stoics – and "austere" (*tristis*) and then concludes that Romans belonging to this sect have always been unloved by the people because they aim to subvert the state». Nota inoltre che «Seneca himself defines Stoicism as a "strict and virile school of [...] philosophy" (*Helv. 12.4: rigida ac virilis sapientia*, trans. Basore), or a "rigid sect" (*nat. 2, 35, 1: rigida secta*; cf. *ep. 99, 26*)».

atteggiamento genericamente critico e scontento<sup>437</sup>, come nota Allegri 1995, 294; 297; in Seneca si richiama alla scontentezza in *ben.* 2, 3, 1 propria anche dell'*iratus* (*ira* 1, 1, 3)<sup>438</sup>. La barba incolta e la *tristitia*, che insieme con l'*asperitas* denotava in Cicerone<sup>439</sup> il comportamento degli Stoici, saranno gli elementi con cui Quintiliano *inst.* 11, 1, 34 (*non conveniant barbae illi atque tristitiae*) stigmatizzerà polemicamente la «trascuratezza, l'aspetto volutamente scostante e disadorno di chi fa professione di filosofia» (Allegri *cit.* n. 123).

**pallidi**: l'aggettivo (per cui *OLD s.v.*, 1285), indica in Seneca il colore spento, connesso con malattia, preoccupazione, tenebre notturne, morte (*Herc. fur.* 555: *et cum Mors avidis pallida dentibus*; *Thy.* 563: *pallidae matres*; *Ag.* 818: *pallida Phoebe*); il pallore è correlato anche con la vita appartata e gli studi notturni del filosofo e del dialettico in particolare: già nelle *Nuvole* di Aristofane i giovani intellettuali, discepoli di Socrate, sono pallidi e smorti (vv. 103; 120; 185-186; 503-504); nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, la *Dialectica*, che entra in scena nel congresso degli dei, è rappresentata secondo l'iconografia tradizionale, con i *tortuosi et nexiles crines* e *pallidior*, «come si conviene ad un'*ars* reclusa dal suo stesso tecnicismo nei confini della scuola» (Moretti 1995, 134 ss.) e ad una 'fattucchiera imbrogliona' che inganna con *verborum praestigia* (*Cic. fin.* 4, 74). Nell'*Apocolocyntosis* sono i giuristi, dimenticati sotto il regno di Claudio, ad essere pallidi (12, 2, 19: *iurisconsulti e tenebris procedebant, pallidi, graciles, vix animam habentes, tamquam qui maxime reviviscerent*; Ducos 1991, 113, n. 21).

**Vis scire quid**: interrogativa indiretta retta dalla *iunctura vis scire* e introdotta da *quid* con congiuntivo.

---

<sup>437</sup> Viansino 1993, II, 665 traduce *tristes* di *tranq.* 7, 6 come «persone malcontente» e fa riferimento al frammento di Democrito, B 109 in cui si rileva che «coloro che amano fare rimproveri, non hanno buona natura per l'amicizia»; Cicerone, *Lael.* 66 specifica che «sono da evitare gli amici inclini alla *tristitia* e *severitas*, perché l'*amicitia* deve inclinare alla *comitas* e alla *facilitas*».

<sup>438</sup> Cf. anche *ira* 1, 20, 2; Allegri 1995, 297 s. e n. 123 s. sottolinea come *tristitia* in questo passaggio abbia valore diverso da quello assunto generalmente nel *De ira*, cioè l'afflizione (gr. *δυσθυμία*), denotando invece la scontentezza e il malanimo verso gli altri che si riflette in un aspetto cupo, sinistro e in un'espressione arcigna e scostante.

<sup>439</sup> *Cic. fin.* 4, 78 s.: *horridiores evadunt, asperiores, duriores et oratione et moribus. Quam illorum tristitiam fugiens Panaetius, nec acerbiter sententiarum nec disserendi spinas probavit.*

La formula, introduttiva dell'interrogativa indiretta, non è infrequente in Seneca e ricorre, oltre che in *ben.* 5, 6,7, soprattutto nelle epistole (*epp.* 29, 1; 32, 4; 90, 26; 93, 4) dove costituisce un elemento di dialogo *in absentia* e una forma di *occupatio*; previene, cioè, eventuali domande ed obiezioni del destinatario. Il tono, drammatico nelle precedenti tre interrogative dirette, diventa qui vivace e colloquiale, sul modello diatribico (Ricottilli 2014, 498).

**quid philosophia promittat generi humano?** interrogativa indiretta con verbo al congiuntivo (per i pronomi nelle interrogative indirette Leumann-Hoffman- Szantyr II 1, 456).

La personificazione della filosofia – la cui immagine più nota è quella del *De consolatione philosophiae* di Severino Boezio – risulta piuttosto comune negli scrittori latini (cf. Laudizi 2003, 249; Courcelle 1974, III, 670 ss.) e soprattutto in Cicerone (*e.g. leg.* 1, 58); è ricorrente in Seneca (cf. *ep.* 90, 1 ss: *haec (philosophia) docuit colere divina, humana diligere*) che, in *ep.* 5, 4, la intende *sensu lato* come sinonimo di ‘formazione’, ‘educazione’ nel significato ‘alto’ in cui era concepita nell’antichità (Scarpata 1975, 103), cioè con il compito di formare l’uomo (*hoc primum philosophia promittit: sensum communem, humanitatem et congregationem*)<sup>440</sup>. Il nesso è ripreso e ribadito due volte nell’epistola 48 (§§ 7 e 11: *quod mihi philosophia promittit*): nel nostro passaggio il destinatario della promessa della filosofia è il genere umano e l’oggetto della promessa il *consilium*; nel paragrafo 11 il destinatario è Seneca (*mihi*) e l’oggetto delle *ingentes promissae ut parem deum faciat*, ovvero il rendere il sapiente pari al dio: § 11 *hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat*.

**consilium:** cf. *ThLL s.v. consilium*, 456, 40: «*facultas, potestas suadendi*»; *OLD s.v.* 416, 8: «*a capacity for judgement or invention, mental ability; (phil.) ‘rationality’, ‘reason’*». Alla cura dell’aspetto esteriore, prerogativa degli pseudofilosofi, Seneca contrappone subito il richiamo all’interiorità: la promessa della filosofia è il retto giudizio.

Più specificamente, nel nostro contesto il *consilium* è la virtù grazie alla quale l’uomo saggio dopo una lunga riflessione è pronto ad aiutare i suoi simili che versano nelle

---

<sup>440</sup> Cf. Courcelle 1975, III, 670 ss; Laudizi 2003, 249 s.

difficili situazioni, elencate subito dopo (§ 8); significa anche avvedutezza e saggezza (E. Riganti, *Lessico fondamentale del latino*, Bologna 1989, 46; cf. *epp.* 38, 1; *philosophia bonum consilium est*; 16, 3: *innumerabilia accidunt singulis horis quae consilium exigant, quod ab hac petendum est*; 71, 1). La sintetica risposta all'interrogativa reale è seguita dalla veloce carrellata delle passioni che angustiano il genere umano, secondo il modello diatribico (*mors, paupertas, divitiae, mala fortuna, felicitas*, rapporto con gli dei e con gli uomini, verticale ed orizzontale).

Il deverbativo (da *consulo*, cf. *DELL* 138 s.; Hellegouarc'h 1972, 254 s), che era utilizzato inizialmente con valore concreto, per indicare il luogo in cui si svolgeva un'assemblea, ed è passato poi a designare l'assemblea stessa e le decisioni prese dall'assemblea, si è spostato sempre più verso il significato astratto, indicando la facoltà stessa di prendere una decisione o deliberazione: inoltre, da una connotazione più specificamente politica, ha acquisito una connotazione intellettuale e filosofica; Hellegouarc'h (1970, 254) sottolinea come in Cicerone<sup>441</sup> il termine, spesso associato con il sostantivo *ratio*, esprima la facoltà di decidere, in modo razionale e dopo un'accurata riflessione, il comportamento migliore da tenere; la presenza dell'elemento razionale nel *consilium* risulta nodale in quanto costituisce una condizione indispensabile per salvare la turba degli *errantes*: infatti nella lettera 112, 3 Seneca mostra la convinzione che chi si lascia travolgere dai vizi non sappia adoperare la ragione, e che pertanto molto difficilmente sarà in grado di cambiare vita (cf. Laudizi 2003, 163); da qui la necessità dell'intervento di una guida esterna; in Quintiliano<sup>442</sup>, invece, al *consilium*, caratterizzato non solo dall'approfondimento di un problema ma anche dalla capacità di iniziativa, si contrappone il *iudicium* – inteso come valutazione nata da una reazione immediata, senza una riflessione preliminare.

**Alium mors vocat, alium paupertas urit, alium divitiae vel alienae torquent vel suae; ille malam fortunam horret, hic se felicitati suae subducere cupit; hunc homines**

---

<sup>441</sup> Cic. *inv.* 1, 36: *consilium est aliquid faciendi aut non faciendi excogitata ratio*; 2, 31; per l'associazione *ratio* e *consilium*: Cic. *inv.* 2, 31; 91; 102; *Planc.* 9, 15; *Cato* 19.

<sup>442</sup> Quint. *inst.* 6, 5, 3 *Nec multum a iudicio credo distare consilium, nisi quod illud ostendentibus <se> rebus adhibetur, hoc latentibus et aut omnino nondum repertis aut dubiis. Et iudicium frequentissime certum est, consilium vero ratio est quaedam alte petita et plerumque plura perpendens et comparans habens que in se et inventionem et iudicationem.*

**male habent, illum dii:** tipica struttura sintattica senecana: il primo periodo presenta triplice anafora di *alium*, e anafora della congiunzione disgiuntiva *vel*, creando una caratteristica trama fonica; il secondo e il terzo periodo presentano l'anafora, in chiasmo con poliptoto, dei pronomi dimostrativi (*ille... hic... hunc... illum*); inoltre sia il primo che il terzo periodo sono conclusi con clausole decrescenti<sup>443</sup>. Il passo offre una rassegna di modelli di umanità deviata (tipica del gusto diatribico), uomini che vivono nell'errore o praticano attività inutili ed alienanti (cf. *brev.* 2, 1)<sup>444</sup>. L'anafora di *alium* ricorre a scandire la gravità, l'intensità e l'incombenza delle situazioni presentate<sup>445</sup>. Come nota Bellincioni 1978, 117 ss., la preoccupazione di Seneca è l'eliminazione dei vizi e delle passioni dall'animo umano, liberandolo dalla διαστροφή spirituale e restituendogli il retto orientamento: il compito della filosofia (e di tutti i filosofi) è educare gli uomini al retto uso della ragione.

La rapida panoramica, non esaustiva, dei tormenti e vizi che affliggono l'umanità<sup>446</sup> rientra nei frequenti 'cataloghi di denunce' presenti nel *corpus* senecano<sup>447</sup>, propri già della tradizione stoica<sup>448</sup>. La presenza di diversi tipi di umanità sottoposti a vizi e passioni richiama il *tòpos* diatribico di origine greca, della scelta dei βίαι (Oltremare 1926, 252-300) – tema oraziano della *Priamel* incipitaria del primo libro delle satire e delle odi – utilizzato dal venosino, da un lato, per stigmatizzare l'incapacità dell'uomo di provare soddisfazione per le proprie attività (Minarini 1977, 43; Fraenkel 1993, 127-136), dall'altro per presentare ed esaltare la vocazione di poeta lirico. In Seneca, però, l'elenco delle passioni o vizi che tormentano l'uomo (*urit... torquet...*) non è una semplice rivisitazione di *topoi*, ma un concreto atto di condanna contro di essi (*brev.* 2, 1 ss.), poiché «i luoghi comuni si giustificano in quanto necessari per veicolare un determinato

---

<sup>443</sup> Il procedimento stilistico presenta gli elementi distintivi della prosa senecana, una sorta di σφραγίς del filosofo, per cui cf. Traina 1995, 31 ss.; 98 s.; 101.

<sup>444</sup> Nell'epistola 95, come rileva Bellincioni, 1978, 119, l'enumerazione dei vizi in cui l'uomo cade è di una lunghezza esorbitante: ep. 95, 15-33 (cf. Bellincioni 1979, 49 ss; 245 ss.).

<sup>445</sup> Cf. *ben.* 1, 2, 4; 7, 26, 3; *ira* 1, 2, 2 (dove ricorre sei volte); *Pol.* 4, 2, 3 (cinque volte); 11, 4, 6; *epp.* 29, 5; 94, 30; 107, 5 (sette volte).

<sup>446</sup> Per la personificazione di nomi astratti con riferimento a virtù, vizi, gioie, miserie umane cf. Bourgery 1922, 247.

<sup>447</sup> Seneca, non a caso, fu definito da Quintiliano (*inst.* 10, 1, 129) *egregius vitiorum insectator*.

<sup>448</sup> Diog. Laert. 7, 111 = *SVF* III 110, 38-41, che fa una lista di passioni; cf. anche Περὶ παθῶν di Crisippo.

messaggio diretto al lettore in modo che sia immediatamente percepito; inoltre i passi moralistici sono strettamente connessi a diversi aspetti del pensiero dell'autore, arricchiti da una consumata abilità stilistica, e rivestiti di una funzionalità peculiare in rapporto al contesto» (Berno 2003, 37). La rassegna, che non è, dunque, una semplice ripresa di temi letterari e filosofici, vede anche elementi comuni alle 'proteste retoriche' contro *avaritia* e mercantilismo presenti nei tradizionali *σχετλιασμοί* (Williams 2008, 122 ss.).

Nella tassonomia stoica (*SVF* III 391), le quattro fondamentali categorie di *πάθη* si basano sulle coppie oppositive *λύπη/ἡδονή* (per il presente), *φόβος/ἐπιθυμία* (per il futuro), divise in 'sottospecie'. Alla coppia *φόβος/ἐπιθυμία* – a cui Seneca allude qui e che ritorna anche altrove (e.g. *ep.* 75, 17; *ira* 1, 10, 1) –, il filosofo aggiunge *spes* nel paragrafo successivo (§8; cf. anche in *ep.* 95, 8). La ripartizione compare già in Platone (*Lach.* 191d) e, fra gli Stoici, in Zenone (*SVF* I 211). Cicerone (*Tusc.* 3, 24) ricorda la suddivisione operata da Crisippo: *quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni, quarum altera, voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera, quae est immoderata.*

**mors**: con la personificazione della *mors* che *alium vocat*<sup>449</sup> inizia il breve catalogo – disposto in *anticlimax* – di vizi, *πάθη* da cui il *φᾶλλος* non riesce a liberarsi, non essendo in possesso del *logos*: il *timor mortis* costituisce il primo dell'elenco e anche se «non è propriamente un vizio, in quanto trova fondamento nell'istinto di conservazione, innato in tutti i viventi» (Berno 2003, 25), nell'epistola 2, 4 Seneca lo inserisce, insieme con la *paupertas*, fra le *ceterae pestes* che colpiscono l'uomo (*aliquid cotidie adversus paupertatem, aliquid adversus mortem auxilii compara, nec minus adversus ceteras pestes*; cf. *ep.* 80, 5: *libera te primum metu mortis... deinde metu paupertatis*)<sup>450</sup> e da cui ci libera la filosofia (Scarpata 1975, 53; cf. *epp.* 65, 24; 82, 14; 85, 26). Per il saggio stoico la morte è un *ἀδιάφορον* (Diog. Laert. 7, 102 = *SVF* III 117; Sen. *ep.* 82, 10) che non bisogna temere e a cui occorre prepararsi con un continuo esercizio (Laudizi 2003, 81 s.;

---

<sup>449</sup> Laudizi 2003, 82 rileva «la predilezione di Seneca per la personificazione di alcuni nomi astratti con riferimento alle virtù, ai vizi, alle gioie e alle miserie degli uomini»; cf. Bourgerly 1922, 247.

<sup>450</sup> L'associazione dei termini si ha in altre opere senecane, come in *prov.* 6, 6 dove appaiono insieme *paupertas, dolor, mors e fortuna*; cf. anche Hor. *serm.* 2, 7, 83: *quisnam igitur liber? sapiens sibi que imperiosus/ quem neque pauperies neque mors neque vincula terrent.*

11 ss.; 60) per allontanarsi dalla vita con la disposizione d'animo di un convitato che lascia il banchetto sazio (*ep.* 61, 4); già Epicuro lo aveva considerato uno degli ostacoli al raggiungimento della felicità e al suo superamento aveva indirizzato una parte del tetrafarmaco della lettera a Meneceo; nello Stoicismo la paura della morte è ritenuta addirittura contro natura e basata su false opinioni<sup>451</sup>: infatti, come Seneca spiega in *ep.* 104, 10, *maximum malum iudicabis mortem, cum <in> illa nihil sit mali nisi quod ante ipsam est, timeri*<sup>452</sup>.

L'espressione *mors vocat* è esclusivamente senecana e ricorre nell'epistola 72, 27 (*rursus si mors accedit et vocat, licet immatura sit, licet mediam praecidat aetatem, perceptus longissimae fructus est*) e in *nat.* 2, 59, 4 (*mors omnes aequae vocat*); è frequente, al passivo, negli autori cristiani (*mors vocatur*).

Per quanto riguarda il tema del *metus mortis* (Borgo 1998, 124), nell'*ep.* 82, 9 Seneca sottolinea ironicamente il tentativo di alcuni Stoici di combatterlo con i sillogismi, espressione di quella *nimia subtilitas* contro cui il filosofo polemizza proprio nell'epistola 48.

**paupertas urit**: il nesso è un *hapax* senecano con cui il filosofo vuole sottolineare non tanto la negatività nella *communis opinio* di tale ἀδιάφορον, ritenuto un *incommodum*, quanto l'atteggiamento sbagliato dell'uomo di fronte ad esso, un atteggiamento condizionato (come per le *divitiae*) dalla *cupiditas* (*ep.* 94, 23): il verbo *uro*<sup>453</sup>, infatti, rientra nel lessico della tortura (*OLD s.v.* 2107, 3b: «to torture by fire or red hot metal»)<sup>454</sup> e connota la *paupertas* come tortura dell'anima (7: «to cause to burn or smart with

---

<sup>451</sup> Per quanto riguarda la teoria stoica delle passioni, è da rilevare che «la rubricazione dei *pathe* terminati dal falso giudizio del piacere e del dolore, formulata già nella tradizione platonica-aristotelica (*Plat. leg.* 644 c), si cristallizza nella rielaborazione sistematica della classificazione stoica. Sulla coppia antonimica piacere/dolore e sulla sua proiezione di desiderio/paura nel piano temporale del futuro, gli Stoici costruirono infatti una vera e propria tassonomia delle passioni delineata prima da Zenone e poi da Crisippo (*Diog. Laert.* 7, 111 ss.; *SVF* III 386, 2 e 391-397) e compendiate da Cicerone, *Tusc.* 4, 11» (Marino 2005, 91 ss.).

<sup>452</sup> Alla paura della morte si contrappone il disprezzo della morte, un tema fondamentale della filosofia senecana, per cui cf. Laudizi 2003, 81 ss. con selezione di passi; cf. anche Scarpat 1970, 278 ss.; Traina 1995, 90.

<sup>453</sup> *OLD s.v.* *uro*, 2107, 1: «to destroy by fire».

<sup>454</sup> J.C. Courtil, *Sapientia contemptrix doloris: le corp souffrant dans l'oeuvre philosophique de Sénèque*, «*Latomus*» 351 (2015), 495- 497.

resentment, jealousy, grief, anxiety»; cf. il successivo *torquent* riferito alle *divitiae*) quando invece, rileva Bellincioni 1979, 304, è una condizione consigliabile (*adpetenda*: *ep.* 17, 3) per Seneca in quanto è *causa sine qua non* per produrre nell'uomo un atteggiamento virtuoso (*ep.* 82, 10: *laudatur enim non paupertas, se dille quem paupertas non summittit nec incurvat*).

Il significato del termine *paupertas* (Maltby *s. v.* 459: Varro *apud Non.* 43, 29: *paupertas a parva pecunia dicta est*) è spiegato da Seneca con la definizione di Antipatro (*ep.* 87, 40): ἀνοπαρξία, *hanc paupertati Antipater adsignat. Ego non video quid aliud sit paupertas quam parvi possessio*; esso designa, cioè, una mancanza di mezzi, diversa dall'*egestas* o dall'*inopia* (cf. *tranq.* 8, 4: *tu istud paupertatem, inopiam, egestatem voca*), mancanza che può applicarsi anche al *dives*, insoddisfatto delle proprie sostanze, invidioso e desideroso dei beni altrui e teso all'acquisizione di nuove *divitiae*. In effetti, al sintagma *paupertas urit* è sotteso lo scontento per la propria vita, *tòpos* comune ad un certo moralismo antico e individuabile nella μεμψιμοιρία (cf. Hor. *carm.* 1, 1, 17) della diatriba e della satira (Lucr. 3, 1053-75; Hor. *serm.* 1, 2, 11-17): se la *paupertas urit* come una tortura o una passione erotica (*OLD s.v. uro*, 2107, 6), la *cupido* che muove questa passione è sicuramente rivolta all'acquisizione di nuove sostanze; il passaggio si confronta con quello dell'*ep.* 104, 9 (*Divitias iudicabis bonum: torquebit te paupertas, quod est miserrimum, falsa. Quamvis enim multum possideas, tamen, quia aliquis plus habet, tanto tibi videris defici quanto vinceris*), in cui causa del tormento è l'incontentabilità del ricco che si sente povero<sup>455</sup>. Non è casuale, dunque, che, nello stesso paragrafo, l'ansietà per la *paupertas* si affianchi alla preoccupazione di mantenere i propri beni e di acquisirne sempre nuovi, in una situazione di inquietudine e insoddisfazione che accomuna gli *stulti* (*ep.* 120, 20: *maximum indicium est malae mentis fluctuatio*).

A questa situazione, dunque, ne seguiranno altre, di desideri e preoccupazioni (ἐπιθυμῖαι καὶ ἐπιβολαί) per le ricchezze materiali, che produrranno una condizione circolare di necessità e indigenza (ἐνδεια καὶ σπάνις), come sottolinea un frammento di Telete, riconosciuto come uno degli ipotesti delle osservazioni senecane sul tema (cf. Del Giovane 2015, 150 ss. sul frammento 4a di Telete: ἀλλὰ σπανίζουσι καὶ ἐν ἐνδείᾳ εἰσίν, ἐπιθυμοῦντες μὲν πολλῶν χρᾶσθαι δὲ οὐ δυνάμενοι; Sen. *ep.* 119, 9 s.).

---

<sup>455</sup> Del Giovane 2015, 243, facendo riferimento alle lettere 87 e 123, nota la presenza di una filigrana oraziana soprattutto nei *topoi* cinico diatribici relativi alla povertà e alla *falsa paupertas*.

Esiste perciò, paradossalmente, una *paupertas in divitiis* (Del Giovane 2015, 151 ss.), presente anche nella diatriba e determinata dall'intensità dell'avidità umana per i beni materiali (cf. Cic. *parad.* 6, 51 *Non esse cupidum pecunia est, non esse emacem vectigal est; contentum vero suis rebus esse maximae sunt certissimaeque divitiae*) e una *laeta paupertas* (*ep.* 2, 5) su cui Seneca precisa: *non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est*; dunque, se il saggio considera ἀδιάφορα i beni materiali, il suo animo non può essere cambiato né da ricchezza né da povertà; quindi solo il *sapiens* è ricco, lo stolto è *pauper* (Cic. *parad.* 6, 42; Moretti 1995, 162 ss.; Citti 2012, 57, n. 15)<sup>456</sup>. La povertà, dunque, è considerata da Seneca come uno stato d'animo, una condizione mentale negativa che diventa malattia comune sia ai ricchi che ai poveri (Von Albrecht 2002, 266), per superare la quale è necessario un comportamento virtuoso (cf. *ep.* 82, 11: *nihil horum [sc. morbus, dolor, paupertas, exilium, mors] per se gloriosum est, nihil tamen sine his. Laudatur enim non paupertas se dille quel paupertas non summittit nec incurvat*), in cui anche i ricchi devono imparare a familiarizzare con essa (*ep.* 18, 8; 20, 12; 17, 5 s.; 20, 13; per cui cf. Bellincioni 1979, 304 s.; Laudizi 2003, 55). Il saggio invece disprezzerà le ricchezze perché prive di valore (*pusillae*) e punterà alla vera ricchezza, che è quella dello spirito, conquistando una felicità pari a quella di Giove (*ep.* 110, 18).

**divitiae vel alienae... torquent:** il sintagma allude ad una casistica variegata e sfumata di vizi umani, correlati con il possesso di beni materiali (φιλοπλουτία, φιλαργυρία)<sup>457</sup> vizi

---

<sup>456</sup> Cf. *ep.* 4, 10 in cui si dice che una povertà che segue la legge di natura è una grande ricchezza (*magnaev divitiae sunt lege naturae composita paupertas* = Epicur. fr. 477 Us., 219 Arrighetti: Η πενία μετρουμενη τῷ τῆς φύσεως τελει μέγας ἐστὶ πλοῦτος· πλοῦτος δὲ μὴ ὀρίζομενος μεγάλη ἐστὶ πενία); cf. anche Epicur. *Sent. Vat.* 25: la *sententia*, con leggere varianti, viene ripetuta in *ep.* 27, 9 come nota Scarpat 1975, 89 ss.; cf. *ep.* 16, 7; 25, 4; 27, 9; *vit. beat.* 13, 4; Epic. *Sent. Vat.* 25; 33; 16, 7: *si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opinionones, numquam eris dives*; cf. fr. 477 Us.; 219 Arrighetti; Lucr. 2, 16 ss; 5, 1117.

<sup>457</sup> Marino 2005, 120 s. sottolinea come la ricchezza, che è fra gli *indifferentia* nella classificazione stoica (SVF III, 119 = Diog. Laert. 7, 104) e nel pensiero senecano (cf. *vit. beat.* 22, 4), diventi un male quando comporta la schiavitù dalla ricchezza stessa per paura di perderla: per sconfiggere questa passione Seneca suggerisce la pratica della frugalità e l'indifferenza dinanzi al possesso dei beni esteriori. A tal propósito, Bellincioni 1979, 155; 136, mentre rileva che, per Aristone, il denaro è semplicemente un ἀδιάφορον, sottolinea in relazione a *vit. beat.* 22, 4 che secondo Seneca esso appartiene anche ai προήγμενα cioè, come materia dell'azione umana, può essere plasmato in modo positivo o negativo dalla *virtus* o dalla *malitia*.

che, nati dalla *cupiditas*<sup>458</sup>, vanno dall'*aviditas*<sup>459</sup>, all'*invidia* (Lipsio *ad loc.*; cf. *ben.* 2, 27 s.), all'*avaritia*, all'incontentabilità (*ep.* 119, 6: *qui multum habet plus cupit*)<sup>460</sup>.

L'*aviditas*, che consiste nel desiderio di beni e si rivela «una grave forma di disagio interiore, un'ansia imprecisa generatrice di altre ansie e paure» (Borgo 1998, 32 ss.) fra le quali spicca anche il *metus mortis* (*ep.* 101, 10: *in spem viventibus... subit... aviditas et miserrimus ac miserrima omnia efficiens metus mortis*) – a cui Seneca aveva alluso poco prima, è annoverata fra le cause dell'ingratitude (*non patitur aviditas quemquam esse gratum: ben.* 2, 27, 3; 2, 26, 1) ed è considerata l'origine prima dei mali dell'uomo (Viansino 1993, II, 665 s., con ampia selezione di passi) anche nella tradizione stoico-cinica del *genus bioneum*<sup>461</sup>. Solo il non desiderare e il non possedere rappresenta l'affrancamento da ogni sofferenza e tormento interiore (*ep.* 119, 2: *summa rei in utroque eadem est: non torqueberis*): dunque, veramente ricco è chi è privo di bisogni e si sottrae dunque alla possibilità di perdere le *divitiae* (*ep.* 119, 5), sostiene Seneca, 'risemantizzando' il concetto di ricchezza (Del Giovane 2015, 224). L'unica *aviditas* positiva è la *veri boni aviditas* (*ep.* 23, 6)<sup>462</sup>.

---

<sup>458</sup> Williams 2008, 124 nota che «the Stoic view of ἐπιθυμία (= *cupiditas*) as an 'irrational stretching' coincides with the schetliastic rejection of mercantilism and seafaring in literary depictions of Golden Age» (cf. *ep.* 90, 24; *Med.* 318-28; *Phaedr.* 530-1).

<sup>459</sup> Del Giovane 2015, 152, n. 422 sottolinea come la tradizione declamatoria attesti «il tema della φιλοπλουτία, formulata in termini paradossali: nella *Rhetorica ad Herennium* (4, 24) è riportata una *sententia* in cui la misura della povertà è regolata dall'incapacità di possedere e accontentarsi di una quantità sufficiente: *egens aequae est is qui non satis habet et is cui satis nihil potest esse*»; Marino 2005, 120 s.

<sup>460</sup> I vizi di *ep.* 48, 8 sono presenti, con connotazioni affini, in altri luoghi senecani: cf. *e. g.* l'*avida cupiditas* di *brev.* 3, 3; *avida felicitas est et alienae aviditati exposita* di *ep.* 19, 7 (cf. anche *prov.* 6,1; in contrapposizione *ep.* 118, 6), che sottolinea un'insaziabilità e smodatezza soggetta però all'invidia e all'avidità altrui; anche in *clem.* 1, 1, 7 *facit...avidos nimia felicitas* in cui si può rinvenire una relazione con il nostro passo: la contrapposizione è fra gli avidi di ricchezze altrui e quelli per cui la prosperità è fonte di tormento e vorrebbero liberarsene. Cf. anche Del Giovane 2015, 152; Oltramare 1926, 62, 78a; Morceaux-Choisis-Thomas 1896, 219 n. 1; Del Giovane rileva anche che l'incontentabilità estrema del desiderio è la caratteristica dell'uomo ricco della *controversia* senecana 5, 5 (*Est hoc impotentiae, sine fine concupiscere, sine modo irasci*).

<sup>461</sup> Per la predicazione contro le ricchezze cf. Telete, *frg.* 4b, 45, 2 ss. Hense; Muson., *frg.* 17, 93, 10 ss. Hense; Sen., *contr.* 2, 1, 11 ss; 2, 6, 2; Oltramare 1926, 47 ss., tema 20; Viansino 1993 II, 665 ss. rinviene nei testi senecani richiami a frammenti democritei: B 271; 219; 284; 286.

<sup>462</sup> Nella dottrina stoica la ricchezza viene presentata fra gli *indifferentia* come sostiene Seneca (cf. *epp.* 82, 14; 87, 15; 22 e 28; 94, 7 s.; 117, 9; *prov.* 5, 2 e *SVF* III 151) ad eccezione che nel *De vita beata* 24, 5, per motivi autoapologetici; per i testi senecani sul tema cf. Berti 2018, 465; cf. Griffin 1976, 294 ss.

**vel (divitiae) suae:** nel terzo e quarto *colon* del periodo, la casistica si amplia e comprende due situazioni in cui si contrappongono la figura dell'avarico e dell'avidico, confinanti fra loro perché caratterizzate entrambe da φιλοχρηματία o φιλαργυρία. Alla prosperità, anche eccessiva, che rende l'uomo rivolto ad una frenetica ricerca di beni per l'insoddisfazione per le proprie ricchezze (*ep.* 115, 16: *nulla... avaritia sine poena est, quamvis satis sit ipsa poenarum... maiore tormento pecunia possidetur quam quaeritur*) subentra l'allusione all'*avaritia (divitiae suae)*: infatti poiché l'avarico non è solamente attaccato ai propri beni ma divorato dal desiderio di acquisire sempre nuove ricchezze, *aviditas* e *avaritia* sconfinano l'una nell'altra (cf. la *sententia* dell'epistola 94, 43 *avarus animus nullo satiatur lucro*, attribuita ad uno sconosciuto poeta comico). Infatti, nell'*avaritia*, come nell'*aviditas*, c'è un errato rapporto con il denaro, ritenuto sempre insufficiente ai propri reali bisogni, caratterizzato dall'accumulo fine a se stesso o dal fatto di scialacquare per poi riconquistarlo; è sostanzialmente una mancanza di misura nel possesso (Borgo 1998, 30; per le diverse tipologie di avari, 31 s.)<sup>463</sup>. L'*avaritia*, rimarca a proposito Bellincioni 1978, 125 ss., è quella passione per cui l'uomo conferisce alle ricchezze un potere che in sé esse non hanno e che nasce proprio dal cattivo uso che egli fa delle *divitiae* stesse (cf. *ep.* 94, 23 e 94, 72).

**torquent:** il verbo *torqueo* – comune ai due *cola* ed incluso nel primo per la legge di Hammelrath – oltre ad appartenere al lessico militare (l'atto di scagliare violentemente un oggetto, imprimendo una rotazione) e a quello tecnico della navigazione (la deviazione del corso della nave: *ep.* 90, 24; *DELL* 696, «'faire tourner', 'tourner'»); *OLD s.v.* 1951, 6), indica l'essere soggetto a sofferenze e dolori fisici (*OLD* 4; *epp.* 78, 9: *podagra... cheragra... nausia*; 53, 3; 94, 25), prodotti anche da una tortura inflitta (*OLD* 3: «to subject to torture»; *tormentum* è sia la macchina da guerra che lo strumento di tortura): slitta qui nell'ambito psichico del malessere interiore e connota la tortura morale (*OLD* 5; *DELL* 696 «'tordre le membres', 'torturer', 'tourmenter en sens physique et morale'») procurata anche da mali esterni, erroneamente temuti (cf. *ep.* 13, 5: *Quaedam ergo nos magis torquent quam debent, quaedam ante torquent quam debent, quaedam torquent*

---

<sup>463</sup> Del Giovane 2015, 152 ricorda come avarizia (ἀνελευθερία) e poca fiducia (δυσελπιστία) impediscono l'usufrutto dei propri beni (cf. Telete). All'*avaritia* unita alla *luxuria* ed *ambitio* sallustiane, fa riferimento Orazio in *serm.* 2, 3, un vero e proprio trattato delle passioni (cf. E. Romano in *Enciclopedia oraziana* I, 7, s. v. 'altri personaggi'; cf. Berno 2003, 26, n. 36 e 37); per i vizi in Seneca: A. L. Motto, *Seneca on vice*, in *Further Essays on Seneca*, Frankfurt 2001, 127-142.

*cum omnino non debeant*)<sup>464</sup>. Solo il saggio, che è immune da ogni tipo di tortura morale perché non è guidato da alcun desiderio o tormentato da passioni (ἀπαθεία), basta a se stesso per l'ἀντάρκεια che gli conferisce la *virtus*: (*ep.* 112, 2: *nihil enim, mi Lucili, interest utrum non desideras an habeas. Summa rei in utroque eadem est: non torqueberis*).

**malam fortunam horret:** *fortuna*<sup>465</sup> che «è un termine chiave in Seneca in riferimento alle prove (*ictus fortunae*) che deve superare il saggio con la sua fermezza e la sua forza» (Laudizi 2003, 120), abbraccia sfumature diverse che si correlano a situazioni indeterminate della vita, influenzabili però dai valori etici. Con l'aggettivo *malus*<sup>466</sup>, la *vox media fortuna*<sup>467</sup> assume una connotazione negativa (cf. *DELL s. v.*, 249: «sans épithète a tendu à signifier seulement la 'bonne fortune'») e diventa al contempo il terreno dove mettere alla prova la *virtus* del *sapiens*: egli accetta *aequo animo* le avversità, si predispone *fortiter* alla lotta contro di esse, come un soldato sul campo di battaglia<sup>468</sup>, e, coadiuvato dalla filosofia (*ep.* 82, 5), offre lo spettacolo più bello che il dio possa ammirare, nota Seneca (*prov.* 2, 9: *vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit...*)<sup>469</sup>. Mentre il *sapiens* accetta *aequo animo* la battaglia contro gli *ictus*

---

<sup>464</sup> Secondo Marino 2016, 1018 «la paura nasce dalla rappresentazione mentale di mali esterni, rappresentazione che tende a convincere il 'soggetto psichico' a cedere agli impulsi esterni (*ep.* 13, 5-6), sia per la propria debolezza sia per l'*atonía* della propria *ratio*». Il verbo connota anche il tormento dell'ingrato dell'*ep.* 81, 23, (strettamente connessa al *de beneficiis*), che si preoccupa di dover ricambiare il beneficio (*torquet se ingratus et macerat: odit quae accepit, quia redditurus est, et extenuat...*).

<sup>465</sup> È tipico termine della filosofia stoica, insieme con *fatum* (Lanzarone 2008, 346); circoscrive per gli Stoici un'area di valori inferiore solo a *ratio* e *virtus*; per costoro, però, rileva Pohlenz 1967, I, 203 e n. 4 (cf. SVF II 965-973), quando la Fortuna è identificata con la Tyche, cioè con il caso, essa non esiste, o, meglio, «solo la ristrettezza dell'umano sapere ricorre a questo nome quando non sa individuare la causa»; cf. anche Laudizi 2003, 120 con approfonditi riferimenti sul tema in generale.

<sup>466</sup> Per la *iunctura*, piuttosto comune *mala fortuna* cf. Sen. *contr.* 7, 6, 15; Sen. *clem.* 1, 5, 3; 3, 4; *tranq.* 16, 3: *tu mala fortuna visus diis*; *epp.* 13, 11: *habet etiam mala fortuna levitatem*; 71, 8; 92, 24; 94, 57; *prov.* 2, 9 è il solo luogo senecano in cui l'epiteto viene posposto per cui cf. Laudizi 2003, 121; Lanzarone 2008, 176; Traina 1997, 91 ss.

<sup>467</sup> L'epiteto sottolinea l'ambivalenza del concetto e quindi allude anche al tema dell'instabilità della fortuna, comune nelle scuole di retorica, cf. Vottero 1990, 381, n. 28

<sup>468</sup> Cf. lo stoico Attalo in *ep.* 67, 15; per la lotta contro la fortuna Seneca utilizza frequentemente la metafora militare, per cui cf. l'esauriente sintesi di Laudizi 2003, 52.

<sup>469</sup> Cf. Lanzarone 2008, 175.

*fortuna* e la considera un'opportunità per mostrare le proprie qualità morali e riportare la vittoria (cf. la figura paradigmatica di Catone, *certius exemplar sapientis viri*, in *prov.* 2, 9; *tranq.* 16, 1; *const.* 2, 2; cf. Laudizi 2003, 118), l'uomo comune, lo *stultus* paventa (*horret*) la *mala fortuna* preoccupato per le proprie sostanze: l'utilizzo del verbo *horreo* (*ThLL* s.v. *horreo* 2980, 45; *OLD* s.v., 804, 4c: «to be affected with dread»; per la iunctura, frequente in Seneca, con *mortem, deos, ignota*, cf. *epp.* 75, 17; 78, 25; 82, 15; 92, 9; 95, 68) costruito con l'accusativo dei *verba affectuum*, in *iunctura* con *fortuna* è attestato solo in Livio 28, 18, 11 (*nonne favor plus valuisset quam ratio? aetatis maxime paenitebat; quidam fortunam etiam domus horrebant nomenque ex funestis duabus familiis in eas provincias ubi inter sepulcra patris patrique res gerendae essent proficiscentis*) in riferimento alla preoccupazione che paventavano i *comitia* per la giovane età e il comando conferito a Scipione Africano. Per quanto riguarda il nostro passaggio è utile inoltre sottolineare come Seneca, se da un lato ritiene che sul *sapiens* la fortuna non abbia alcun potere e non influisca minimamente sulla sua sfera materiale né etico-spirituale (cf. *epp.* 36, 5; 98, 2), d'altro lato rimarca «l'idea che le ricchezze, come pure gli altri beni di fortuna, si risolvano in un pericolo e un peso per i loro possessori, esponendoli a minacce e affanni di vario tipo», e fra questi vi sia anche «l'eventualità sempre incombente di subire un rovescio di fortuna» (Berti 2018, 465; cf. *Pol.* 9, 5; *ep.* 119, 6; *vit. beat.* 26, 2-3; *tranq.* 5, 2; *nat.* 5, 15, 3).

**ille... hic... hunc... illum:** poliptoto in chiasmo dei pronomi dimostrativi, con antimetabolè dei *cola* (Traina 1995, 31; 56; 90) ed efficace conclusione in clausola monosillabica «a tutto vantaggio dell'*ictus* finale» (Traina 1995, 95; 110). L'antimetabolè sottolinea in modo speculare l'ambito di azione del divino (*fortuna, dii*) e dell'umano (*felicitas, dii*).

**se... suae ... subducere:** andamento allitterante del passaggio con riferimenti all'interiorità suggeriti dal pronome personale e dall'aggettivo possessivo.

Il verbo *subducere* (che richiama, in una figura etimologica a distanza, il precedente *subductis superciliis*, usato però in senso assoluto e accezione propria) presenta la costruzione comune (cf. *OLD* s.v. *subduco*, 1837), con accusativo della persona (al riflessivo diretto *se*) e dativo della cosa, presenta uso metaforico. Per il valore riflessivo

del verbo, «sottrarsi» (*OLD* 1837, 6b: «to withdraw»; refl.: «to steal away, sneak off») cf. *ep.* 19, 1 (*subduc te istis occupationibus*), 65, 16 (*subducit interim se custodiae*); 78, 25 (*si subducere te coeperis*); 102, 28 (*subduc te voluptati*); in *ep.* 119, 11: *ille quem nos et populo et fortunae subduximus beatus introrsum est*, alla felicità esteriore dei ricchi (*fortuna*) si contrappone la condizione interiore del *sapiens*, che è indifferente sia ai colpi della fortuna che al giudizio della massa poiché coltiva unicamente la propria virtù. Da Seneca, dunque, viene respinta l'idea della falsa felicità, esteriore ed effimera, diffusa fra il popolo e richiamata polemicamente in *brev.* 6, 3; *vit. beat.* 14, 2; *epp.* 23, 5; 45, 9; 55, 3; 76, 31.

**felicitas**: il sostantivo indica qui uno stato di benessere e prosperità (Forcellini *s.v. felicitas*: «proprie est fecunditas ac fertilitas terrae aut plantarum», translate «generatim est εὐδαιμονία, status et conditio eius cui res omnes secundae fluunt, bona fortuna, prosperitas, beatitudo»), cioè esprime «un concetto che implica ed è affine a quello di *divitiae*» (cf. Bellincioni 1979, 220 ss. con ampia selezione di passi), una situazione a cui ci si vuole sottrarre, perché foriera di affanni e preoccupazioni; come sottolinea Bellincioni 1979, 221, «felicitas è quanto meno una condizione di cui nessuno è soddisfatto, non foss'altro perché – come la ricchezza – chi l'ha sente il bisogno di averne di più»; produce effetti negativi perché corrompe e infiacchisce gli uomini, induce ai vizi, può provocare invidia (*Marc.* 19, 6; *Pol.* 2, 2) e costituisce spesso un peso (*prov.* 3, 10: *hunc felicitate nimia laborantem*; *ep.* 74, 18: *ipsa enim se felicitas, nisi temperatur, premit*), come nel nostro passaggio. È quella condizione psicologica, ben illustrata nel *De brevitate vitae*, propria degli *occupati* che *bonis suis effocantur* (*brev.* 2, 2) dietro cui si scorge l'invito del filosofo «a cogliere la miseria che sta sotto l'apparenza» e a «penetrare nella realtà delle cose» (Gazich), in una polemica rivolta ai *felices* che ritorna più volte in quest'opera. In *brev.* 6, 3, infatti, coloro che sembrano agli altri felicissimi testimoniano sinceramente il disgusto per ogni azione della loro vita (*plures qui, cum aliis felicissimi viderentur, ipsi in se verum testimonium dixerunt perosi omnem actum annorum suorum*). In *brev.* 7, 6, fra quelli che si sentono schiacciati dal peso della loro *felicitas*, ci sono gli appartenenti alle classi agiate dediti all'attività politica (*quos magna felicitas gravat inter clientium greges*) o a quella forense (*aut [inter] causarum actiones*). La *felicitas* del *sapiens*, invece, è intesa come condizione data dal non desiderare e dal non possedere

nulla (αὐτάρκεια), condizione che affranca da ogni sofferenza (*ep.* 119, 2: *non torqueberis*).

**male habent:** l'espressione, frequente in Plauto (*As.* 844; *Men.* 569; *Ps.* 133 *Rud.* 198) e nella commedia (Ter. *Andr.* 436; 940; *Hec.* 606), è utilizzata da Celso relativamente alla salute fisica (*e. g.* 1, 5, 1; 2, 1, 15; 2, 1, 18; 2, 8, 34; 2, 10, 6); in Seneca, per il carattere colloquiale che le è proprio, è attestata solo nelle lettere, «dove presenta come oggetto invariabile gli uomini e in particolare gli stolti» (Berno 2006, 29; cf. *epp.* 56, 8; 78, 10; 95, 3; 104, 9; 118, 7; 122, 14). L'avverbio *male*, rileva Hofmann-Ricottilli 1980, 201, «si aggiunse a verbi e aggettivi esprimenti la paura, la preoccupazione, l'odio e simili moti dell'animo». L'espressione *illum (male habent) dii* è qui utilizzata con valore generico: nello Stoicismo, infatti, «il male è estraneo all'idea della divinità concepita come bene assoluto», come nota Bellincioni 1979, 292 a proposito di *ep.* 95, 51; la studiosa precisa anche che la condizione degli dei è «l'impossibilità di nuocere e subire danno», ribadendo «la bontà, la potenza, l'interessamento benefico degli dei per il mondo in generale e per gli uomini in particolare». La liberazione dalla paura degli dei, per gli Stoici, si fonda su un'argomentazione opposta a quella epicurea, cioè non sull'indifferenza della divinità nei confronti dell'uomo, bensì sulla sua natura benefica e sull'azione provvidenziale della *ratio*.

**8. Quid mihi lusoria ista componis? non est iocandi locus: ad miseros advocatus es. Opem laturum te naufragis, captis, aegris, egentibus, intentae securi subiectum praestantibus caput pollicitus es: quo diverteris? quid agis? Hic cum quo ludis timet: succurre, quidquid † laqueti respondentium poenis †. Omnes undique ad te manus tendunt, perditae vitae perituraeque auxilium aliquod implorant, in te spes opesque sunt; rogant ut ex tanta illos volutione extrahas, ut disiectis et errantibus clarum veritatis lumen ostendas.**

**8. Perché mi architetti queste sciocchezze? Non è il caso di scherzare: sei stato chiamato ad aiutare gli infelici. Hai promesso di portare aiuto ai naufraghi, ai prigionieri, ai malati, ai poveri, a chi ha il capo proteso sotto la scure già sollevata. Dove te ne vai? Che fai? L'uomo con cui stai giocando è in preda alla paura: aiutalo! † [...] †. Da ogni parte tendono tutti le mani verso di te, implorano aiuto per una vita fallita o destinata a fallire, ripongono in te ogni speranza di soccorso. Ti pregano di liberarli da un'ansia tanto grande, di mostrare loro, confusi e smarriti, la luce splendente della verità.**

Dopo aver ribadito la contrapposizione fra finalità etiche della filosofia e aspetto ludico peggiore di certi sillogismi dialettici, praticati da pseudo-filosofi (*lusoria ista; iocandi locus*: cf. §5) e studiati da Lucilio, Seneca rimarca, con metafora giuridica (*advocatus es*), la vocazione più autentica del *sapiens* che, votato ad aiutare gli infelici (*ad miseros*), li soccorre nelle diverse situazioni della vita. Le metafore utilizzate per alludere alle tipologie esistenziali (*naufragi, capti, aegri, egentis*) dell'umanità bisognosa sono connotate da una *climax* ascendente che culmina nel riferimento al supplizio capitale (*intentae securi subiectum praestantibus caput*); sono enfatizzate poi dall'immagine drammatica con cui Seneca descrive gli uomini tendere le mani in soccorso (*ad te manus tendunt*), implorare aiuto (*auxilium aliquid implorant*), riporre speranze nel *sapiens* (*in te spes opesque sunt*): il ruolo del filosofo che riporta costoro – disorientati *ex tanta volutione*, dispersi e smarriti nell'*error* – sul *rectum iter* della *virtus*, si ricollega al *topos* lucreziano del filosofo liberatore (Lucr. 5, 7-10) che culmina nel riferimento finale alla tradizionale metafora del *clarum veritatis lumen* (Lucr. 3, 1-2; I 144). La parte centrale

del paragrafo presenta un'ampia lacuna insanabile in cui Seneca sembra rimarcare i doveri del filosofo.

**quid mihi:** l'interrogativa diretta – introdotta dal pronome *quid* (per cui Hofmann-Ricottilli 1980, 191 da *quid(nam)* “perché?”) – e l'uso del dativo etico, «una delle proliferazioni del dativo di interesse (*commodi*)» in cui «la partecipazione del soggetto all'azione verbale, espressa tramite il pronome personale (*mihi, tibi, sibi*) sottolinea l'assenza di distanza e lo stretto contatto fra sé e l'interlocutore (Hofmann-Ricottilli 1980, 292 ss.)», rimarca la preoccupazione del maestro per l'interesse mostrato da Lucilio nei confronti di una certa dialettica sillogistica.

**lusoria... iocandi locus:** è ribadito il giudizio negativo sulla *nimia subtilitas*, dato in *incipit* del § 7, ritenuta un gioco inutile (Williams 2015, 136 traduce «dialectical games»): alle *pueriles ineptiae* segue l'accento ai *lusoria ista*, con sfumatura dispregiativa modulata sulla stessa metafora infantile e/o ludica. Il termine *lusorium* (cf. *ThLL s.v. lusorium*, 1868, 72 ss, b, α: «*cum contemptu de ineptiis argutiis dialecticorum*») è utilizzato nel significato di ‘giochetti dialettici’ solo in questo luogo senecano; nel successivo § 9 *lusoria* viene adoperato da Ruhkopf per integrare il testo lacunoso: *ad horum mala levanda valere lusoria ista crediderim, si prius docueris, quam partem eorum levatura sint* (concordanza a senso con *pars* e *mala* sottinteso). In generale, mentre il sostantivo *lusoria, -ae* indica la nave da diporto (Sen. *ben.* 7, 20, 3), l'aggettivo corrispondente *lusorius, -a, -um* è impiegato da Seneca in associazione con *pila* (*nat.* 4b, 11, 3), *arma* (Armisen Marchetti 1989, 79, *lusoria* sono le armi per le esercitazioni utilizzate nei giochi gladiatori: *epp.* 117, 25; 82, 24; 85, 1; 117, 25), *spectaculum* (*ep.* 80, 2), *nomen* (*ben.* 7, 20, 3, nel significato di credito inesistente o fittizio), *fulmen* (*nat.* 2, 44, 1). *Quaestio lusoria* è in Plinio il Vecchio (7, 180) – che utilizza l'accezione dialettica conferita da Seneca al termine – il giochetto sillogistico posto da Stilpone a Diodoro Crono (*valens dialecticus*, come ricorda Cic. *fat.* 12) che, incapace di risolverlo, si dà la morte; dell'episodio tratta anche Diogene Laerzio (2, 111) che riferisce come Diodoro λόγους τινὰς διαλεκτικούς ἠρωτήθη πρὸς Στίλπωνος e, non avendoli risolti, ἀθυμῖα τὸν βίον κατέστρεψε.

Il plurale sociativo del precedente paragrafo (*subduximus... demisimus... docemus*) viene sostituito qui dalla II persona singolare (*componis*): se prima Seneca si è associato all'allievo e ha mostrato di dividerne la passione filosofica, ora ritorna nel ruolo di maestro che ammonisce Lucilio per i suoi eccessivi interessi dialettici; pur incalzandolo con una serie di domande (*quo? ... quid? ...*), che conferiscono alla lettera la vivacità del parlato (Quint. *inst.* 9, 2, 27) e si collocano in funzione parenetica e psicagogica (Ricottilli 2014, 498), Seneca mantiene un rapporto di viva affettività e un forte coinvolgimento emotivo (di cui *mihi* è la spia) nei confronti dell'allievo.

È da sottolineare che, se da un lato la dialettica sillogistica ha per il nostro filosofo una connotazione puerile (§ 7) e ludica (§8, per cui cf. anche *ben.* 5, 12, 2: *quid enim boni est nodos operose solve, quos ipse, ut solves, feceris? Sed quemadmodum quaedam in oblectamentum ac iocum sic inligantur, ut eorum solutio inperito difficilis sit, quae illi, qui ea plicuit, sine ullo negotio it, quia commissuras eorum et moras novit, nihilo minus illa habent aliquam voluptatem*), dall'altro costituisce una distrazione per l'animo, come è ben illustrato nel famoso paragone con lo scultore di *ep.* 58, 25 (*sed quemadmodum caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocatur, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere*) e uno stimolo all'intelligenza e alla vigilanza interiore (*ben.* 5, 12, 2: *temptant enim acumen animorum et intentionem excitant [...] haec quae videntur callida et insidiosa, securitatem ac segnitiam ingeniis auferunt*).

**componis**: il verbo *compono* (*ThLL s.v. compono*, 2123, 85 ss.; 2124, 47; *OLD s.v.* 379, 8: «to compose, write a book, speech, letter») da cui il sostantivo *compositio*, indica qui l'attività di Lucilio che, dedicandosi alla *nimia subtilitas*, cioè ai *lusoria*, invece che alla vera filosofia, provoca la reazione indignata di Seneca; il verbo costituisce da un lato un termine tecnico della filosofia senecana (Bourgery 1922, 298 s.; Bellincioni 1979, 151 parla di “voce tecnica della filosofia senecana” nel senso di “costruire, consolidare, formare”)<sup>470</sup> usato «soprattutto in riferimento alla *mens* e all'*animus* che attraverso il *profectus* e la *virtus* ‘si consolidano’ e ‘si formano’ in una perfetta condizione di serenità interiore» (Laudizi 2003, 120), dall'altro rientra nell'ambito semantico della

---

<sup>470</sup> Cf. Scarpat 1975, 48 e 74.

composizione, sia scritta che orale, e specificamente della retorica (Berti 2018, 322)<sup>471</sup>, in quanto designa l'atto di produrre il testo ponendo insieme (cum+pono) le singole parole. In *ep.* 48, 8 *compono* fa riferimento alla costruzione di sillogismi dialettici da parte di Lucilio che, appassionatosi alla disciplina, spreca il proprio tempo in *supervacua*. 247). Berti 2018, 322, sottolinea come il verbo *compono* sia caratterizzato da ambiguità semantica in Seneca: parlando del filosofo Fabiano in *ep.* 100, 2 (*mores ille, non verba composuit et animis scripsit ista, non auribus*) egli sfrutta l'opposizione topica *verba/res* e usa la iunctura *verba componere* a (cf. anche *ben.* 4, 28, 4; *vit. beat.* 17, 4) in riferimento alla *compositio* retorica in senso tecnico (cf. Cic. *de orat.* 3, 171; *Brut.* 68; *orat.* 147; 164; *ThL* III 2127, 39 sgg.); nella *iunctura mores componere* il verbo assume invece «un significato etico, facendo riferimento all'azione formativa e di controllo dei comportamenti umani, costituente uno degli scopi precipui dell'educazione filosofica», di cui parlavamo (cf. Bellincioni 1978, 140 s.). È anche interessante rilevare come Scarpat 1975, 161 s. individui nel termine *compositio* un elemento del gergo medico riferito alla funzione terapeutica della filosofia, medicina dell'anima: a questo proposito l'allusione polemica contro i dialettici di *ep.* 48, 8 potrebbe anche alludere al fatto che, invece di *salutares admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones* ('ricette mediche'), i dialettici compongano *supervacua*, in contrapposizione alle *compositiones* dei veri filosofi, capaci di formulare 'ricette' in grado di guarire l'anima.

**non est iocandi locus:** Seneca ripropone la metafora ludica applicata alla dialettica; per *non est locus* + genitivo del gerundio cf. *ThLl* s.v. *locus*, 1596, 34 ss., II A, «*opportunum tempus*» (cf. anche Sen. *ben.* 5, 9, 4; *Marc.* 23, 4; *ep.* 79, 8). L'espressione è ciceroniana e ricorre in due contesti in cui l'Arpinate stigmatizza *ioci* in contrapposizione con la drammaticità del momento (*div.* 2, 25: *sed in rebus tam severis non est iocandi locus*; *Att.* 5, 5,1: *nec iocandi locus est, ita ne multa sollicitant*). Il verbo *iocor*, un deponente in cui l'azione indicata, come nota Nuti 1998, 71, è nettamente caratterizzata da una particolare partecipazione emotiva del soggetto (cf. *iocus*, che già in Plauto indica «un divertimento appartenente all'ambito orale», per cui cf. Nuti 1998, 49; 54-55; 70), si colloca in

---

<sup>471</sup> In senso tecnico-retorico generale la *compositio* (σύνθεσις) è un «fenomeno dell'*ornatus* e consiste nel formare sintatticamente e foneticamente gruppi di parole, frasi e successioni di frasi» (Lausberg 1969, per produrre «un'accorta disposizione delle parole nel periodo allo scopo di ottenere la cadenza ritmica» (Berti 2018, 151 s.).

contiguità semantica con *lusus*: presenta però estensione più ristretta, avendo come fine il *risus* e come ambito di azione l'arguzia verbale.

**ad miseris advocatus es:** l'espressione, tratta dal vocabolario giuridico (cf. Steyns, 1907, 96, *brev.* 7, 7; *ben.* 4, 18 3; *ep.* 22, 5), è di sapore declamatorio e presenta grande vigore parenetico nell'infondere al giovane Lucilio (e a tutti i προκόπτοντες) forza e determinazione nello svolgimento dell'*humanum officium*, cioè l'aiuto ai propri simili, secondo un'«etica della solidarietà» fra gli uomini (Bellincioni 1979, 297) declinata in diverse sfumature in *ep.* 48, 8.

*Advocatus* è in età repubblicana il personaggio influente, convocato come garante ad affiancare e tutelare con la sua presenza un soggetto di fronte al giudice (cf. Hor. *serm.* 1, 9); il verbo *advocare* (+ *ad*), in età imperiale, vale più specificamente per 'chiamare qualcuno' come avvocato difensore (*ThLL s.v. advoco*, 893 ss.); nelle epistole senecane si rinvencono entrambi i valori (cf. *e.g. epp.* 8, 6; 17, 2; 109, 14).

Seneca contrappone dunque la funzione morale e pratica della filosofia alle finalità della logica sillogistica che, comunque, non va totalmente ripudiata ma indirizzata eticamente, come sottolinea Seal 2015, 214<sup>472</sup>.

**miseris:** *miseri* sono gli infelici per propria colpa (*ep.* 70, 15; *vitio suo miser, ira* 3, 15, 3), a causa dell'*animus aeger*, individui di cui, subito dopo, Seneca presenta una varia casistica espressa in forma metaforica (*naufragi, capti, aegri, egentes...*). *Miser* è l'uomo di *ben.* 7, 10, 5 che, «assoggettato al lusso e all'avarizia, (...) nella prospettiva dell'inversione paradossale secondo cui 'soltanto il *sapiens* è ricco', è definito *pauper*» (Del Giovane 2015, 145 ss., con note); la prospettiva è la medesima che appare nel *Simposio* senofonteo (Xen. *symp.* 4, 34) in bocca ad Antistene cinico: ὄρω γὰρ πολλοὺς μὲν ἰδιώτας, οἱ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγούνται ὥστε πάντα μὲν

---

<sup>472</sup> «In Seneca's prose works, we can see him grappling with this complex and contested Socratic inheritance and forging from it his own position on the vexed question of whether and how theoretical inquiry can and should be integrated with practice. On the topic of logic, for example, Seneca walks a fine line: to give logical questions an independent importance, separate from the ability of logic to clarify for us the nature of the world order to which we must adapt ourselves, would be to retreat from the Socratic thesis that philosophy's urgent task is to guide action. On the other hand, to overemphasize this urgency is to risk collapsing into a Cynic-Aristonic repudiation of logic and thus of the equally Socratic idea that we need firm intellectual foundations for action. Seneca's tone when he explicitly mentions logic is often hostile, *e.g., epp.* 45, 13; 48, 6–8; 49, 5, but his objection is to indulgence in logical puzzles for their own sake, not to the use of logic in pursuing questions dictated by philosophy's practical agenda, *ep.* 89, 18».

πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ᾧ πλείω κτήσονται (pur avendo moltissime ricchezze, ritengono di essere così poveri da sottoporsi a ogni fatica e a ogni pericolo per guadagnare di più).

In *prov.* 4, 6, vengono definiti *miseri* quanti sono snervati da un eccesso di prosperità (*illos merito quis dixerit miseros qui nimia felicitate torpescunt*), mentre in *prov.* 6, 4 si contrappone l'apparente felicità e successo esteriore alla miseria interiore. Secondo Scarpat 1975, 146, *miser* è colui che merita pietà (cf. *epp.* 7, 5 e 29, 12). Frequente è l'apostrofe o *miserum* nelle *Controversiae* senecane (9, 2, 1; 10, 4, 6) e nelle orazioni ciceroniane, anche come elemento stilistico di rovesciamento del *makarismos*.

**opem laturum te... pollicitus es:** Seneca illustra il compito del *sapiens* in un periodo strutturato con inversioni ed inarcature sintattiche, caratterizzato dall'anticipazione della subordinata infinitiva, chiuso dalla reggente e costruito con un accumulo di sostantivi in omoteleuto (*naufragis, captis, aegris*) riferiti alle diverse situazioni di difficoltà per gli uomini. *Opem ferre* è *iunctura* ricorrente in Seneca, riferita al ruolo del filosofo di aiutare i bisognosi (cf. *ot.* 1, 4; *ben.* 3, 18, 1; 6, 27, 1; 31, 9; *epp.* 9, 8; 104, 17; 117, 30), e, come *opem dare* e *adiuvare*, costituisce una *variatio* del più comune *prodesse*, parola chiave dell'etica stoica (cf. *infra* § 9; *SVF* III 342; Dionigi 1983, 210 s.).

Per *polliceor* con infinito futuro, Hofmann-Szantyr II 2, 2, 357 s. La *promissa* del *sapiens* viene esemplificata con un elenco di categorie di *miseri* – connotati metaforicamente come naufraghi, prigionieri, malati, bisognosi, condannati a morte, soggetti cioè travagliati da malessere fisico ed interiore – a cui Seneca riferisce l'impegno assunto dal saggio stoico dotato di *consilium* (cf. *ot.* 1, 4 *Certe Stoici vestri dicunt: usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adiuvere singulos, opem ferre etiam inimicis, eniti manu*): aiutare gli uomini sofferenti e guidarli al superamento delle passioni tramite una *parenesis* nata dalla luce della verità (*clarum lumen veritatis*) e connotata da chiarezza e semplicità comunicativa (*aperta et simplicia*), lontana dai cavillosi giochi verbali sillogistici, diventa il centro dell'«etica della solidarietà umana», come avevamo sottolineato sopra. A questo proposito Bellincioni 1979, 297 rileva come in *ep.* 95, 51 la formula *humanum officium* costituisca «un fondamento ontologico, che ne estende la validità illimitatamente al genere umano e impegna ad una dedizione convinta».

Segue l'elenco (generico)<sup>473</sup> delle sventure umane, enfatizzato da una *climax* ascendente che raggiunge l'*acme* proprio con il grado supremo del supplizio, cioè la condanna a morte.

**naufragis**: la metafora della vita come navigazione, di cui vi è ampia attestazione sia nella letteratura greca (e nella diatriba, cf. Oltramare 1926, 276), che nella letteratura latina (cf. Armisen Marchetti 1989, 140 ss.; e. g. Plaut. *Cist.* 14; *Mil.* 747; *Bacch.* 797; Lucr. 3, 1052; Cic. *Tusc.* 4, 42; *Cato* 68, 3 e 13; Hor. *carm.* 1, 34, 1-4; 2, 6, 7; *ep.* 1, 1, 15; Ov. *met.* 9, 589-594; *trist.* 2, 99-102, e soprattutto Lucrezio, 2, 1 ss; 3, 1052 ss.: cf. Blumberg 1985) – e di cui Seneca fa largo uso (cf. *brev.* 2, 2; 5, 1; 7, 10; 16, 3; 18,1), – è spesso connessa con esperienze negative (cf. Armisen Marchetti 1989, 227 s.) per il *proficiens* che, pur restando vittima di un «evento dannoso sul piano morale» (Allegrì 1999, 89; Garbarino 1998), si rimette in viaggio dirigendo di nuovo il suo corso verso la *sapientia*. La lettera 87 (Allegrì 2004, 19 ss.) si apre proprio con l'immagine del naufragio (*naufragium antequam navem ascenderem feci*) – declinata secondo il gusto stoico per il paradosso – immagine che, da evento autobiografico, assume i tratti topici del naufragio filosofico, diventando *exemplum* morale; il tema del naufragio sarà ripreso anche nella successiva *ep.* 88, 7, in cui Seneca sviluppa il paragone fra vita morale turbata dalle passioni ed *errores* di Ulisse (*tempestates nos animi cotidie iactant et nequitia in omnia Ulixis mala impellit*; cf. in generale Garbarino 1997, 147 ss.; Allegrì 2004, 43; 106; Allegrì 1999, 85-93; Armisen-Marchetti 1989, 153 ss.; Allegrì 1981, 9-35). Nella lettera 95, 51 Seneca illustra altresì *quomodo hominibus sit utendum*, ribadendo che il compito del *sapiens* è *naufrago manum porrigere, erranti viam monstrare, cum esuriante panem suum dividere*. In *clem.* 2, 6, 2 fra le mansioni assegnate al *sapiens* – soccorrere chi piange, fornire ricovero all'esiliato – c'è anche l'aiuto al naufrago e l'elemosina al bisognoso, con accostamento di situazioni e termini affini a quelli presenti nel nostro passo (*succurret alienis lacrimis, non accedet; dabit manum naufrago, exsuli hospitium, egenti stipem*). Il soccorso al naufrago e quello all'indigente sono correlati anche in *ben.* 7, 25, 2 s. in cui due citazioni virgiliane, con riferimento al *naufragium* e alla *egestas* (*Aen.* 4, 373-374: *eiectum litore, egentem/ excepi et regni demens in parte locavi*; 317-318: *si bene quid de te merui fuit aut tibi quicquam/ dulce meum*), vengono utilizzate per

---

<sup>473</sup> Per un quadro sintetico del tema in Seneca cf. Allegrì 2016, 482 s.

connotare il rapporto benefattore-beneficario (cf. anche *ben.* 1, 9, 3; *nat.* 6, 32, 7; Borgo 1998, 124). Per il tema cf. anche *ep.* 74, 4, dove i termini *egestas*, *naufragium*, *procella*, *fulmen* sono interpretati in chiave metaforica.

È da segnalare, infine, il fatto che, nel § 8 della nostra lettera, il riferimento alla metafora marina sia presente, oltre che nell'esplicita menzione dei naufraghi – a cui si allude come a uomini disorientati e confusi nell'*iter* verso la *sapientia* –, nell'uso del termine *volutatio*, applicato al mare, mosso e tempestoso (cf. *epp.* 4, 7; 14, 7-8; 22, 8) e, per traslato, alle vicende umane e politiche (*epp.* 71, 1: *res nostrae volvuntur*; 74, 4: *naufragi similiave naufragis*; 85, 37: *tempestates vitae*; 99, 9: *in tanta volutione rerum humanarum*; 104, 22: *unus es huius vitae fluctuantis et turbidae portus*; 108, 37; *nat.* 5, 18, 16); infine, il filosofo viene assimilato al faro che guida il naufrago, disperso nella tempesta, verso il *clarum lumen veritatis* (cf. *ben.* 4, 11, 3: *ignoto naufrago navem, qua revehatur et damus et struimus*).

**captis:** il participio sostantivato è utilizzato da Seneca per i prigionieri (*ThLL s.v. capio*, 335, 15 «hinc part. quasi pro ad. subst. captus, -i»; 335, 17, cf. *Troad.* 333, 350, 475; *clem.* 2, 4, 1) e, per metafora, agli uomini prigionieri dei vizi e delle passioni, secondo quel procedimento di sovrapposizione semantica per cui le sventure della vita alludono alle sventure morali (cf. *ep.* 87, 28: *aliquis dum navigat studii causa naufragium fecit, aliquis captus est*); anche in Sen. *contr.* 1, 1, 13, appare la giustapposizione *aeger, vincitus, captus*.

**aegrus:** (*ThLL s.v. aeger*, 939, 77; cf. Borgo 1998, 20 ss.) termine di ambito medico e di uso frequentissimo in Seneca (113 occorrenze) che, oltre all'*aegritudo* fisica, lo riferisce ai sostantivi *mens*, *animus*, *pectus*, con uno slittamento semantico dall'ambito fisico al linguaggio dell'interiorità (Viansino 1990, I, 479, n. 17, 2; Williams 2008, 197: «*aeger*: not just physically weakened by a delicate lifestyle but sick in mind, a frequent emphasis in Seneca e.g. *ep.* 2, 1; 15, 1 *sine hoc aeger est animus*, *ep.* 74, 34: *aegros...animos*»).

La cura delle malattie dell'anima (considerate un giudizio errato della *ratio*, Torre 2018, 89) non spetta al medico ma al filosofo che diventa così un vero e proprio medico dell'anima: oltre all'affezione provocata da vizi, passioni e corruzione, cioè dalla *stultitia, morbus animi* (cf. la *iunctura animus aeger* o *aeger animo* in Seneca: *ben.* 7, 16, 6 et

*aeger est animo: adiuvetur, feretur, stultitia morbus est animi; ira 3, 15, 3: si aeger animus est suo vitio miser est, huius miserias finire se cum licet; epp. 2, 1; 15, 1; 17, 2; 74, 34; 94, 13*), il termine *aeger* può connotare altresì lo stato psicologico degli *otiosi* dato dal *taedium vitae* (*ira 3, 15, 39*) o dalla naturale inclinazione alla malattia morale. Il ruolo, quindi, della filosofia è terapeutico.

Scarpata 1975, 47, rileva come, nella *iunctura animus aeger*, sia presente una reminiscenza enniana (fr. 392 Vah.).

**egentibus:** vd. *supra* § 7, *paupertas*. L'*egestas* – detta da Virgilio *turpis* (*Aen.* 6, 276), *urgens* (*Georg.* 1, 146), da Valerio Flacco *crudelis*, da Giovenale *dira* – è la mancanza assoluta del necessario, al contrario della *paupertas*; *egentes* sono i bisognosi *stricto sensu* di *vit. beat.* 25, 1; *clem.* 2, 6, 2; *ben.* 2, 15, 1. In *ben.* 7, 25, 2, dove vengono riportate per due volte con *variatio* le parole di Didone ad Enea (*eiectum litore egentem excepisti*, cf. *Aen.* 4, 373 s.), il participio sostantivato è utilizzato in senso concreto, mentre nel nostro passaggio si caratterizza anche per una forte connotazione etica.

**intentae securi:** la *iunctura intentae securi*, che costituisce l'*acme* della *climax* (Laudizi 2011, 301), è un *hapax* senecano; per *intentae* (*OLD s.v. intendo*, 937, 7 a «to point», 'direct in hostile manner'»), con il prefisso *in-* di ostilità, cf. *Med.* 532; 916 s. (*quo te igitur, ira, mittis aut quae perfido /intendis hosti tela?*) e Verg. *Aen.* 9, 590 (*tum primum bello celerem intendisse sagittam dicitur... Ascanius*).

**subiectum praestantibus caput:** *praestare caput* (cf. *ThlL s.v. caput*, 399, 6) è un nesso attestato nell'epica di età argentea (cf. Luc. 5, 768: *iubes tantaeque ruinae/absentem praestare caput?*; 7, 674: *praestandum est ubicumque caput*; Stat. *Theb.* 1, 651 s.: *solum/obiecisse caput fatis praestabat*) e costituisce un altro *hapax* senecano finalizzato a conferire una nota patetizzante al passaggio; nell'epistola 82, 12, il filosofo preferisce la *iunctura praebere cervicem*, invece che *praestare caput*, descrivendo la morte di Bruto – *antiexemplum* del nobile suicidio catoniano – che cerca poco nobilmente di differire il momento supremo.

**quo diverteris? quid agis?:** interrogative dirette rivolte a Lucilio, in allitterazione e poliptoto, finalizzate al richiamo dell'interlocutore al suo *officium* mediante il coinvolgimento dell'allievo in un dialogo *in absentia*, mimetico del reale colloquio (Ricottilli 2014).

*Diverto/divertor* non è soltanto 'deviare' (*de-vertō*), 'distogliersi' o anche 'prendersi un di-versivo' (usato in Plauto con questo valore, per cui cf. Scarpāt 1975, 53), ma anche 'prendere un'altra strada', con un'allusione alla διαστροφή, originata, secondo gli Stoici, dal pervertimento di una condizione naturale buona (cf. Grilli 1963, 87-101)), causata dalla «seduzione esercitata dalle cose stesse» (Bellincioni 1978, 23 s., n. 24): ad essa Seneca fa riferimento con l'immagine della fortuna, «la nemica che ci trae in inganno», in cui è simboleggiata «la forza che assumono su di noi le cose se ad esse ci leghiamo con i nostri affetti» (cf. anche *DELL s.v.*, 726: «se tourner en sense opposé»).

Le domande all'interlocutore in II persona singolare servono a mettere in guardia Lucilio dall'allontanarsi dai doveri morali nei confronti dell'umanità per dedicarsi ai *supervacua* che costituiscono una διαστροφή dall'ordine razionale e naturale.

Per il valore mediale del verbo *divertor*, cf. Scarpāt 1975, 53, n. 2, 4 e *brev.* 8, 5 (*nusquam devertetur*, non farà mai deviazioni).

**quid agis?:** interrogativa diretta di registro linguistico colloquiale e di sapore diatribico, attestata sette volte in Seneca (una dubbia per cui si rinvia a Dionigi 1983, 137) in passaggi caratterizzati da forte volontà di coinvolgere emotivamente l'interlocutore<sup>474</sup>.

**ludis timet:** gioco di verbi, in antitesi e appartenenti a campi semantici opposti, sottolineato dall'isosillabismo e dalla contrapposizione fra II e III persona singolare; la drammaticità della situazione colta da Seneca dipende dal fatto che la condizione di *timor* (a partire dal *timor mortis*), comune agli uomini, può trasformarsi in patologia psicologica vera e propria (Borgo 1998, 172 ss., *s.v. timor*).

---

<sup>474</sup> Cf. *ot.* 1, 4, dove Seneca anticipa l'obiezione di Lucilio: *quid agis, Seneca? deseris partes?* in *ben.* 7, 10, 1: *quid agis, avaritia?* Seneca si rivolge direttamente alla personificazione dell'*avaritia*.

**succurre:** *succurrere* p; l'uso dell'imperativo di *succurro* (verbo con 36 occorrenze in Seneca) conferisce una connotazione patetica al testo (cf. *tranq.* 1, 17; *Herc. fur.* 1166; 1269; *Phoen.* 327).

**succurre quicquid † laqueti respondentium poenis †:** il testo tradito non sembra offrire un senso adeguato, nonostante il tentativo di Fickert di conservarlo ("Succurre in poenis i.e. cruciatibus, malis, quicquid laqueati respondent i.e. etsi minus respondent operae tuae (etsi difficilium curantur) malis implicati: facile enim videtur ex sequentibus poenis suppleri ad laqueati"). Reynolds lo pone tra croci, ed altri editori (come Haase: quicquid laque\*\*\* ti respondentium poenis), ipotizzano una lacuna. Numerosi i tentativi di correzione, che suggeriscono per lo più la presenza di un riferimento all'immagine del laccio, della trappola: si veda ad es. Gummere, che, pur seguendo il testo di Hense (†*quidquid laque ti res pendentium poenis*†), traduce « Help him, and take the noose from about his neck» (stessa scelta in Rocafull 1951, 248 s., che traduce «Ayúdale y desata el lazo en que se va a ahorcar»), ed inoltre i tentativi di restituzione di Buecheler (*quidquid laqueist timore pendentium rumpens*, sulla base di *tranq.* 10,1 *At in aliquod genus uitae difficile incidisti et tibi ignoranti uel publica fortuna uel priuata laqueum inepigit quem nec soluere possis nec rumpere*), di Madvig (*Adversaria Critica*, II, p. 478 *succurre, quicquid lacessiuit* [o in alternativa *fauit uenti*], *respondentium poenis*), di Beltrami (*succurre, quicquid [= utut] laqueat* [scil. *eos*] *timor, pendentium* [scil. *animo*] *poenis*), accolto da Cardò (Barcellona 1928, p. 111: «Aqueix amb qui jugues viu amb temor: socorre'l, per més que la temor el lligui amb les angoixes de la indecisiò»). Con diversa struttura sintattica, Ruhkoppf 1800, 206 propone: *Succurre! quid, quod laqueati despondent: in poenis omnes undique ad te manus tendunt*, e già prima Lipsius 1615, in nota ricostruisce così il passo: *Hic cum quo ludis, timet. Succurre. Quidquid illaqueatorum pendet in poenis, omnes undique ad te manus tendunt*, e lo spiega come «ecce tu laqueos verborum iucunde nectis, at isti universi illaqueati pendent in suis quisque poenis. Hi omnes te spectant auxiliarem et liberatorem».

Queste ipotesi sono seducenti, perché richiamano le immagini dei giochi di parole degli Stoici e soprattutto alle trappole dialettiche: cf. *Tusc.* 5, 76 *Ut iam a laqueis stoicorum recedamus*; *De orat.* 1, 43; *ben.* 7, 4, 1. Secondo Armisen Marchetti 1989, 86 – che inserisce il termine in contesti diversi (i nodi delle reti nella caccia, i nodi della fortuna

(*tranq.* 10, 1), quelli della collera (*ira* 3, 16, 1), della dialettica (*ben.* 7, 4, 1) – nel nostro passo si riferirebbe ai nodi della paura (cf. Cic. *Tusc.* 5, 76, *a laqueis Stoicorum*; *fat.* 4, 7); già in Platone l'immagine della caccia era usata come metafora della ricerca dialettica nel Sofista 235a-c e nel Politico 263b; 264a.

Altri editori, invece, prendono una strada completamente diversa, come già Erasmo 1529, 120, seguito, nel testo, da Lipsius 1615, p.464 (*Succurre quisquis eloquentior es, pereuntium poenis*) e Schweighaeuser 1809 (vd. la nota critica, vol. II p. 323 (*Succurre, quidquid loquenti, respondent in poenis omnes*), seguito da Bouillet, con diversa interpunzione (separando *omnes* da *undique... tendunt*).

Per quanto l'idea di recuperare dal testo corrotto l'immagine del laccio sia coerente con il contesto, e piuttosto seducente, in conclusione appare tuttavia prudente seguire Reynolds e crociare il testo.

### **Omnes undique ad te manus tendunt...., auxilium implorant...; rogant ut...**

**extrahas, ut...ostendas:** Seneca presenta – con due periodi costruiti il primo con *tricolon* asindetico con *cola* decrescenti e il secondo con tre proposizioni, di cui due complete volitive dipendenti da *rogo* con anafora dell'*ut*, con *cola* crescenti - la «massa degli imperiti che si dibattono, e reciprocamente si isolano, nei labirinti degli *errores*» a cui si contrappongono i *periti*, come dice Mazzoli, che lavorano tramite «un'assidua terapeutica quotidiana, rivolta a sé prima ancora che agli altri» (Mazzoli 2016, 123 s.; cf. *ep.* 8, 3; 50, 1; 75, 18).

**tendere manus** con *ad* + acc. (Hofmann-Szantyr II 2, 2, 100); *iunctura* ricorrente nelle tragedie e riferita all'atteggiamento dei supplici, con forte effetto patetizzante: *Oet.* 1316; *Herc. fur.* 1187: *supplices tendo manus*.

**perditae vitae perituraeque:** figura etimologica allitterante (Traina 1995, 83 ss.), resa con i participi perfetto e futuro dei verbi *perdo* e *pereo*, fra i quali è posto il termine comune *vitae* per la legge di Hammelrath. Come nota Berno 2018, 116, *const.* 5, 5, «il gioco tra *perdo* e *pereo* torna non di rado anche in poesia (*Thy.* 203; *Marc.* 17, 1; *ben.* 1, 2, 2; 5, 8, 5; *epp.* 42, 10; 98, 10; *nat.* 6, 2, 1; 6, 32, 10) come mezzo privilegiato per veicolare un tema caro a Seneca, quello dello spreco del tempo e della vita» (cf.

Mantovanelli 2014a, 219-222); sul piano formale è già plautino (*Aul.* 721-722; *Bacch.* 489-490; 1042)

Per l'uso del participio futuro assoluto in Seneca, evitato dalla lingua classica che lo adopera in unione con *sum*, in funzione di aggettivo o sostantivo cf. Bourgery 1922, 360 s.; Traina 1995, 28 s. 79 ss.; Hofmann-Szantyr II 2, 2, 390; Traina rileva come dall'uso assoluto del participio futuro scaturisca l'efficacia di certe espressioni senecane per cui la frase diventa concentrata ed efficace con una presenza ridottissima di parole.

**implorare auxilium:** Hofmann-Szantyr II 2, 2, 273 (da *endoploro* delle XII Tavole); l'espressione, con *dativus commodi* (*ThLL s.v. imploro*, 646, 30 ss.), presenta quest'unica attestazione in Seneca (*ThLL s.v. auxilium*, 1620, 47).

**in te spes opesque sunt:** il nesso *spes opesque sunt*, con omoteleuto e clausola monosillabica (Traina 1995, 35; 110), può essere considerato un'endiadi (speranze di aiuto o, semplicemente, speranze): si rinviene, anche con piccole varianti, nella commedia (Plaut. *Amph.* 1053, *Capt.* 445; 517; *Pers.* 253; *Rud.* 1145; Ter. *Ad.* 331; *Phor.* 470), in Cicerone, Sallustio e Livio. Lipsio (*ad loc.*) considera il nesso *Sallustianum est, de Mario: spes atque opes civitatis in illo sitae* (Sall. *Iug.* 114, 4).

La *spes*, generalmente condannata dalla saggezza antica e nel pensiero stoico in quanto «'aspettazione' di un bene o di un male futuro» che mette a repentaglio l'εὐθυμία dell'individuo (Laudizi 2003, 53; Vottero 1990, 384, 40), acquista qui – al plurale e in endiadi con *opes* – accezione positiva, indicando le aspettative riposte nel *sapiens* che libera gli uomini dalle inquietudini e mostra il *clarum lumen veritatis*, secondo un noto precedente lucreziano (Lucr. 5, 1; 7, 10; cf. Laudizi 2011, 301 s.).

**rogant ut ex tanta illos volutatione extrahas... ostendas...:** le due complete volitive al congiuntivo introdotte da *ut* si riferiscono alla funzione di liberatore e guida svolta dal *sapiens* nei confronti dell'umanità.

Il pronome *illos* è utilizzato al posto di *se* (cf. Thomas 1896, 219, n. 1; Bourgery 1922, 379); Setaioli 2000, 59 ss., n. 389 e 392 rileva che, in questo caso, «le specifiche funzioni del riflessivo e del dimostrativo tendevano a confondersi, svincolandosi dalla logica esattezza con cui la lingua classica ama esprimere i rapporti». In alcuni testi, il riflessivo,

pur trovandosi nella proposizione principale, fa riferimento al soggetto della dipendente (*brev.*16, 4); il passo in questione, invece, presenta il fenomeno inverso, cioè quello «in cui è il dimostrativo a prendere il posto e svolgere le funzioni del riflessivo» (cfr. anche *ep.* 98, 10) secondo un fenomeno che «non è ignoto alla prosa classica, anche se più frequente nel latino di stampo popolareggiante».

**volutatione:** il sostantivo, che qui indica lo sconvolgimento interiore degli uomini sopraffatti da vizi e passioni (*OLD s.v.* 2103, 3: «'restlessness', 'turmoil of the mind'»), secondo Borgo 1998, 206, «di uso non eccessivamente frequente (se ne contano otto occorrenze), viene adoperato sia nell'usuale valore concreto in rapporto alla sfera scientifica», per connotare il moto delle onde (*prov.* 1, 4, uso non attestato prima di Seneca; cf. *brev.* 2, 3 per la metafora marina), l'instabilità dell'aria (*nat.* 2, 54, 3), il turbinio degli atomi di Epicuro (*ot.* 5, 6) sia «con valore metaforico e traslato, in relazione alla mutevolezza delle vicende umane» (cf. anche Viansino 1990, II, 648), all'inquietudine prodotta da un pericolo esterno (*ep.* 48, 8), fra cui la paura del futuro (*ep.* 101, 9 dove si parla dell'*inexplicabilis formido* della *sollicita mens*, della *volutatio* che nasce dalla *dubitatio venientium*: cf. Laudizi 2003, 51; Marino 2016, 766) o l'ondeggiamento dell'anima che non ha ancora compiutamente realizzato il suo scopo, cioè il conseguimento del sommo bene (*ep.* 71, 27: *antequam impleatur, incerta mentis volutatio est*); quando esso viene finalmente raggiunto, l'anima conquista una stabilità incrollabile (*inmota illi stabilitas est: inmota stabilitas versus incerta volutatio*, immagine con la suggestione platonica del carro alato in cui all'elemento razionale, rappresentato dall'auriga, si contrappone quello irrazionale, rappresentato dai due cavalli: cf. *Phaedr.* 246a-b; κλίνδεται: Plat. *rep.* 479, d3; Cic. *Tusc.* 4, 10). In *tranq.* 2, 10, invece, *volutatio* esprime la nozione di un vero e proprio malessere psicologico, conseguenza di quel *taedium vitae* che spinge la mente umana a rivoltarsi su se stessa, nell'incapacità di trovare una fonte di stabilità. Il sostantivo allude, dunque, oltre che a fenomeni naturali, anche ad una lotta dell'uomo contro enti esterni e contro se stesso, in quel difficile *iter* verso la saggezza costituito da un percorso di correzione e soprattutto di autocorrezione; in questa prospettiva, la *volutatio* è collegata da un lato all'errore e all'ignoranza (*ira* 3, 27, 3: *tota vita inter error volutabitur*; *vit. beat.* 24, 4: *inter mala volutor plurima*; *tranq.* 2, 10: *taedium, displicentia sui... nusquam residentis animi volutatio*; *ep.* 79, 12: *tenebris*

*in quibus animus volutatur*), dall'altro al malessere psicologico, di cui abbiamo accennato, declinato in varie sfumature (*nat.* 1, *praef.* 2; 5, 18, 16; *epp.* 22, 8; 79, 12: *animus noster... emissus his tenebris in quibus volutatur*; cf. Marino 2016, 468). Da rilevare che anche nella lettera 99, 9, l'epistola consolatoria contenente a sua volta la *consolatio* a Marullo (cf. Torre 2018), Seneca fa riferimento alle diverse passioni che turbano la vita umana con la *iunctura tanta volutatio* (*in tanta volutatione rerum humanarum nihil cuiquam nisi mors certum est*)<sup>475</sup>. Il verbo è impiegato da Lucano, 1, 412, per indicare una delle possibili spiegazioni delle maree. Nel nostro passaggio al termine *volutatio* si oppone il *clarum veritatis lumen* che, come un faro nella tempesta, guida gli uomini naufraghi nell'*iter* salvifico verso la *sapientia*.

**extrahas:** *ThLL* s.v. *extraho*, 2064, 66 ss.: «*exsolvere periculis, poenis*»; *OLD* s.v. *extraho* 661, 4: «'to deliver from danger', 'trouble'», indica un moto faticoso, dall'interno all'esterno, un 'trascinare fuori' dai gorgi incombenti; in *ep.* 95, 37 è usato in senso morale (uscire dagli errori causati dalle false opinioni) per gli *imbecilliores* (*ceterum ut illos in bonum pronos citius educit ad summa, et hos imbecilliores adiuuabit malisque opinionibus extrahet qui illis philosophiae placita tradiderit*); nell'*ep.* 107, 11 Seneca riferisce una massima di Cleante in cui il filosofo afferma che «il destino conduce chi l'asseconda, trascina via chi recalcitra (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*)».

**disiectis et errantibus:** *disiectis* è participio sostantivato di *disicio*, «'widely separate', 'scattered', 'dispersed', 'spread out'» (*OLD* s.v. *disicio*; *disiectus*, -a, -um, 553), utilizzato con il valore metaforico di «uomini dispersi e travolti dalle passioni»: interessante è il confronto con un passaggio dell'*ep.* 74, 4 in cui Seneca, parlando delle passioni che tormentano l'umanità, ricorrendo ad un'insistente oscillazione fra disagi materiali – allusivi metaforicamente di quelli interiori (*timor mortis, exilium, inopia in divitiis, naufragium*) –, si sofferma anche sulla *procella* politica causata da *ira aut invidia* che, senza preavviso, ha colpito (*disiecit*) e travolto i migliori; la condizione di questi è affine a quella dei soldati sconfitti, descritti da Tacito (e. g. in *ann.* 1, 32, 3; 3, 2, 3; 4, 46, 2) che

---

<sup>475</sup> Per le passioni e le emozioni nello Stoicismo cf. Graver 2007, 191-211; 2017, 281-296.

vagano, smarriti e disordinati. Nelle *Naturales Quaestiones* il termine si applica anche a fenomeni naturali (*nat.* 2, 6, 2; 3, 27, 9; 6, 24, 6; 7, 8, 2).

**errantes:** participio sostantivato, frequente nell'opera senecana, da *erro* «vagare senza meta, deviare, uscire di strada» (Bellincioni 1979, 192), raramente usato da Seneca con valore concreto (cf. *epp.* 16, 9; 88, 7, su cui Borgo 1998, 67 s.). Il verbo indica un errore di direzione (cf. *deverteris*), uno “sbaglio” a cui si connette, per traslato, l'idea di una deviazione morale (*tranq.* 2, 2; *ep.* 94, 51); esemplificativa a questo proposito l'epistola 8, 3 (*rectum iter quod sero cognovi et lassus errando aliis monstro*), dove i tentativi sbagliati e l'*error* si contrappongono al *rectum iter* – la strada da percorrere verso la *virtus* e, quindi, verso il *summum bonum* – e alla *recta ratio*, l'ὀρθὸς λόγος degli Stoici (cf. Scarpat 1975, 173 s.; 1970, 225 ss.; *epp.* 95, 4; 23, 7). L'*error* costituisce così una metafora lessicalizzata (Armisen Marchetti 1989, 89), caratterizzata da sfaccettature diverse: uno smarrimento nel labirinto della vita (*ep.* 44, 7; cf. Bellincioni 1979, 192 s.), o uno stato di oscurità interiore (per la differenza fra *error* e *peccatum*, Borgo 1998, 67 ss.; 141; cf. anche *ep.* 94, 21, *error ... est causa peccandi*, con le parole di Aristone) a cui non possiamo sottrarci senza una guida (*ep.* 50, 3) che ci indichi dove arrivare (*ep.* 71, 3). Inoltre, come rileva ancora Bellincioni 1978, 21 ss., «l'*error* non va considerato in astratto come uno sbaglio isolato che, in quanto tale, si può correggere e cancellare (...) ma è un punto di avvio di innumerevoli altri errori (*ep.* 85, 22) e s'inserisce come anello nella infinita *series causarum* che forma il tessuto del nostro tempo, generando e moltiplicandosi all'infinito». Il ruolo del *sapiens* è fungere da guida agli *errantes* e ricondurli verso il *rectum iter* (*ep.* 94, 50: *ad haec autem tarde pervenitur; interim etiam imperfecto sed proficienti demonstranda est in rebus agendis via [...]. Imbecillioribus quidem ingeniis necessarium est aliquem praeire: 'hoc vitabis, hoc facies'*; *epp.* 52, 3; 94, 40).

**clarum lumen veritatis ostendas:** con questa metafora luminosa Seneca illustra il ruolo epifanico del *sapiens*; l'immagine sarà ripresa al successivo § 11, quando alla luce della verità si contrapporrà l'*auri fulgor* che abbaglia ed acceca, confondendo gli uomini con la sua luminosità solo apparente (cf. *Lucr.* 2, 14-16; Laudizi 2007, 53; Armisen-Marchetti 1989, 132). Nella lettera 115, 7 la filosofia sarà identificata con lo splendore del sole che

vince l'oscurità delle tenebre (*nec reicit quemquam philosophia nec eligit: omnibus lucet*) utilizzando una metafora (già pitagorica e platonica, per cui cf. Armisen Marchetti 1989, 131 n. 154; 190 s.; Citti 2014, 98) e utilizzata da Lucrezio in riferimento ad Epicuro (1, 144: *clara tuae possim praepandere lumina menti*; 5, 10-12: *quique per artem / fluctibus et tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit*; 3, 1-2: *o tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti inlustrans commoda vitae*, quest'ultima con diretta reminiscenza in *brev.* 14, 1, (*ad res pulcherrimas ex tenebris ad lucem erutas alieno labore deducimur*, per cui cf. Williams 2003, 212); la luce della conoscenza proviene anche dallo studio della natura (e quindi della luminosa *ratio* universale con cui si identifica la divinità) e si contrappone metaforicamente alle tenebre dell'ignoranza, come ricorda Seneca all'inizio delle *Naturales Quaestiones* (1, *praef.* 2): *altera docet quid in terris agendum sit, altera quid agatur in caelo; altera errores nostros discutit et lumen admouet quo discernantur ambigua uitae, altera multum supra hanc in qua uolutamur caliginem excedit, et e tenebris ereptos perducit illo unde lucet*, (cf. Bellincioni 1986, 31 ss.). La *nimia subtilitas*, invece, non mira alla luce della verità, anzi è *infesta veritati* (*ep.* 88, 4), quella verità che, come nota Berti 2018, 256, «mentre per i retori coincide con la realtà fattuale, in Seneca va intesa in senso filosofico ed etico: si tratta della verità come valore assoluto, che discende direttamente dalla ragione (*ep.* 76, 22), e il cui possesso coincide con la vita beata (*vit. beat.* 5, 2; *ep.* 92, 3) e con la virtù (cf. *ep.* 71, 16)»<sup>476</sup>.

**ostendas:** da *tendo*; il verbo, frequentemente attestato in Seneca (Solimano 1991, 123) e definisce l'atto di mettere davanti agli occhi e, quindi, mostrare chiaramente qualcosa posto vicino all'*ostendens* (a differenza di *monstro*, che indica un oggetto lontano, Solimano 1991, 140, n. 294; Del Giovane 2015, 86 ss.; Gazich 2004, 211.). L'idea di una dimostrazione chiara delle cose (cf. *ep.* 71, 27: *ostende rebus, non verbis*), fatta con un linguaggio semplice, viene ripresa nelle espressioni successive *manifestissimum faciam* (§ 9), *aperta* e *simplicia* (§12). Il verbo *ostendere*, dunque, fa riferimento qui agli occhi della mente (per l'utilizzo in senso fisico del nesso *ostendere lumen* cf. *nat. praef.* 1, 12: *ubi quaeque stella primum terris lumen ostendat*), occhi capaci di vedere il *clarum*

---

<sup>476</sup> Motto 1970, 216, s.v. *Truth*.

*veritatis lumen*, un sintagma quest'ultimo, insieme con il più essenziale *lumen veritatis*, che ricorrerà comunemente negli autori cristiani.

**9. Dic quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles <leges> posuerit, quam iucunda sit vita, quam expedita illas sequentibus, quam acerba et implicita eorum qui opinioni plus quam naturae crediderunt \*\*\* si prius docueris quam partem eorum levatura sint. Quid istorum cupiditates demit? quid temperat? Utinam tantum non prodesse! nocent. Hoc tibi cum voles manifestissimum faciam, comminui et debilitari generosam indolem in istas argutias coniectam.**

**9. Di' loro cosa la natura generò di necessario, cosa di superfluo, quali facili leggi ha posto, quanto è bella la vita, quanto è semplice per quelli che seguono queste leggi, quanto triste e complicata per quelli che hanno creduto più ai pregiudizi che alla natura: \*\*\* (io ti crederò) se prima mi avrai insegnato quale parte di questi mali i sofismi allevieranno. Quale di questi sofismi ci sottrae alle passioni? Quale le controlla? Magari si limitassero a non giovare! Nuocciono! Quando vorrai ti dimostrerò chiaramente che, se assorbita in queste sottigliezze, una nobile indole si avvilita e si debilita.**

La parte parenetica dell'epistola inizia con un imperativo (*dic*) che invita l'interlocutore a indicare a quegli *stulti, errantes, egentes, aegri*, nominati poco prima e inseriti esemplificativamente nella varia casistica dei mortali affannati nei *supervacua*, l'*iter* che conduce al *summum bonum*: Seneca costruisce il paragrafo su concetti oppositivi, in un gioco di antitesi e di riprese che ruotano attorno ad alcune *Wortbegriffe* tradizionali dello Stoicismo, come i concetti di *necessarium* e *supervacuum*, collocati in antitesi, o le *leges naturae* contrapposte all'*opinio communis*; la qualità della vita degli uomini, se regolata da questi valori, è connotata come *iucunda* ed *expedita*; è invece *acerba et implicita* per chi da tali concetti si allontana e si lascia invischiare nei *supervacua*; l'enfasi è posta sull'inutile funzione di cavillosi sofismi, le *argutiae*, non solo inadatti ad allontanare dalle *cupiditates*, ma addirittura dannosi per gli uomini poiché, se calibrati all'interno della canonica opposizione tematica *prodesse/nocere*, avvilitano e mortificano il nobile slancio delle *generosae indoles*. L'accento, qui posto da Seneca sul supremo fine etico dell'insegnamento filosofico, risente senza dubbio della lezione di Sestio, che aveva collocato al vertice della sua predicazione la *sapientia* intesa come valore morale.

Nell'ampia lacuna centrale, insanabile, doveva essere sottolineata l'assenza di funzione morale dei sofismi.

**Dic... quid... quid... quam... quam... quam... quam... qui...** : periodo articolato, paratattico, dall'andamento incalzante che riproduce il carattere del *sermo*: l'imperativo, in funzione conativo-fatica, introduce sei interrogative indirette, caratterizzate da anafora allitterante, bimembre nei primi due *cola*, posti in antitesi, seguita da un'anafora quadrimembre in cui l'ultimo *colon*, da cui dipende una relativa, si sdoppia; l'anafora di *quid* sarà ripresa poco sotto, in altre due proposizioni interrogative dirette (cf. Traina 1995, 98 ss.).

La serie di domande rivolte dal maestro all'allievo richiama modalità dialettiche dell'antica filosofia e di Socrate in particolare che, nel suo insegnamento, opponeva l'utilizzo di brevi e circoscritte domande rivolte all'interlocutore alla torrentizia ridondanza argomentativa dei sofisti.

L'allitterazione in nasale (*natura... necessarium*) rimarca la contrapposizione *necessarium / supervacuum*, presente già nella prima delle epistole dialettiche della cd. I serie. (cf. *epp.* 45, 4 e 10-12). L'utilizzo dell'imperativo di un verbo connesso con la sfera uditiva mira a richiamare l'attenzione dell'interlocutore e a coinvolgerlo in una parentesi fondata anche sull'impiego corretto del linguaggio e della parola (vd. l'insegnamento di Sozione in *ep.* 108; cf. Hofmann-Ricottilli 1980, 191 ss), introduce la parte parenetica dell'epistola; tali modalità sono presenti anche in altre epistole dialettiche e sono state sottolineate da Armisen-Marchetti 2009, 174: che rileva come, quasi ogni volta che Seneca deride o condanna le dimostrazioni dialettiche, utilizzi anche gli imperativi *doce* o *dic*, introduttori di un'interrogativa indiretta (cf. *epp.* 45, 7; 45, 9; 48, 9; 83, 18; 49, 9; 49, 10; 83, 27; 102, 21; 109, 18; 117, 21; 117, 25, 113, 27; 121, 4), e li finalizzi a indicare il compito delegato al *sapiens*.

**necessarium... supervacuum**: i due aggettivi, piuttosto comuni nell'*usus* senecano, sono spesso sostantivati, come in questo caso (cf. anche l'ultima sezione di questa lettera, § 12), e utilizzati in correlazione e opposizione polare a connotare, il primo, le cose necessarie e facili da reperire per soddisfare le esigenze naturali primarie, come la fame, la sete, il sonno, il freddo, e le attività ad esse connesse (cf. il concetto paneziano del

καθῆκον «come limite tra πράττειν e μὴ πράττειν», Grilli, 1953, 159, e il frammento bioneo 17 Kind, citato da Telete p. 7, 4 Hense con la domanda: ἀλλὰ μὴ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεῆς εἶ;); il secondo (che traduce il greco περισσά; cf. anche Scarpat 1965, 157-176), termine tipicamente senecano, ritorna nella lingua di autori successivi, soprattutto cristiani (Lact. *inst.* 2, 4, 10), perdendo l'originario valore semantico connesso con il prefisso *super-* e acquisendo un'accezione più decisamente negativa (Scarpat 1997, 317 ss.); in Seneca connota 'cose superflue', caratterizzate da implicazioni etiche deteriori in quanto prive di misura, al contrario dei *necessaria* che *metitur utilitas* (*ep.* 39, 6).

Il termine *supervacuus* sarebbe entrato in letteratura con l'età di Augusto e di Tiberio e, usato per la prima volta da Orazio e Livio (Paul. Fest. 294 Müller; Dionigi 1983, 205; per Orazio cf. Brinck 1971, II, *ad v.* 337), avrebbe sostituito l'aggettivo *supervacaneus*, presente in poesia sino a quel momento (Varrone, *apud Non.* 844, 11-13, critica infatti la sostituzione di *supervacuus* al più corretto *supervacaneus*; cf. Vitr. 8, *pr.* 2; Val. Max. 4, 3, 5; Sen. *contr.* 2, 1, 38; *suas.* 5, 8). Il riferimento originario del termine *supervacuum* è rappresentato dai bagagli inutili che non permettono al *proficiens* di camminare *expedite* (cf. *infra: quam expedita...*; per Del Giovane 2015, 257, i *supervacua* costituiscono «l'impaccio fisico di un oggetto che è di ostacolo ad un bisogno naturale e fisiologico») e che costituiscono metaforicamente degli *impedimenta* nell'*iter* verso la *sapientia*: in questo senso il termine rappresenta anche un elemento centrale della polemica senecana contro studi e arti liberali che, se indipendenti dalla morale, sono un pericolo per l'uomo, portato ad impiegare in *supervacua* tanta parte della propria vita, nonostante l'*egestas temporis*.

Nell'*ep.* 87, 1 *supervacua* sono proprio le cose superflue, le comodità inutili per il viaggio, che *si quando necessitas abstulit non sentimus ablata*; anche nella lettera 104, 16 i due aggettivi sostantivati vengono utilizzati in una metafora odeporica dove, in un periodo tipicamente senecano e in contesto fortemente anaforico, sono inseriti fra i termini chiave, abilmente bilanciati (*quid fugiendum quid petendum, quid necessarium quid supervacuum, quid iustum quid iniustum, quid honestum quid inhonestum* e infine con la contrapposizione fra i verbi *peregrinari* ed *errare*).

Nella lettera 88, 35 ss. Seneca utilizza un efficace paragone confrontando gli oggetti superflui, presenti anche nelle abitazioni, e le *supervacuae sarcinae* (cf. Diogene che getta il *calix* esclamando *quamdiu homo stultus supervacuas sarcinas habuit!* in *ep.* 90, 14, e

Hor. *serm.* 2, 2 con la morale del *parvo vivere*), alle inutili “suppellettili” letterarie e filosofiche di cui è saggio liberarsi (*supervacua ex animo tollenda sunt*) per fare spazio alla *sapientia*: emblematici di queste vane conoscenze sono sia i quattromila libri scritti dal grammatico Didimo Calcentero su argomenti assolutamente insignificanti come la patria di Omero, la madre di Enea, la prostituzione di Saffo (cf. Scarpat 1970, 173 ss.), sia una certa *nimia subtilitas* presente nelle speculazioni filosofiche di *magni viri* come Protagora, Nausifane, Parmenide, Zenone, dei Pirroniani, Megarici, Eretriaci ed Accademici (cf. *infra ep.* 45 e 49; cf. anche Cic. *or.* 3, 62 88). Anche nell’epistola 108, 14 *quidquid usum excederet* è considerato un *supervacuum* dal filosofo Attalo e ritenuto come un *pondus* gravoso per chi lo sostiene (cf. Del Giovane 2015, 189); nell’epistola 110, 11 ss., oltre che su una serie di considerazioni di carattere ciniceggiante, come la critica alle *divitiae* abbaglianti che ingannano l’uomo, Seneca si sofferma sulla facilità di trovare i *necessaria* e sulla difficoltà di reperire i *supervacua*, che sembrano quindi collocarsi, anche spazialmente, in un ambito lontano da quello naturale (cf. Garbarino 1997, 155).

Particolarmente rilevante per l’esegesi dell’epistola 48 è la presenza e l’abbinamento dei due termini sia nell’epistola 45 che 49, le altre due *Dialektikbriefe* della cd. I serie (Cancik 1967, 35 ss.): la polemica contro i *magni viri* della filosofia, che si era già profilata in *ep.* 45, 4 s. – dove l’obiettivo polemico si identificava con i dialettici che *invenissent forsitan necessaria nisi et supervacua quaesissent* –, sottolinea come la perdita di tempo prezioso costituisca il maggior danno prodotto da questi futili studi (*multum illis temporis verborum cavillatio eripuit*); la loro dubbia utilità veniva ribadita nelle considerazioni sul vero e sul falso bene sottese alla distinzione operata fra *supervacua* e *necessaria* (*ep.* 45, 10). Nell’epistola 49 Seneca, oltre a rimarcare la propria preoccupazione per l’*egestas temporis* distintiva della vita umana (*indignor aliquos ex hoc tempore quod sufficere ne ad necessaria quidem potest... in supervacua maiorem partem erogare*, §§ 4-5), colloca fra i *supervacua* anche le *ineptiae* dialettiche (§ 9; lo sottolinea Inwood 20017, 140: «he tells us often that logical subtilities are a waste of time»): a queste *ineptiae* Seneca non ha tempo da dedicare, proprio come Cicerone dice di non avere tempo per la lettura dei lirici (*negat Cicero si duplicetur sibi aetas habiturum se tempus quo legat lyricos: eodem loco pono dialecticos; tristius inepti sunt*). Dunque, se, come abbiamo visto, l’aggettivo sostantivato *supervacuum* diventa un termine guida delle *Dialektikbriefe* e viene

utilizzato in contrapposizione con *necessaria* e connesso con l'*egestas temporis* (§ 48, 12), dietro di esso è possibile rinvenire (Del Giovane 2015, 253 ss.) la lezione del maestro Sestio, che incentra la sua predicazione sulle finalità etiche del messaggio filosofico e sul raggiungimento dell'*αὐτάρκεια* tramite la liberazione dai *supervacua*: infatti, nella predicazione sestiana (a cui, però, Seneca non dovette assistere direttamente) si trova, da un lato, la critica alle *ineptiae* dialettiche e ai passatempi ossessivi degli *otiosi* – maniacalmente dediti agli studi pedanteschi, al collezionismo, ai banchetti, alla cura personale (cf. *brev.* 2, 2; 6, 3; 6, 4; 12, 1; 13, 3; 13, 8; cf. anche Scarpat 1970, 157-176) –, dall'altro, l'ideale di *nihil cupere* e *nihil sperare* per essere *suo contentus*, ideale in cui si intravede chiaramente l'influsso del moralismo diatribico; tale influsso si rinviene anche nell'*iter* tracciato in questa epistola 48 da Seneca e costituito dal rifiuto dei *supervacua* per tornare alle leggi di natura, ripetutamente richiamate (*quam faciles <leges> posuerit... plus quam natura...*; cf. Del Giovane 2015, 190, n. 623 ss.).

**faciles <leges>**: *leges* è supplemento dei recenziatori, adottato dagli editori antichi e moderni quasi concordemente (Erasmus annota *necessitates*, apparentemente in luogo di *faciles leges*), con rinvio al paragrafo 3 della medesima epistola. L'aggettivo *facilis* è adoperato non di rado nella letteratura latina a connotare elementi astratti ed incorporei, tuttavia il nesso *faciles leges* non si ritrova mai in Seneca, né pare attestato (non risulta dal *ThLL*, né da una ricerca sulla *LLT*), e non appare particolarmente perspicuo (gli astratti indicati dal *ThLL s.v. facilis*, 56-57 si riferiscono infatti per lo più ad azioni), tanto da far dubitare della correttezza dell'aggettivo (mentre *leges* o un sinonimo sembra assicurato dal contesto); fra l'altro determina un *cacemphaton* che è solitamente evitato. Ammettendo la presenza della *iunctura*, l'aggettivo *facilis* si potrebbe intendere nel senso di 'benevolo', riferito alle *leges* personificate, in opposizione a *gravis*.

**iucunda... expedita... acerba... implicita**: correlazione fra due coppie oppositive di aggettivi, positivi e negativi, riferiti, gli uni, alla vita di coloro che seguono la *lex naturae*, gli altri, a quella di coloro che dipendono dall'*opinio*.

**iucunda:** nella *iunctura iucunda... vita*, già ciceroniana<sup>477</sup>, l'aggettivo *iucundus* (cf. *DELL* s.v., 331: «plaisant, agreable»), formato con lo stesso suffisso di *fe-cundus* e collegato a *iocus* «par etymologie populaire, d'ou la graphie *iocundus*»<sup>478</sup> connota specificamente la percezione piacevole correlata con i sensi. La vita è *iucunda*, per Seneca, non solo *sollicitudinem deponendo* (*ep.* 4, 6), e quindi vivendo 'lontano dalle preoccupazioni' (*tranq.* 17, 1: *vita secura*, cioè *sine cura*), ma soprattutto comportandosi in modo eticamente inappuntabile (cf. *vit. beat.* 10, 1, in cui *iucunde vivere* = *honeste vivere*, cioè secondo *virtus: clare... ac palam testor hanc vitam, quam ego iucundam voco, non nisi adiecta virtute contingere*).

La contrapposizione fra gli aggettivi *iucundus* e *acerbus* si rinviene anche in *ep.* 78, 14, dove Seneca sottolinea come *quod acerbum fuit ferre, tulisse iucundum est: naturale est mali sui fine gaudere*<sup>479</sup>; in *ep.* 114, 25, l'aggettivo *iucunda* (*res*), connesso con *gratum*, è contrapposto ancora ad *acerbum* in un passaggio riferito alla sofferenza dei *vitiosi*, impossibilitati a perpetuare le proprie sregolatezze a causa delle *corporis angustiae* (*nec illi tam gratum est abundare iucundis quam acerbum*; cf. anche Lact. *inst.* 6, 3, 4: *vitia vero quibusdam delenimentis, naturalibus illicere animos hominum et inanium iucunditatum specie captos ad acerbas amaritudines miseriasque perducere*). La stessa contrapposizione si ritrova sia in Marziale (12, 46, 1s.: *difficilis facilis, iucundus acerbus es idem/ nec te cum possum vivere, nec sine te*), riferita al rapporto amoroso, che in Gellio (13, 2, 5: *quae dura et acerba nascuntur, post fiunt mitia et iucunda*), in ambito stilistico-

---

<sup>477</sup> In Cicerone l'aggettivo viene riferito anche all'amicizia che è *iucunda* in quanto condizione per il raggiungimento della felicità nella vita (*Lael.* 55: *tamen vita inculta et deserta ab amicis non possit esse iucunda*); in relazione a *fin.* 4, 30, dove l'Arpinate parla di *iucunde vivere* e di *vita iucunda*, Marinone (2016, 322, n. 4) rileva che «Cicerone parla non della vita beata o della *felicitas* prodotta dal sommo bene stoicamente inteso come virtù, ma della vita resa piacevole dai beni del corpo e della fortuna (infatti si parla di *iucundum* = piacevole, e non felice). Solo nella conclusione del passaggio si passa al concetto di vita beata peripateticamente intesa come la somma dei beni dell'anima, del corpo e della fortuna. Questa felicità viene diminuita ma non soppressa se mancano i beni delle due ultime categorie, e tale mancanza è tanto meno avvertita quanto più è di breve durata». Per la concezione stoica sul tema cf. ancora Marinone 2016, 266, n. 4; 268, n. 2-3.

<sup>478</sup> L'aggettivo deriva da *iuvo*: Maltby 115: Cic. *fin.* 2, 14 *iuvare ... ex eoque iucundus*; Cic. *fin.* 2, 13-14: *non dicitur laetitia nec gaudium in corpore. In eo autem voluptas omnium Latine loquentium more ponitur, cum percipitur ea quae sensum aliquem moveat iucunditas. Hanc quoque iucunditatem, si vis, transfer in animum; iuvare enim in utroque dicitur, ex eoque iucundum.*

<sup>479</sup> Nelle sofferenze passate che divengono *eupatheiai* e che contribuiscono alla *iucunditas vitae* si può rinvenire un apporto fecondo di Seneca all'idea dell'*apatheia* e delle passioni in generale nello Stoicismo: secondo Torre, 2018, 89, che seguen Graver 2007 e 2017, è una caratteristica dell'epistolario.

letterario dove viene riportato il giudizio di Pacuvio sui versi di Accio, *duriora paulum et acerbiora*.

**expedita:** l'aggettivo *expeditus*, (da *ex+pes+io*: cf. *ThLL s.v. expedio*, 1620, 55: «facilis, promptus»; 66; *OLD s.v.*, 647), il cui contrario è qui *implicita*<sup>480</sup> (per l'antonimo *impeditus* cf. Hofmann-Szantyr II 2, 1, 613), viene usato da Seneca per indicare la vita libera dagli impacci e ostacoli costituiti dai *supervacua*; il termine è correlato con la presenza di bagagli che rallentano o impediscono la marcia (cf. *OLD s.v. expeditus*, 648, 1a: «of troops, ready for action i. e. unencumbered by baggage»; 1b: «travelling light»); è riferito anche alle mani che, come nota Bellincioni 1979, 281, per muoversi devono essere libere dai vincoli che le tengono legate; *expeditus* è anche l'animo che, lontano dalle passioni ed errori che lo incatenavano, percorre il cammino per pervenire alla saggezza (*omnibus cupiditatibus solutum*: *ep.* 10, 5; cf. *ira* 1, 14, 1). In questo senso nell'epistola 17, 3 anche la *paupertas* è *expedita* e *secura* perché, al contrario delle *divitiae*, elimina quegli 'ostacoli' fisici e materiali che impediscono l'accesso alla filosofia (cf. Del Giovane 2015, 245 su *multis ad philosophandum obstitere divitiae: paupertas expedita est, secura est*; *OLD* 4; cf. un frammento di Telete, 4b Hense, p. 45, 1-2, che contesta l'assunto ἡ πενία κωλύει πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν, ὁ δὲ πλοῦτος εἰς ταῦτα χρήσιμον, formulato dalla *vox adversaria*). È da sottolineare che anche in Lattanzio *expediti* sono i poveri, in contrapposizione con i ricchi: *eo fit ut pauperes et humiles deo credant facilius, qui sunt expediti, quam divites, qui sunt impedimentis plurimis implicati*. L'uso dell'aggettivo fa intravedere la presenza di una morale austera, di matrice cinica, che Del Giovane (2015, 132 s.) segnala in numerosi altri *loci* dell'opera senecana: fra questi, oltre alla *iunctura expeditus homo* di *ben.* 7, 9, è opportuno ricordare le parole di Zenone che, dopo il naufragio in cui tutti i suoi beni andarono perduti (*iubet ... me fortuna expeditius philosophari* di *tranq.* 14, 3; cf. Setaioli 1988, 262 ss.), utilizza il comparativo dell'avverbio *expedite* per indicare una condizione di libertà dagli *impedimenta*, ossia da «bagagli... intralci sulla via della sapienza, lungo la quale il filosofo ha potuto, una volta

---

<sup>480</sup> La correlazione oppositiva presente nel nostro passo fra *expeditus* ed *implicitus* (per cui vd. *infra*), già allusa da Cicerone in *inv.* 2, 23, 69: *non ut negotialis implicite et abscondite, sed patentius et expeditius*) è ribadita dall'Arpinate in *ac. pr.* 105, *et eo quidem expedito, soluto, libero, nulla re implicato*, mediante l'impiego dei sinonimi di *expeditus*, *solutus* e *liberus*, e con la negazione dell'antonimo *implicatus*.

liberatosi da essi, procedere più agevolmente» (Garbarino 1997, 155 in relazione ad *ep.* 87, 11)<sup>481</sup>. In *ep.* 90, 13 Seneca precisa che anche nell'età contemporanea (*hoc saeculo*) il *sapiens* deve essere *quam expeditissimus*, cioè il più libero possibile da impacci, e cita ancora Diogene per sottolineare la necessità di un totale affrancamento dai *supervacua*. La scelta di vita “minimalista” travalica l'ambito più strettamente cinico in *brev.* 7, 4, dove Seneca parla di molti *maximi viri* che hanno deciso di rinunciare agli *impedimenta* materiali costituiti dalla ricchezza per dedicarsi alla vita filosofica (*maximi viri relictis omnibus impedimentis, cum divitiis officiis voluptatibus renuntiassent, hoc unum in extremam usque aetatem egerunt, ut vivere scirent*). Il tema viene ribadito ed approfondito in *nat.* 1 *praeef.* 11, in cui l'accesso dell'*animus* agli *ingentia spatia* del cielo risulta condizionato dalla ridottissima presenza di elementi corporei che consentono all'*animus* stesso, deterso da *sordidum omne*, di essere *expeditus levisque*, cioè «libero da impacci e leggero»; l'aggettivo *expeditus* descrive, quindi, anche lo «sforzo escatologico dell'anima, che corrisponde a un esercizio pratico della *virtus* e che, più precisamente, si traduce nella liberazione dai beni superflui e nell'adesione a uno stile di vita improntato a un ideale di moderazione» (*sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur: at ita si minimum secum ex corpore tulit, si sordidum omne deterisit, et expeditus levisque ac contentus modico emicuit*; cf. Del Giovane 2015, 132).

Per *expeditus* come termine tecnico riferito alla retorica cf. Berti 2018, 293.

**acerba**: collocato in opposizione a *iucunda*, l'aggettivo connota il sapore aspro della frutta non matura (*ThlL s.v.* 367, 55 ss.: «immaturus et asper»; *πικρόν*; Forcellini *s.v.* 50: «ab 'acer' addita syllaba) e per traslato passa a definire una condizione psicologica dolorosa; (Forcellini, loc. cit. II: «quoniam quae acerba sunt, sensus molestia ac dolore afficiunt, ponitur etiam generatim pro molesto, gravi, duro, aspero»; V: «ponitur denique de iis omnibus quae vehementer aegritudine afficiunt»); con questo valore è ben attestato

---

<sup>481</sup> L'uso dell'aggettivo *expeditus* o dell'avverbio *expedite*, *expeditius* richiama dunque un tema topico del repertorio cinico-diatribico, soprattutto bioneo, quello del bagaglio superfluo per cui cf. Diog. Laert. 2, 77, I su Aristippo, per cui anche Hor. *serm.* 2, 3, 99-102; Diog. Laert. 6, 6 richiama l'attenzione sulla *chreia* antistenica del giusto bagaglio di viaggio che deve poter galleggiare sull'acqua in caso di naufragio *τοιαῦτ' ἔφη δεῖν ἐφόδια ποιῆσθαι ἃ καὶ ναυαγήσαντι συγκολυμβήσει*; Del Giovane 2015, 61; 245; cf. anche l'episodio di Stilpone in *ep.* 9, 18), in *prov.* 6, 2 anche Democrito cinico getta via le ricchezze ritenute un *onus* per la *bona mens* (*Democritus divitias proiecit, onus illas bonae mentis existimans*, per cui cf. Lanzarone 2008, 380 ss.; cf. le *supervacuae sarcinae* nell'episodio di Diogene in *ep.* 90, 14).

nell'opera senecana in riferimento all'acerbo lutto per la morte prematura (ἄωρον) di una persona cara, occorrenza presente soprattutto nelle *Consolationes* e nella *Consolatio ad Marciam* in particolare (4, 2; 9, 2; 16, 4; 17, 7; 18, 8; 22, 4) dove si rinvencono le *iuncturae iuncturae acerbum funus; acerba mors; acerbum desiderium; acerbum tempus*<sup>482</sup>. In senso più generale è applicato alla vita come esperienza dolorosa: ritorna in *ep.* 24, 26 in nesso con *supervacuum* (*non acerbum vivere...sed supervacuum*) per definire il sentimento dell'esistenza come fastidio e noia (Bernardi Perini 1967, 5; 15). Da rilevare che l'aggettivo, come *amarus*, viene riferito raramente a persone (ad eccezione del *rex acerbus et sanguinarius* di *clem.* 1, 13, 1 e del *rex <non > acerbus* di *clem.* 1, 13, 4, o del *creditor* di *ben.* 7, 14, 5), ed è applicato a condizioni e stati d'animo che secondo Cicerone, *fin.* 3, 35, possono anche rendere dolorosa la vita degli ignoranti: *Nec vero perturbationes animorum, quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt, quas Graeci πάθη appellant*. La contrapposizione e l'antitesi fra *acerbus* e *iucundus*, presente nel nostro § 9 (*ThlL s.v. acerbus*, 369, 42) è riproposta in un passaggio dell'*ep.* 78 (§ 14: *deinde quod acerbum fuit ferre, tulisse iucundum est: naturale est mali sui fine gaudere*) dove Seneca si concentra con efficacia epigrammatica sulla passata esperienza di dolore che diviene felice nel ricordo presente. Opposta è la condizione prospettata in *ep.* 114, 25: *nec illi tam gratum est abundare iucundis quam acerbum*, dove l'antitesi fra i medesimi aggettivi è riferita alla penosa condizione del vizioso che non può più soddisfare i propri piaceri.

**implicita:** 'sine pace' in *marginē α*; il participio perfetto del verbo *implico* (*ThlL s.v.*, 640, 8 ss. e per la citazione 645, 10 s.; per la forma *implicatus* cf. *Sen. apoc.* 5, 3 in riferimento alla voce di Claudio *rauca et implicata*), qui riferito a *vita* e contrapposto ad *expedita*, è utilizzato da Seneca con valore di 'implexus', 'tortuosus', 'impeditus' ('avvolto', 'stretto' e, quindi, anche 'confuso', 'scompigliato') ed è correlato sia agli effetti di agenti fisici esterni, forieri di sconvolgimenti e catastrofi – come il torrente ingrossato dal maltempo di *nat.* 3, 27, 7, che «travolge città e popoli in un groviglio di uomini e di mura» (trad. Vottero: «*urbes et implicitos trahit moenibus suis populos*») –,

<sup>482</sup> P. Boyancé, *Funus acerbum, Etudes sur la religion romaine* in «Publications de l'École française de Rome», 1972, 11, 73-89; cf. anche *ep.* 122, 10; *tranq.* 11, 11, 7; per Inwood «normally this phrase [*funus acerbum*] refers to a premature death», *OLD s.v. acerbus* 4; cf. *ThlL s.v.*, 368, 47 ss.: «tristis, dolore plenum»; 70 ss.: «fortuna sorte fato morte funere».

sia alla condizione di Agamennone (*Ag.* 896) che, impigliato nella tunica fattagli indossare da Clitemnestra, come un cinghiale catturato nella rete (*vinctus temptat egressus tamen/ artatque motu vincla*) cerca di divincolarsi e *cupit fluentes undique et caecos sinus/ dissicere et hostem quaerit implicitus suum*. In *Oed.* 906 s. il riferimento è sempre ai lacci che limitano il movimento delle mani di Icaro legate alle ali (*manus/movit implicitas puer*). Dal riferimento ai fenomeni naturali e ai vincoli materiali il termine passa, per traslato, a connotare i figli incestuosi di Giocasta (*Oed.* 640), paragonati ai contorti enigmi della Sfinge (*implicitum malum/magisque monstrum Sphinge perplexum sua*, tortuosa nefandezza, mostruosità più intricata degli enigmi della sua sfinge, trad. Giardina) o a indicare le pene infernali descritte dall'ombra di Tantalo in *Thy.* 77 ss. (*quisquis avidorum feros/rictus leonum et dira Furiarum agmina/implicitus horres*: «tu che incatenato stai con orrore davanti alle gole feroci degli avidi leoni e alle schiere tremende delle Furie», trad. Giardina).

Lo slittamento semantico più significativo è rappresentato dall'allusione a nodi di matrice diversa che, con metafora venatoria, allacciano l'ignara 'preda': possono essere costituiti da passioni o veri e propri *vitia*, quali l'*ambitio* e l'*avaritia* (cf. *ep.* 22, 8 *ambitiosis rebus implicitus ... in quibus volutatur*; *ep.* 75, 11: *avaritia et ambitio nimio artius... animum implicuerunt*; cf. anche *vit. beat.* 1, 3); fra questi si collocano i complicati studi filosofici che comprendono anche le *cavillationes* dialettiche (*ep.* 109, 18: *postea docebis implicita solvere, ambigua distinguere, obscura perspicere*). A questo proposito è significativo il confronto con *brev.* 13, 9 in cui Seneca, in una digressione sugli eruditi, una delle tipologie di questi *occupati*, formula alcune considerazioni sull'utilità di tali studi utilizzando una serie di interrogative dirette con l'alternativa fra la vana cultura degli eruditi (*qui litterarum inutilium studiis detinentur*), – che, animati dalla *curiositas*, hanno l'illusione di essere su una retta via – e «la conoscenza che giova agli altri e li rende migliori, secondo la precisa terapia stoica: *minuere errores, cupiditates premere*, diminuire gli errori, estinguere le passioni rendere gli altri più forti più giusti, più generosi» (Gazich 2007, 83). L'opinione di Papirio Fabiano, riportata subito sotto, inoltre, sottolinea efficacemente (*Dubitare se interim Fabianus noster aiebat an satius esset nullis studiis admoveri quam his implicari*), con il passivo del verbo *implico*, la condizione di 'invischiamento' negli studi eruditi propria di molti dotti.

Anche in Tertulliano, *Adv. Marc.* 4, 29 (*succingere debemus lumbos id est expediti esse ab impedimentis lacinosae vitae et implicitae*) si ritrova la contrapposizione fra *expeditus* ed *implicitus*.

**opinionum plus quam naturae crediderunt:** La *iunctura credere* + dativo (*credere opinionum*, cf. *ThLL s. v. opinio*, 719, 58) si ritrova anche in *ep.* 74, 5: *huic se opinionum credere*.

Il termine *opinio* è qui utilizzato nel senso di opinione comune (*ThLL s. v.* 714, 75 ss.; cf. il giudizio della massa su Socrate *opinionum vestrae* di *vit. beat.* 26, 4), che si oppone alla verità (Forcellini s.v. 497: «δόξα, cui veritas opponitur») e alla *natura*: l'*opinio* è un *malum* (*tranq.* 15, 6: *adeo penitus hoc se malum fixit, ex aliena opinione pendere*) connesso in Seneca con il *iudicium alienum* (*ep.* 32, 5); il *sapiens* pratica invece il *sibi placere*, rientrando nell'*autarcheia* e rifuggendo la dipendenza dal giudizio popolare, che può generare fraintendimenti e dolori (cf. *Marc.* 7, 1 per l'*opinio* sul dolore nel lutto). Nel nostro passo si contrappongono *opinio* e *natura*, in un'antitesi già presente in Cicerone (*Cic. de orat.* 3, 114; *leg.* 1, 28: *neque opinione sed natura constitutum esse ius*; *leg.* 1, 45 s.: *ipsum bonum non est opinionibus sed natura*), e già delineata da Seneca in *ep.* 16, 7 s. sulla scia di una nota *sententia* di Epicuro (fr. 201 Us. = 217 Arrighetti): *'si ad naturam uiues, numquam eris pauper; si ad opinionum, numquam eris dives'*. *Exiguum natura desiderat, opinio immensum* (*ep.* 16, 7 s.; cf. Citti 2012, 62 s.; Motto-Clark 1993). *Opinio* è il giudizio personale sbagliato (*ira* 1, 11, 6) e anche avventato, cioè formulato sull'onda emotiva del momento (cf. *ep.* 13, 8: *accedimus opinionum*), che può riguardare ad esempio anche un *falsum bonum*, come in *ep.* 59, 4. Compito precipuo del filosofo è sradicare le *falsae opinionum*, che Seneca addita in *ep.* 94, 6, rendendo il termine greco οἱήσις (per cui cf. Epitteto 2, 17, 1: *τι πρῶτόν ἐστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἱήσιν*; a riguardo Pohlenz 1967 II, 118, n. 26), come rileva Bellincioni 1979, 135, n. 6. In *const.* 5, 2 il comportamento degli stolti è paragonabile a quello dei bambini che vengono suggestionati da opinioni sbagliate (per esempio sull'idea del dolore: *ad tantas ineptias perventum est ut non dolore tantum sed doloris opinione vexemur, more puerorum*); il comportamento del *sapiens*, opposto alla *communis opinio*, è paragonato invece al moto delle stelle, contrario al moto della terra, cioè, fuor di metafora, indipendente dall'*opinio* comune (*const.* 14, 4: *non it qua populus, sed ut sidera*

*contrarium mundo iter intendunt, ita hic adversus opinionem omnium vadit*). In altri contesti, invece, il termine può essere riferito proprio al giudizio del saggio (cf. *const.* 19, 4) che combatte le errate opinioni del volgo con caratteristico, aristocratico distacco.

**naturae:** il passaggio rimanda al principio stoico del *naturam sequi*, più volte ripreso da Seneca nelle lettere, anche in chiave di scelta di vita aderente alla semplicità dello stato primordiale (cf. *ep.* 90, 4: *sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur*; 90, 16: *Illi sapientes fuerunt aut certe sapientibus similes quibus expedita erat tutela corporis. Simplici cura constant necessaria: in delicias laboratur. Non desiderabis artifices: sequere naturam*, dove ritorna la terminologia del nostro passo, oltre che nel riferimento alla *natura* anche nei termini *expeditus* e *necessaria*; Romano 2005, 84; Armisen Marchetti 1998), indirizzata poi dal progresso verso «un perverso attivarsi di desideri innaturali, che segna il deteriorarsi del rapporto con se stesso e con gli altri» (Romano 2008, 57; cf. anche Armisen Marchetti 1998, 197; Citroni Marchetti 1991); questa condizione di “corruzione” morale è reversibile, nota Seneca in *ep.* 98, 14 (*Quare defecimus? quare desperamus? Quidquid fieri potuit potest, nos modo purgemus animum sequamurque naturam...*) e può essere ricondotta ad uno stato naturale ottimale: *ep.* 122, 17, *idem moribus evenit: naturam sequentium faciles sunt, soluti sunt, exigua differentia habent*; cf. Merchant 1911, 44 ss.; Smiley 1919, 58 ss.; Setaioli 1971, 117 ss; 1985, 818 ss (= 2000, 156 ss); Laudizi 2005 b, 59 ss; Von Albrecht 2008, 147 ss (= 2014, 242 ss). Utile anche il confronto con *Phaedr.* 481, con l’invito della nutrice ad Ippolito: *proinde vitae sequere naturam ducem*. Interessanti le considerazioni di Citti 2012, 69 ss. a proposito del concetto di *naturam sequi*: il riferimento contenuto nel nostro passaggio 48, 9 è alla «generica osservanza della legge di natura, stabilita dal dio creatore e ordinatore dell’universo (*ep.* 119, 5), che permette di distinguere fra beni necessari e adiafori, e dunque scegliere fra ciò che è *necessarium* e ciò che è *supervacuum*» (per cui cf. anche il contesto epicureo di *ep.* 4, 10). Rileva ancora Citti che «secondo Seneca (*v. beat.* 3, 3) per gli Stoici occorre conformarsi alla legge di natura e al suo esempio (*interim quod inter omnis Stoicos convenit, rerum naturae adsentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari*)» cioè «vivere in conformità degli eventi naturali in senso generale, il che in fondo equivale a vivere coerentemente. Il concetto ha un equivalente in Seneca secondo cui per gli Stoici occorre *rerum naturae adsentiri*,

assecondare la natura (v. *beat.* 3, 3: *Interim, quod inter omnis Stoicos convenit, rerum natura adsentior; ab illa non deerarre et ad illius legem exemplumque formari sapientia est*, che è proprio del saggio<sup>483</sup>). Seneca si richiama a quest'idea anche nelle epistole 25, 4 e 27, 9, in cui c'è una "senecanizzazione" di Epicuro (cf. Setaioli 1988, 190 s.; Scarpat 1975, 89 s.; Laudizi 2003, 212 s.; cf. anche *ep.* 16, 7 e *vit. beat.* 13, 4).

Il riferimento alla natura, dunque, è collegato alla *lex* (o *leges*) *naturae* (di cui sopra) «generata dalla ragione divina insita nella natura» cioè «quella legge non scritta che postula il pieno controllo della condotta morale sotto la guida di un principio razionale che censura le pulsioni esterne. È la legge eterna della *virtus* che non può essere né snaturata né abrogata, identica a se stessa per tutti i popoli ed in ogni tempo» (cf. Marino 2016, 1065, n. 270; *Cic. off.* 1, 120; *resp.* 3, 3).

**crediderunt \*\*\*si prius docueris quam partem eorum levatura sint**: dopo *crediderunt* c'è una lacuna nell'archetipo, lacuna di tutta la tradizione; Reynolds la segnala con \*\*\*; Hense integra, *exempli gratia, ad horum mala levanda valere lusoria ista crediderim* («as supplying the required connexion», rileva Gummere) e continua *si prius docueris quam partem eorum levatura sint*. Beltrami non segnala la lacuna e legge solo *si prius docueris quae partem malorum levatura sint*, specificando che tale *supplementum* di Hense *vix necessarium videbitur si probatur* quae partem malorum *unde satis perspicua existit sententia* Dic quid natura necessarium fecerit e che *si* sta per *si modo*; sostiene inoltre che *qua quidem enuntianti structura saepe utitur Seneca* confrontando l'enunciato con *ep.* 58, 13 *de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum meritum primum poni docuero*.

Alcuni editori ammettono delle parentesi per segnalare la congettura proposta da Hense (*exempli gratia*) che supplisce alla lacuna dei codici: *ad horum mala levanda valere lusoria ista crediderim*. Préchac accoglie la lettura testuale di Hense e mantiene quella di Beltrami *durius*.

Se, come abbiamo detto, Hense con Préchac leggono la parte del testo dopo *docueris quam partem eorum levatura sint* (*quam pQLPb*), *quae* (ς) è scelto da Beltrami che segue Erasmo; la lettura *eorum* è di Erasmo, mentre *malorum* è di Schweighäuser seguito da Beltrami.

---

<sup>483</sup> Cf. Grimal 1969, 32.

Da segnalare i rilievi al passaggio di Bouillet p.301, che legge *si prius docueris quae partem malorum levatura sunt, quid istorum cupiditates demat, quid temperet*, e annota *ista temere a Mureto et seqq. editoribus omissa, restituit Ruhkopf*. Lo studioso propone infatti: *si prius docueris quae partem eorum levatura sunt, quid istorum cupiditates demit, quid temperat* e sottolinea che *quod ab hoc loco eorum alienum videbatur, mea de conjectura in malorum mutavi*.

**docueris:** Seneca si rivolge in modo diretto, utilizzando la seconda persona, a Lucilio (ma anche all'interlocutore generico, destinatario ideale delle epistole), alludendo alla funzione didattica del *sapiens*, che indica la strada agli *stulti* e li guida ad affrontare i mali; Setaioli 2000, 397 (riferendosi ad un lavoro di Codoner 1997, 298. n. 15) puntualizza il significato e la differenza fondamentale fra *sermo* e *admonitio*: l'*admonitio* precede il *sermo* e «l'una si volge all'ascoltatore per convertirlo, *ut velit discere*; l'altro subentra successivamente per istruirlo, *ut discat* (cfr. *ep.* 38, 1)»; fra l'altro lo studioso nota come la *admonitio* (*disputationes, contiones*) abbia carattere pubblico e il *sermo* carattere privato (cf. Armisen Marchetti 1989, 40-46).

**quam partem eorum levatura sit:** la *iunctura partem malorum levare* (per cui cf. anche Hor. *ep.* 11, 37) è ovidiana (cf. *Tristia* 1, 5b, 31; 3, 4 a, 41; 3, 4 b, 29; 4, 1, 49; 5, 1, 59).

**quid istorum (scil. cavillationum) cupiditates demit? Quid temperat?:** la doppia interrogativa diretta presenta l'anafora del pronome *quid* – correlato al genitivo partitivo *istorum* riferito ai *lusoria*, alle *cavillationes* –, e ha come oggetto *cupiditates*: il termine, di uso molto ampio in Seneca (128 occorrenze, cf. anche *ThLL s.v. cupiditas*, 1411 s.), «esprime un carattere tipico dell'individuo, cioè il desiderio, spesso smodato, di soddisfare le proprie esigenze, nelle molteplici manifestazioni» (Borgo 1998, 42 ss.); connota specificamente l'insaziabilità dell'animo umano che si manifesta nella forma più comune, il desiderio di acquisire ricchezze (*avaritia* e *aviditas*)<sup>484</sup>, fino alla brama di

---

<sup>484</sup> *Ben.* 7, 10, 1; *epp.* 85, 7; 92, 31; 94, 23; 115, 11.

potere<sup>485</sup>, di gloria<sup>486</sup>, di mantenere i propri incarichi anche oltre l'età<sup>487</sup>; proprio per questo carattere composito della *cupiditas* (il cui significato finisce frequentemente per coincidere con *adfectus*, *ep.* 65, 15), il sostantivo viene spesso utilizzato al plurale.

Da rilevare come tale insaziabilità degeneri in una «forma di insoddisfazione continua, quel *sibi displicere*, che si trasforma in una vera e propria malattia psicologica».

Scarpat 1970, 182 collega *cupiditates* e *perturbationes* facendo riferimento alla lettera 65, 15 e 121, in cui esse sono accomunate; rileva inoltre (181) come desiderio e timore ci privino del controllo della ragione (*ep.* 85, 6: *si das aliquos effectus sapienti, impar illis erit ratio*; 9: *si ratio proficit, ne incipient quidem affectus*; *const.* 171, 1); il fine della filosofia (180), invece, è quello di procurare un animo fermo e il dominio delle passioni (*ep.* 20, 1-2: *cupiditatum deminutione* che va di pari passo con la *animi firmitas*; cf. anche *ep.* 123, 12: *debemus itaque exerceri, ne haec (= morte, dolore, fame) timeamus, ne illa (ricchezze, piaceri, bellezza) cupiamus*; il tema ritorna anche nella lettera 20: *quae te nullum affectum eripiunt, nullam cupiditatem abigunt*).

Sottesa a queste notazioni c'è la metafora bellica: se la vita è una *militia*, στρατεία (Scarpat 1970, 181, n. 9) e la virtù è un'arma di difesa (πανοπλία), la filosofia ci «corazza» contro ogni forma di paura (*ep.* 13, 3: *accipe a me auxilia quibus munire te possis*; per Filone il Lògos è ἔρμυνα, περίβλημα, πανοπλία, ci rafforza contro ogni *cupiditas*).

Borgo, che segnala l'utilizzo del termine sia nell'ambito filologico, «a proposito delle sottigliezze care ai filologi (*brev.* 13, 9: *cuius cupiditates prement?*)», che in quello filosofico – riguardo alla validità pratica delle discussioni metafisiche (*ep.* 65, 15: *tibi nullum adfectum eripiunt, nullam cupiditatem abigunt*) – correla erroneamente il termine nel nostro passo con le discussioni sofistiche, quando invece il riferimento è ai vizi illustrati nei §§ 7-8 (cf. anche *ep.* 58, 26 e 117, 25).

**demit... temperat...**: i verbi si trovano in *climax* discendente e alludono all'eliminazione o alla moderazione delle passioni (μετριοπάθεια), un tema che vede contrapposti non solo

---

<sup>485</sup> *Const.* 2, 2-3; *ep.* 94, 61.

<sup>486</sup> *Ep.* 78, 16.

<sup>487</sup> *Brev.* 20, 4.

Stoicismo e filosofia peripatetica, ma anche vecchia e nuova scuola stoica (Torre 2018, 81; 89, n. 37, per le *eupatheiai* proprie del saggio, e Graver 2007 e 2017).

Da segnalare che la *iunctura demere metum* (sentimento che si alterna alla *cupiditas*, come abbiamo sottolineato sopra, e per cui cf. Borgo 1998, 44) viene utilizzata in un passaggio dell'epistola 88, 3 in cui si rinviene l'interrogativa introdotta da *quid*+partitivo e la *climax* discendente con i verbi *demit*, *eximit* e *frenat* in un contesto altrettanto polemico nei confronti dei vizi rappresentati dagli eccessivi studi grammaticali (*syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memori et versuum lex ac modificatio – quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?*): di essi si prospetta o l'eliminazione o il controllo. Il verbo *freno* (*effreno, refreno*) può essere considerato come un sinonimo di *tempero*: si parla di controllo delle passioni utilizzando una *variatio* fra i verbi *temperare* e *refrenare* – correlati ai termini *voluptas* e *cupiditas* – in *ep.* 104, 13, dove, trattando di viaggi, Seneca ne rileva l'inutilità a moderare i piaceri e frenare le passioni (*quid per se peregrinatio prodesse cuiquam potuit? Non voluptates illa temperavit, non cupiditates refrenavit, non iras repressit, non indomitos amoris impetus fregit, nulla denique animo mala eduxit*).

La stessa *variatio* fra i verbi *temperare* e *refrenare* è usata in *ep.* 120, 11, in riferimento ad uomini virtuosi: Seneca osserva che *oportebat cupiditates refrenari, metus comprimi, facienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium* (cf. anche la *iunctura* di *ep.* 85, 4, *temperare adfectus*, Marino 2005).

Le *temperatae cupiditates* a cui alluderebbe Seneca nel nostro passo sono connotate come irrealizzabili a causa di quella mancanza di misura, propria della *felicitas* e della natura umana per cui cf. *clem.* 1, 1, 7 (*facit quidem avidos nimia felicitas nec temperatae cupiditates sunt umquam ut in eo quod contigit desinant*, cf. Braund 2011, 178 commenta «clearly all *cupiditates* are intemperate»; cf. anche *ben.* 2, 27, 4; *epp.* 19, 5 ss.; 73, 2; 115, 17; 118, 6). Per quanto riguarda la concezione stoica delle passioni, Seneca segue Cicerone (*Tusc.* 3, 24 = *SVF* III 385), che distingue *cupiditas* e *voluptas*: *quattuor perturbationes aequabiliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera cupiditas, quae recte vel libido dici posset, quae est inmoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans. Ergo haec duo genera, voluptas*

*gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum* («le passioni sono quattro, simmetricamente ripartite. Due derivano dall'opinione di bene: una è il piacere esultante, cioè una letizia sfrenata, senza limiti, causata dall'opinione di qualche grande bene presente; l'altra è la cupidigia, che si può giustamente chiamare anche brama, ed è una smoderata bramosia, non obbediente a ragione, di un presunto grande bene. Quindi, queste due specie, piacere esultante e brama, sono provocate dall'opinione di beni, come le altre due, timore e afflizione, dall'opinione di mali», trad. Marinone). Cicerone, dunque, espone sinteticamente la teoria stoica sulle passioni che, prodotte dalla *stultitia*, bisogna combattere con tutte le proprie forze; tale teoria è attribuita precisamente a Crisippo che distingue *voluptas* (cf. *SVF* III, 400, Diog. Laert. 7, 114) e *cupiditas/libido* (cf. *SVF* III 396 = Diog. Laert. 7, 113: ἡ ἐπιθυμία ἐστὶν ὄλογος ὄρεξις). Nel *De finibus* 2, 60, Cicerone spiega inoltre come la *modestia vel temperantia* sia una *moderatio cupiditatum rationi oboediens* e costituisca una virtù che, come illustra in *Tusc.* 4, 34 (dove tratta la dottrina delle passioni) *est affectio animi constans conveniensque*; le passioni (*perturbationes*), invece, sono «moti turbolenti e concitati dell'anima (*turbidi animorum concitatisque motus*), alieni da ragione e sommamente ostili alla tranquillità della mente e della vita; infatti arrecano angosciose e acerbe afflizioni (*aegritudines anxias et acerbis*) e fiaccano l'anima con il timore (*metu*); parimenti per l'eccessiva bramosia (*adpetitione nimia*), che ora chiamiamo desiderio ora brama (*tum cupiditatem tum libidinem dicimus*), suscitano una sfrenatezza dell'anima in piena opposizione alla temperanza e alla moderazione (*inpotentiam quandam animi a temperantia et moderatione plurimum dissidentem*)»; anche nella *Rhetorica ad Herennium* 3, 7, 14, si parla di *temperantia cupiditatum*.

Per la *iunctura temperare cupiditates* cf. anche Lattanzio, *inst.* 3, 26, 2; *aut cuiusquam cupiditates oppriment, iram temperabunt, libidinem coercebunt*; *inst.* 6, 5, 15: *item si cupiditas temperetur*.

Secondo Borgo 1998, 170 ss., s.v., la *temperantia* è «conseguenza dell'educazione e dell'istruzione, in una parola, della virtù» ed è legata alla capacità razionale dell'uomo di frenare piaceri e passioni (cf. *ep.* 88, 29); in qualche modo li regola e ne determina la misura, grazie alla μεσότης. Infatti, per Cicerone il carattere distintivo della *temperantia* è l'assoluto dominio della ragione sui piaceri (Borgo 171; Cic. *inv.* 2, 54, 164; *fin.* 1, 14, 47) che frena e contiene. In Seneca, oltre a determinare una quotidiana, generica capacità

di autocontrollo (*ep.* 114, 27) e ad essere nemica di ogni passione e piacere (*ep.* 88, 29), la *temperantia* ha una valenza politica (*clementia*) come freno di potere o malvagità. Nelle *temperatae cupiditates*, a cui il nostro passaggio allude, si potrebbe rinvenire un riferimento alle posizioni divergenti sul tema, proprie della vecchia e nuova scuola stoica: eliminare le passioni o temperarle e moderarle.

**utinam tantum non prodessent, nocent!:** allitterazione in dentale, che enfatizza il ritmo della *sententia*, con contrapposizione semantica in antitesi asindetica fra i verbi *prodessent* e *nocent*, in omoteleuto e con conclusione di sapore epigrammatico (Traina 1995, 112): il primo, al congiuntivo ottativo introdotto da *utinam*, connota l'auspicio senecano in termini di irrealtà nel presente (Hofmann-Szantyr II 2, 2, 330 ss.), il secondo, all'indicativo, sottolinea la constatazione oggettiva data dalla realtà concreta.

La serie di domande ed esclamazioni riproduce quella «disarticolazione dei membri della frase» i quali, come rilevano Hofmann-Ricottilli 1980, 243 ss., possiedono «una propria cadenza affettiva». Questo «comporre aggiungendo ad intervalli le integrazioni corrisponde, anzitutto, alle esigenze del dialogo che svolge il suo filo gradualmente, con domande e risposte; nel linguaggio del monologo, esso costituisce uno degli elementi meccanizzati del dialogo su cui si basa tutta la lingua d'uso». Siamo in presenza dunque degli stilemi propri della conversazione *in absentia*.

Il riferimento è espressamente connesso con la pratica di sofismi e cavillazioni che, come rileva Wildberger 2006, 693, n. 740, secondo Seneca rendono gli uomini peggiori e meschini, sminuendone l'indole positiva (cf. *epp.* 71, 6; 82, 22; 117, 19).

**prodessent:** parola chiave della riflessione filosofica senecana – e stoica in generale (*SVF* III 342) – con le variazioni sinonimiche *adiuvare*, *opem ferre*, *opem dare*, connota la «tensione morale dell'uomo verso l'uomo» (Dionigi 1983, 210; 177 s.) declinata anche in sintagmi diversi come *prodesse hominibus* (*vit. beat.* 24, 3), *prodesse singulis... universisque* (*tranq.* 3, 3), *pluribus prodesse* (*ep.* 8, 1; 8, 6), sintetizzando efficacemente l'imperativo etico del *sapiens*; a differenza del concetto di *prodesse* ciceroniano, circoscritto alla *civitas* (cf. *fin.* 3, 65: *quod nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos. Inpellimur*

*autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiae tradendis*), il precetto stoico si allarga dopo il *secessus* all'intera umanità, in una visione più cosmopolita che dalla *res publica minor* abbraccia la *res publica maior*. Nel *De beneficiis* corrisponde al generoso dono di un animo nobile (2, 31, 2: *qui beneficium dat, quid proponit? Prodesse ei, cui dat, et voluptati esse*; 3, 15, 4: *generosi animi est et magnifici iuvare, prodesse*; 4, 9, 2: *beneficium res voluntaria est, at prodesse sibi necessaria est*).

Nel *De otio*, (*ot.* 1, 1; 3, 3; 3, 5 *hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus: si fieri potest, multis; si minus, paucis; si minus, proximis, si minus, sibi. Nam, cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium*; 6, 5: *invenerunt quemadmodum plus quies illorum hominibus prodesset quam aliorum discursus et sudor*), giovare ai propri simili è visto da Seneca come compito precipuo dell'uomo in un contesto di contrapposizione fra etica epicurea ed etica stoica, fra λάθε βιώσας e ὠφελεῖν, quest'ultimo proprio del *sapiens* anche quando sceglie di vivere lontano dalla vita pubblica (*ot.* 1, 1: *proderit tamen per se ipsum secedere*). Nel *De ira* 3, 5, 6 Seneca contrappone la natura umana benevola, predisposta al *prodesse*, all'*ira* che induce a *nocere* (1, 5, 1: *hic prodesse, illa nocere*; 3, 5, 6: *illa [scil. natura hominis] in amorem hortatur, haec in odium; illa prodesse iubet, haec nocere*). Il saggio, in ogni caso è alieno da ogni danno (*const.* 8, 2: *non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse*), come lo stolto è escluso da ogni beneficio (cf. *const.* 8, 1 s.; *SVF* III 23, 16; Viansino 1990, 406 *ad l.*)

Da segnalare, inoltre, come il verbo sia utilizzato in riferimento all'ambito medico (Dionigi 1983, 211), collegato o alla figura del *medicus* (*ben.* 4, 13, 3) o con il *remedium* più o meno salutare ed efficace (*ira* 3, 39, 3).

**nocent**: l'accostamento in antitesi del verbo *prodesse* con l'antonimo *nocere* (termini propri del linguaggio medico, cf. Dionigi 1983, 211) è sottolineato dall'opposizione fra il congiuntivo dell'irrealtà del primo e l'obiettività espressa dall'indicativo del secondo. La constatazione senecana è qui rivolta specificamente alla contestazione dell'uso dei sofismi che si rivelano dannosi per l'uomo<sup>488</sup>.

---

<sup>488</sup> Cooper 2006, 50: «Are not merely of no profit, they are actually harmful, since they crush and weaken the spirit of anyone who takes them seriously. For the Classical Stoics, however, knowing about them does matter, because if you do not, then you cannot know that our language, which is to say the essential vehicle of reason itself, is actually self-consistent and coherent, so that it does not itself imply the truth of such

**hoc manifestissimum faciam:** *hoc*, prolettico dell'epesegetica *comminui et debilitari*; la locuzione *manifestissimum facere* è un *hapax* senecano che si rinviene dopo solo in Plinio il Vecchio 37, 166 e negli autori cristiani, soprattutto in Agostino; molto più comune la *iunctura* con l'aggettivo al grado positivo, *manifestum facere* (o il nesso *manifestum esse*), sia nella prosa classica che in Seneca dove appare, oltre che in *Helv.* 4, 2 (*manifestum faciam*) e in *const* 7, 5 (*conabor facere manifestum*), anche nelle epistole 111, 3 e 114, 8: nei primi due casi il contesto è quello della lotta contro le passioni, *Leitmotiv* dell'etica stoica, alla cui negatività Seneca volge la sua dimostrazione, costruita secondo modalità dialettiche. La locuzione *manifestum facere* o *manifestissimum facere* (e i sinonimi *ostendere, probare*), introduce la *propositio*, cioè il passaggio fra enunciazione teorica di un concetto e dimostrazione pratica del medesimo, svolta secondo un modo di ragionare tipico della dialettica stoica. Il sillogismo dunque va chiarito con riferimenti tratti dall'esperienza sensibile. Nelle epistole 111, 3 (*manifestum fit*: appare manifesto) e 114, 8 (*manifestum facient*: renderanno chiaro) il contesto è dialettico. Il procedimento dimostrativo è ancora più evidente nei testi scientifici, come le *Naturales quaestiones*, in cui la dimostrazione si collega a fenomeni naturali: in *nat.* 1, 6, 5 (*manifestum fiet*) il contesto è dato dai fenomeni visivi di rifrazione prodotti da acqua, vetri o specchi; in *nat.* 7, 12, 2 (*manifestum fit*) la dimostrazione è riferita ai fenomeni celesti di comete e «stelle erranti»; ambiti simili in *nat.* 2, 3, 2 (*apertius faciam*) e 6, 13, 2 (*ex hoc tibi appareat*).

**comminui et debilitari:** dittologia sinonimica; il verbo *comminuo* (*ThlL* s.v. *comminuo*, 1891, 10: «lacerare, dividere»; 1892, 80) connota la miseria e la piccolezza delle 'armi' offerte dai sillogismi dei filosofi, con riferimento ai vizi della dialettica sottile che, con ricorrente metafora bellica, può essere paragonata ad una tattica militare dai mezzi minuti (cf. Cermatori 2014, 162, n. 11; cf. *ep.* 82, 24: *arma minuta acuta*). Il verbo si contrappone al successivo *ingentibus* del § 11, in un gioco oppositivo di grande/piccolo; *angustus, magnus/minutus; minus/magna; magna/minuta; angustia/maiestate; sublime/puerilis, pusillus* che paragona la grandezza della filosofia alle piccolezze degli sterili sofismi (cf.

---

absurdities. Ultimately, if you are to live by reason and trust it in guiding your life, you must deal with these paradoxes, so as to rationally convince yourself that reason is not in fact a deceiver».

Wildberger 2006, 700, n. 783; *epp.* 109, 18; 49, 6; 49, 12; 82, 22-24; 71, 4; 83, 8; 102, 20 = *SVF* 3, 160; 111, 2-4; 117, 2; cf. anche *prov.* 6, 9; *ira* 1, 11, 1, *barbaros ... comminuat*; 2, 21, 3, *servitute comminuitur*; *Helv.* 5, 4, *neminem adversa fortuna comminuit nisi quem secunda decept*; *ep.* 71, 18, *non minuunt*; in *prov.* 6, 9 *comminuo* vale per ‘frantumare’, ‘fare a pezzi’.

**debilitari:** tratto dalla sfera semantica della medicina (*ThlL* s.v. *debilito*, 111, 10: «infirmare, vires minuere»; cf. Lanzarone 2008, 208), il verbo è usato a partire da Varrone e Cicerone; affine è l’uso del sostantivo *debilitas* e dell’aggettivo *debilis*, per cui cf. Borgo 1998, 50 s., s.v. Il termine è riferito originariamente all’infiacchimento, alla debolezza, all’invalidità fisica (cf. *ep.* 74, 23, dove alla *bona salus* – che si trasforma in *mala salus* – subentra la *debilitas*, che, paradossalmente, è preferita alla fine della vita da Mecenate in *ep.* 101, 10 ss. nei cui versi, riportati da Seneca, si auspica con insistenza – vd. l’anafora di *debilem* – l’invalidità e la mutilazione fisica piuttosto che la morte); in *ep.* 59, 9 sono le difficoltà che *alligant, ... debilitant*; se la *debilitas* del corpo può comportare una grave invalidità (causata anche dall’intervento di una divinità, cf. *ep.* 101, 10-12; *ot.* 3, 3), più grave è quando questa si unisce all’infiacchimento di capacità intellettive (Cic. *fin.* 1, 15, 49; Sen. *ep.* 55, 1) o assume una connotazione morale (*prov.* 3, 2; 5, 3; in *ep.* 59, 9 sono i lutti dolori e la povertà che infiacchiscono l’uomo). Fra l’altro, delle 6 occorrenze presenti in Seneca del termine *debilitas*, 5 sono riferite ad un’infermità connessa con il valore della virtù, come rileva Borgo (1998, 50). Una forma particolare di *debilitas* morale è quella prodotta dagli inutili sofismi dell’epistola 48, 9, che contribuiscono ad infiacchire gli animi invece di corroborarli.

**generosam indolem:** l’*indoles* (Serv. *Aen.* 10, 826: *Indoles est proprie imago quaedam virtutis futurae*; *OLD*, s.v. 1, «natural disposition that has been formed and improved through education»; cf. per la *iunctura ep.* 71, 19), termine composto con il prefisso *endo-* (*indu-*, *indo-*, *ind-*, normalmente utilizzati solo in *indo-struus*; *indi-gena*; *ind-igeo*; *ind-ago*; *ind-oles*; *in-duo*; cf. Leumann-Hofmann-Szantyr II 2, 1561 s.) come rileva Scarpat 1975, 259, è una qualità innata (Sen. *ep.* 94, 31: *indoles naturalis*) e perciò intrinsecamente buona – coerentemente con la visione degli Stoici, sostenitori della bontà della natura umana, (cf. Bellincioni 1979, 162 ss.) –, lodata soprattutto nei giovani (Sen.

*Pol.* 3, 1: *adulescentis interceptam inter prima incrementa indolem*; *Quint. inst.* 3, 75, 15: *ut in primis annis laudaretur indoles*; 12, 6, 3: *si qua sunt dicta iuveniliter, pro indole accipiuntur*), più che negli adulti, dei quali si valorizza la cultura, la *disciplina* e la formazione in generale. Seneca connota il termine con gli aggettivi *recta* (*Phaedr.* 454); *felix* (*Tro.* 701); *bona* (*ira* 2, 15, 3; *ben.* 6, 16, 6; *epp.* 11, 1; 76, 30; 100, 12; cf. Bellincioni 1979, 162 ss., che si sofferma anche sulla corrispondenza fra *bona indoles*, dal greco εὐφυής, e *ingenium*) e utilizza la *iunctura generosa indoles* in *Phoen.* 334 s. (*generosam / indolem probate*), dove Edipo esorta i figli a mostrare la loro indole generosa poiché nati da siffatto padre (338: *sic estis orti*) e da tanto nobile stirpe (339: *tanta nobilitas*); nell'espressione è da cogliere una sfumatura antifrastica (per cui cf. Citti 2012, 87 s., che rileva l'aspetto paradossale dei versi).

Le medesime movenze semantiche piegate al paradosso sono riprese da Seneca nelle *Phoenissae* dove Edipo afferma di poter riconoscere i figli come suoi proprio dalla loro malvagità (vv. 330-9). Per un'analisi del tema nelle tragedie senecane, vd. Lentano 2007, 182-92; Petrone 1997, 16 (cf. anche *vit. beat.* 13, 7; *ep.* 71, 19). Altre *iuncturae*, che qualificano l'indole in modo positivo, citate dalla Bellincioni 1979, 72 ss., sono *vivida* (*brev.* 18, 2), *magna* (*ep.* 20, 12), *acerrima* (*ep.* 24, 25), *optima* (*ep.* 98, 9), *non usitata* (*ep.* 120, 19), *egregia* (*ep.* 95, 36), *fortis* (*ep.* 90, 44). Bellincioni (1979, 165) rileva che, a differenza di *ingenium*, il termine *indoles*, in Seneca, è utilizzato sia in modo assoluto, con valore positivo, nel senso di *bona indoles* (*Pol.* 3, 1), sia come sinonimo di carattere (*ira* 2, 21,1), ma anche come *vox media*: nel *De clementia* l'indole dei figli può essere *dubia* (1, 14, 1) e quindi particolarmente pericolosa quando è propria di un imperatore come Nerone (cf. sempre *clem.* 1, 1, 7: *cum incertum esset quo se statim nobilis indoles daret*; cf. anche *clem.* 1, 14, 1, *deplorata est*; cf. Scarpat 1975, 258 s.; Bellincioni 1979, 162 s.).

L'uso da parte di Seneca del 'linguaggio della nobiltà' implica una reinterpretazione fondamentale di questo concetto che, nell'uso comune, era fondato sulla ricchezza, sulla nascita e sullo *status* sociale: Seneca sottolinea come la nobiltà del *sapiens* sia radicalmente indipendente da questi presupposti. Se l'aggettivo *generosus* è utilizzato per descrivere l'*animus*, sottolineando che il possesso di un'anima nobile non dipende dalla nascita di una persona, il concetto è sviluppato in modo più completo in *ep.* 44, dove Seneca rifiuta esplicitamente un legame tra nascita e nobiltà, considerando quest'ultima

una qualità della mente e dell'animo. All'etimologia corrente, per cui *generosus* è nobile per nascita (da *gens*) e il significato originario di «di nobile origine» (cf. gr. γενναῖος, εὐγενής, non attestato prima dell'età classica riferito a persone, animali e cose, cf. *DELL* s.v. *generosus*, 61), Seneca contrappone in *ep.* 44, 5 (cf. Citti 2014, 104 ss.) il concetto che è *generosus* ciò che *ad virtutem bene ad naturam compositus* (cf. anche *epp.* 39, 2; 76, 30; 102, 21; 31, 11).

**istas argutias:** (cf. Berno 2018, 167 s.) in *const* 11, 3 il termine *argutiae* si riferisce alle battute dei servetti di casa «educati appositamente per dimostrarsi salaci e ironici nei confronti del padrone, secondo un uso che trovava applicazione soprattutto nei banchetti». Queste battute, che nelle lettere vengono classificate come occupazioni indegne di un saggio, in *Helv.* 18, 5 definiscono gli amabili scherzi del piccolo Marco Anneo Lucano.

Il termine indica anche le *cavillationes* argomentative della dialettica stoica (cf. *ep.* 102, 20: *sed non debet hoc nobis esse propositum, arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere* per cui cf. Leeman 1963, I 267; Laudizi 2005b, 61,) a cui si oppone «il linguaggio semplice e diretto, alieno da ogni vana cavillosità», proprio dei filosofi e dello stesso Fabiano in *brev.* 10, 1. L'aggettivo dimostrativo *istas* è utilizzato con sfumatura dispregiativa, come spesso avviene in Seneca (cf. *vit. beat.* 11, 4; *ep.* 122, 10).

**coniectam:** le sottigliezze dialettiche sono come vincoli in cui si trovano avviluppate le nobili qualità del *proficiens*; il participio congiunto (con sfumatura concessiva, 'se si è rivolta a queste sottigliezze', da *conicio* + *in* + acc.; cf. *ThlL* s.v. *conicio*, 310, 86: «in aliquem statum redigere») presenta, più che il significato generico di «to throw or put together» (*OLD* 406 s.v. *conicio*, 406, 1 «to bring together in time or space»)<sup>489</sup>, l'accezione di *OLD* 7 «to put a person in prison, chain» con un gioco di parole (*in istas argutias*) allusivo all'espressione *in vincla, in carcerem, in custodiam conicere* (per cui cf. *Marc.* 1, 4: *in oblivionem coniectum*; *epp.* 9, 8: *succurrat in vincula coniecto*; 9, 16:

---

<sup>489</sup> *OLD* s.v. 406, 1b, per cui cf. Sen. *Helv.* 2, 5, *in id tempus coniectis malis tuis*; *nat.* 6, 20, 4, *spiritus in terrena itinera coniectus*; 7, 27, 6 *facies cometarum non in angustum coniecta et artata*.

*in custodiam coniectus; 56, 9: in illa latebra, in quam nos timor ac lassitudo coniecit; 70, 6: in caveam coniectus);*

**10. Pudet dicere contra fortunam militaturis quae porrigant tela, quemadmodum illos subornent. Hac ad summum bonum itur? per istud philosophiae 'sive nive' et turpes infamesque etiam ad album sedentibus exceptiones? Quid enim aliud agitis, cum eum quem interrogatis scientes in fraudem inducitis, quam ut formula cecidisse videatur? Sed quemadmodum illos praetor, sic hos philosophia in integrum restituit.**

**10. Mi vergogno di dire quali armi offrano tali sofismi a quelli che intendono combattere contro la sorte e come li preparino. Questa è la via che porta al sommo bene? Forse attraverso questi “Sia che, sia che non” della filosofia e attraverso cavilli vergognosi anche per esperti di diritto? Infatti, che altro fate quando di proposito inducete in errore l’interrogato se non fargli credere (che gli sembri) di aver perso la causa per una formula? Ma, come il pretore reintegra la parte lesa, così la vera filosofia reintegra le vittime dei cavillatori.**

Seneca continua l’affondo contro le vuote cavillazioni sofistiche e, utilizzando la metafora bellica, mostra tutto il suo disappunto (*pudet*) nei confronti di chi pratica queste prassi di confronto dialettico, denunciandone tutta l’inutilità sia nelle situazioni concrete, cioè per permettere all’uomo di affrontare le diverse esperienze della vita e respingere gli attacchi della sorte, sia nella formazione filosofica, per consentire al *proficiens* di procedere sulla via che porta al *summum bonum*. Le obiezioni che Seneca rivolge all’utilizzo di sillogismi e cavillazioni si basa sull’adozione nel dibattito dialettico di modalità ingannevoli fondate su una procedura affine a quella processuale: sottigliezze formali e capziosità giuridiche sono volte a raggirare e sconfiggere il contendente, proprio come sillogismi e sofismi servono a piegare l’*adversarius*, generando iniquità ed errori. La metafora giuridica prosegue alla fine del paragrafo con il confronto fra l’intervento dirimente del *praetor*, che ripristina la procedura corretta e ristabilisce una condizione di equità nel processo giudiziario, e l’intervento della *philosophia* personificata, che reintroduce la verità filosofica.

Le scelte lessicali operate da Seneca producono una permeabilità fra campi semantici diversi, capaci di intersecarsi e connettersi in una interscambiabilità che vede sovrapporsi, da un lato, ambito bellico e dialettico, dall’altro, sfera giudiziaria, eloquenza e filosofia:

questa operazione di sovrapposizione, insieme con l'utilizzo della metafora e della similitudine fra ambiti semantici diversi è finalizzata, come nota Picone 2013, 81, da un lato ad «indicare un orizzonte di riconoscibilità, dall'altro, fornisce modelli analogici che possono anche venire risemantizzati».

**pu<sup>d</sup>et dicere:** per *pu<sup>d</sup>et* (sott. *me*) cf. il commento al par. 5. Gli Stoici considerano il *pu<sup>d</sup>or*, ἡ αἰδώς, una sottocategoria dell'εὐλάβεια, una delle εὐπάθειαι (cf. Diog. Laert. 7, 116). La presenza del verbo impersonale *pu<sup>d</sup>et* (cf. anche *pu<sup>d</sup>or*: per le occorrenze nel lessico latino Kaster 2005; per l'intersezione semantica fra *verecundia* e *pu<sup>d</sup>or*: Wray 2015, 206) ricorre in Seneca – come nota D. Wray, *Seneca's Shame*, in Bartsch S. - Schiesaro A., *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, 2015, 199 ss. – a connotare la reazione a un'emozione dolorosa che, pur non producendo *apatheia*, genera una disposizione dell'animo positiva e finalizzata a superare l'emozione stessa. Poiché, dunque, il *pu<sup>d</sup>or* riabilita l'animo, bisogna considerarlo «as eupathic», come afferma la Graver 2007, 58-59. L'uso del verbo *pu<sup>d</sup>et*, in questo contesto, è connesso con un sentimento di vergogna le cui cause sono indipendenti dal soggetto che scrive e sono imputabili ad altri (in questo caso, per Seneca, i logici stoici) a cui il soggetto è in qualche modo collegato, come rileva Kaster 2005, 200 (cf. la cd. categoria 3 di *pu<sup>d</sup>or*, «where the shame-inducing state of affairs is not 'up to me' but is 'up to' another with whom I am somehow linked»; Wray 2015, 200, n. 8).

Anche Berti 2018, 297, sottolinea come il *pu<sup>d</sup>or* sia considerato da Seneca un'emozione positiva e, al contrario della sfrontatezza (cf. *const.* 17, 3), costituisca un segno di buona indole; nell'epistola 11, 4 è ricordato come esemplare il rossore di Papirio Fabiano, chiamato a testimoniare in Senato (*cum in senatum testis esset inductus, erubuisse memini, et hic ille mire pudor decuit*; cf. Richardson Hay 2006, 340 ss.; Classen 2000, 288 ss.; Laudizi 2005, 148 s., n. 71).

**contra fortunam militaturis:** per il concetto di fortuna in Seneca cf. commento a par. 7; per la fortuna nello Stoicismo, Vimercati 2004, 559 s.; Laudizi 2003, 120 s. Il sostantivo *fortuna* è personificato, come accade per molti nomi astratti (cf. Bourgery 1922, 247; Armisen Marchetti 1989, 252 ss.; Laudizi 2003, 120 s., con un'esaustiva rassegna sull'utilizzo del termine in Seneca; Vottero 1990, 381, n. 28). Parlando di fortuna, Seneca

si avvale per lo più di metafore militari (cf. Bellincioni 1978, 134 ss.; Fischer 2008, 38 ss.), in cui l'uomo, armato, si prepara ad affrontare e vincere la fortuna, cioè le passioni, «perché vincere la fortuna è vincere le passioni cioè porsi in armonia con la legge del cosmo» (Bellincioni 1978, 137); Berno 2018, 115 sottolinea la linea oppositiva *sapiens* = *virtus* vs. *fortuna*: il saggio, infatti, può utilizzare le sue virtù per resistere ai colpi della fortuna (*ep.* 113, 27, *utitur... suis viribus, suis telis*), che comunque non ha alcun potere sulla sfera spirituale ed etica (*ep.* 36, 5: *in mores fortuna ius non habet*); senza virtù, al contrario, l'uomo è esposto agli assalti di essa (*ep.* 113, 28; cf. Setaioli 1988, 356 s.). Secondo Cermatori 2014, 164, la metafora militare in Seneca costituisce non solo un vero e proprio strumento gnoseologico della condizione umana (*vivere militare est* di *ep.* 96, 5; per cui cf. Epitteto, *Diatr.* 3, 24, 34 usa l'espressione *στρατεία τίς ἐστὶν ὁ βίος*), ma una caratteristica saliente del saggio stoico, descritto nel suo «perenne trionfare contro la fortuna». Inoltre, come rileva Scarpat 1970, 181, n. 9, se la vita è una *militia*, la filosofia e la virtù sono le nostre armi di difesa (*πανοπλία*) e ci tutelano contro ogni forma di paura (*ep.* 13, 3: *accipe a me auxilia quibus munire te possis*; cf. Filone per cui il *Logos* è *ἔρῦμμα, περίβλημα, πανοπλία* in *le. all.* 3, 155; *sacrif. Abr. et C.* 130, e ci rafforza contro ogni *cupiditas*). Infatti, il fine della filosofia è quello di procurarci un animo fermo tale da controllare e dominare le passioni (*ep.* 20, 1-2: *cupiditatum deminutione*: cf. *ep.* 123, 12: *debemus itaque exerceri, ne haec timeamus, ne illa cupiamus*; cf. *ep.* 65, 15 Scarpat 1970, 180). La metafora bellica applicata alla filosofia è uno dei *Leitmotive* senecani (cf. Berno 2018, p. 79; Steyns 1907, 92; Armisen Marchetti 1989, 94-97; 75-79; 81 s.; 124 ss.; 315 s.; Lévy 2005; Fischer 2008, 38 ss.; Cermatori 2014, in particolare 164, n. 15; Del Giovane 2015, 183-185, n. 598. Marino 2005, 73) e si concentra in questo passaggio soprattutto sul combattimento contro la fortuna (cf. Cervellera 1990, 55-57; Berno 2018, 79, che rileva come il motivo della lotta contro la fortuna percorra tutto il *De constantia sapientis* 5, 4; 5, 7; 8, 3-9, 1; 15, 3-5; 19, 4; per un inquadramento generale del concetto in Seneca Asmis 2009; Balbo 2015a, 110; cf. anche Billi 1987; Cervellera 1990, Motto-Clark 1993; Hachmann 2000; per la vita come *militia* cf. anche *epp.* 51, 6; 96, 5).

**militaturis:** la presenza del participio futuro sostantivato (cf. Traina 1995, 80 ss) del verbo *milito* crea un'intersezione di campi semantici particolarmente efficace e tale da mettere «in relazione simbiotica la formazione dialettica e la metafora militare con un

abile mescolamento iconico e linguistico che ha di mira l'universalità del proprio ruolo» (Cermatori 2014, 164): alla figura del comandante militare che distribuisce ai propri soldati armi offensive (cf. De Meo 2005, 181 s., distingue fra *tela*, offensive, e *arma*, difensive, per cui vd. *infra*), inadatte a dare l'assalto al nemico, si sovrappone la figura del filosofo dialettico che procura ai *proficientes* armi retoriche (*cavillationes, syllogismi*) *acuta* (per l'uso polisemico dell'aggettivo cf. Moretti 1995, 110 ss.), *tam minuta* (*ep.* 82, 24), ridicole per combattere *contra fortunam*, come l'*arista* (*nihil est acutius arista*) e la *subula* (*epp.* 85, 1 *puget in aciem descendere ... subula armatum*; 85, 24: *et adversus mortem tu tam minuta iacularis? subula leonem excipis? ... quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit*; 117, 25: *quam stultum est, cum signum pugnae acceperis, ventilare*).

Se la parenesi etica, *l'admonitio*, ricalca i modi dell'*adhortatio* militare, come quella di Leonida alle Termopili dell'epistola 82 (Cermatori 2014, 164; Armisen Marchetti 1989), che trascina i suoi ad una morte valorosa, si segnala una profonda coincidenza fra *ducere* e *dicere*, fra *cohortatio* e parenesi filosofica: quest'ultima, ricalcando istanze comunicative della relazione fra generale e soldato, non presenta in alcun modo i caratteri del *ludus* e della *cavillatio*. Nell'epistola 59, 7, per esempio, Seneca illustra le operazioni militari attivate dal *sapiens* contro il nemico che lo minaccia da ogni parte (*ubi hostis ab omni parte suspectus est*): nell'immagine, – che «incarna il carattere eroico della morale stoica, in lotta contro la fortuna e le passioni per la conquista della saggezza e della pace interiore» (Marino 2016, 1149, n. 482) e che è mutuata dal filosofo Sestio, da cui Seneca confessa di essere rimasto colpito (*movit me imago ab illo posita*) –, il *sapiens* dispone, in schieramento a quadrato, (*quadrato agmine*) le virtù proprio come fanno gli *imperatores magni* per comunicare meglio gli ordini alle truppe (*ad nutum regentis sine tumultu respondeant*). Come nota Marino (2016, 1149) «il concetto di *virtus*, strettamente legato nel mondo romano all'attività della guerra, si estende anche alla sfera morale per indicare la fermezza e la coerenza della condotta morale» (cf. anche Traina 1995, 67).

Nella similitudine è ravvisabile, come abbiamo detto, la sovrapposizione di ambiti semantici diversi, cioè l'organizzazione del discorso oratorio propria del retore e la pianificazione tattica del comandante in armi (collegata frequentemente alla strategia paideutica del filosofo in quella metafora ricorrente che accosta *philosophus-dux* e *proficiens-miles*). Cicerone, in *Brut.* 78 e 271 paragona i precetti retorici presenti nei

manuali di eloquenza a giavellotti pronti per essere scagliati; anche in *De orat.* 2, 84, in relazione alla formazione da impartire al giovane oratore, l'Arpinate utilizza la metafora dell'addestramento militare; Quintiliano parlerà a sua volta delle singole parti dell'oratoria come equipaggiamenti e truppe, accennando alle armi più efficaci e più lucenti che con il loro fulgore possono impaurire i nemici e abbagliarne la vista e l'animo (Quint. *inst.* 8, 3, 2; 10, 1, 29-30); Frontone assimilerà a sua volta il discorso oratorio al campo di battaglia (Fronto 130, 9-13 Van den Houten). Anche Marco Aurelio, 2, 17, paragonerà il comportamento nella vita e il servizio militare in guerra, riprendendo forse Epitteto III 24, 34. Come nota Viansino 1992, I, 365, la fonte della metafora è platonica (*Ap.* 28d; *Phaedo* 62b); il tema rientrerà poi nella predica popolare (Telete) per divenire comune nelle religioni misteriche ellenistiche e nel Cristianesimo, dove si parla espressamente di «soldati di Dio» o di «soldati di Cristo»; a partire dal quarto secolo la metafora sarà esclusivamente utilizzata per i monaci.

**porrigere tela:** l'espressione costituisce un *hapax* in Seneca che preferisce le *iuncturae* più comuni *porrigere manus* (o *manum*; cf. *OLD* s.v. 1406 5, b) o *porrigere cervicem*; per Armisen Marchetti 1989, 78 il termine, al contrario di *arma*, ha un valore peggiorativo e *tela* sarebbero quelle armi con cui la fortuna minaccia gli uomini<sup>490</sup>; anche in *ep.* 45, 9 è la fortuna che scaglia contro il *sapiens* le proprie armi senza ferirlo (*quem fortuna, cum quod habuit telum nocentissimum vi maxima intorsit, pungit, non vulnerat, et hoc raro; nam cetera eius tela, quibus genus humanum debellatur, grandinis more dissultant*); affini le situazioni di *epp.* 53, 12 (*incredibilis philosophiae vis est ad omnem fortuitam vim retundendam; nullum telum in corpore eius sedet, munita est, solida*), 85, 26 (*homo fortis*) *mortem, vincula, ignes, alia tela fortunae non timebit?*), 99, 32 (*haec tibi scripsi... ut... et in relinquum adhortarer contra fortunam tolleres animos et omnia eius tela non tamquam possent venire sed tamquam utique essent ventura prospiceres*), 104, 22 (*paratum tela fortunae adverso pectore excipere*); il termine *tela* connota, per traslato, anche i mali esteriori. Da segnalare come De Meo 2005, 181 s. distingue invece fra *tela*, armi offensive, e *arma*, difensive.

---

<sup>490</sup> *Marc.* 16, 5-6: *iam cum fortuna in gratiam, Marcia, reverteris, si tela, quae Scipiones Scipionumque matres ac filias exegit, quibus Caesares petit ne a te quidem continuat; prov.* 6, 6: *contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedi; const.* 1, 1; cf. anche *ben.* 4, 19, 1; 6 3, 2; in *ep.* 18, 11 i *tela fortunae* sono i colpi della sorte.

**quae... quemadmodum:** proposizioni interrogative indirette introdotte da aggettivo e avverbio interrogativo, in allitterazione fra loro.

**subornent:** cf *OLD* s.v. 1846, 1 «to supply, equip»; siamo sempre all'interno dell'ambito dialettico che si interfaccia con la metafora militare: il verbo *suborno* abbraccia – oltre all'accezione tecnica di provvedere all'equipaggiamento militare, fornire vestiti (*subornatus gausapa*, Petr. 29, 1), mezzi pecuniari (*pecunia subornare*, Cic. *Phil.* 13, 32), disporre di doti naturali (*a natura subornatus*, Cic. *leg.* 1, 59) e quindi anche dialettiche – anche l'accezione negativa di corrompere ed istigare una persona, che ben si inserisce nel nostro contesto. Nel passaggio Seneca si vergogna di dire quali armi i filosofi dialettici offrano (*porrigant*) ai *proficientes* che si preparano a combattere contro i colpi della fortuna e in quali modi essi li preparino (*subornent*). L'ironia è sottesa al fatto che tale preparazione avvenga tramite *lusoria*, esercitazioni svolte con armi finte, armi giocattolo o di legno, utilizzate dai bambini in contesto ludico, invece che con armi vere, le uniche idonee alla battaglia campale contro la fortuna, le passioni e i vizi. Nell'*ep.* 24, 5 il verbo *suborno* fa riferimento alla sfera della formazione e si collega alla figura di Muzio Scevola, che non ha ricevuto insegnamenti contro la morte o il dolore (*hominem non eruditum nec ullis praeceptis contra mortem aut dolorem subornatum*).

**hac ad summum bonum itur:** dell'utilizzo di *hac* come avverbio di luogo si hanno tre esempi in Seneca: il primo, nell'*ep.* 3, 1, *hac abierit*, è stato corretto da Scarpat, 1975, 62, in *hoc*, seguendo Lipsio; il secondo è rappresentato dalla medesima citazione virgiliana del successivo § 48, 11 *sic itur ad astra* che, in *ep.* 73, 15, è modificato da Seneca in *hac itur ad astra* e viene poi ripetuto in anafora nelle tre proposizioni successive, ellittiche del verbo, (*hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem*); l'ablativo del pronome dimostrativo *hac* è usato con valore avverbiale in Cicerone, Cesare e Livio (cf. Scarpat cit.).

**summum bonum:** è il termine tecnico che definisce il τέλος etico della filosofia stoica, cioè *secundum naturam vivere* (τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν, per cui, e.g., Sen., *oti.* 5, 1: *solemus dicere summum bonum est secundum naturam vivere*, per cui cf. Dionigi 1983,

226 s.), formulazione già attestata in Cicerone (*fin.* 4, 14, per cui cf. Marinone 2016, 308 s., n. 1-3; *fin.* 5, 24, 26) e comune in Seneca (*vit. beat.* 8, 2; *ben.* 4 25, 1; *ep.* 5, 4; 41, 9): come sottolinea Dionigi (cit.), «il principio, già presente nell'Antica Accademia, andava soggetto all'interno della Stoa a varie interpretazioni e redazioni, non recepite dall'omologante versione latina *secundum naturam vivere*». Cf. anche Fischer 1914, 29-31.

**per istud philosophiae sive... nive**: formula comunemente usata dai giuristi latini<sup>491</sup>, con cui Seneca allude alla contrapposizione fra sillogismi e sofismi – nati da un utilizzo scorretto e ingannevole delle parole, propri di una certa dialettica cavillatoria –, e i *verba aperta et simplicia* del *sapiens*, che conducono direttamente alla verità. Wildberger 2006, 692, n. 731 evidenzia proprio come Seneca, nell'epistola 48, paragoni i sillogismi dialettici a sofisticate formalità giuridiche e giochi di parole, spesso finalizzati a scopi fraudolenti («vergleicht solche Trugschlüsse mit ausgeklügelten, oft zu betrügerischen Zwecken dienenden juristischen Formalien»), citando oltre al *sive nive* del § 10, anche altri termini tecnici *exceptiones* e *praescriptiones* del §12, *circumscriptio* di *ep.* 82, 22 e *circumscribere* di *ep.* 87, 41.

Cicerone cita la formula nella *Pro Caecina* in un contesto correlato ai giochi di parole, alle formulette, alle interpretazioni ingannevoli che della legge fanno alcuni giureconsulti (Cic. *Caec.* 65: *tum illud quod dicitur "sive nive" irridet, tum aucupia verborum et litterarum tendiculas in invidiam vocant*): all'utilizzo di cavilli avvocateschi che nascono da un'interpretazione letterale e pedantesca della legge a cui si attacca il leguleio cavilloso, si contrappone la difesa dell'*aequum et bonum*. Riferendosi alla *Pro Caecina*, in *Orator* 102, Cicerone spiega che *tota mihi causa pr Caecina de verbis interdicti fuit: res involutas definiundo explicavimus, ius civile laudavimus, verba ambigua distinximus*. Dunque, l'esplicito riferimento senecano al "*sive... nive*" della *Pro Caecina*, allude, tramite la metafora giuridica,

L'utilizzo della terminologia giuridica ciceroniana, dalla forte valenza denigratoria, è ben inserito nel passo, intessuto di riferimenti al campo semantico della legge, un ambito ben

---

<sup>491</sup> OLD, s.v. *nive*, 1182, 2; Gummere, *ad loc.* traduce «claptrap», «or if... or if not, words constantly employed by the Logicians in legal instrument».

noto a Seneca<sup>492</sup> che, come rileva Viansino 1998 I, 320, per tanti anni aveva svolto attività di avvocato: «è quindi naturale che le metafore giuridiche dominino nei suoi scritti; (...) e non si tratta solo delle metafore, è tutto il suo linguaggio ad essere impregnato di spirito giuridico» (per la metafora giuridica in Seneca, cf. Steyns 1907, Von Albrecht 2000, 234; Traina 1995, 11-12 e Marino 2016, XXXVIII). Seneca, coerentemente con il testo ciceroniano, assume il ruolo di *advocatus* (cf. § 48, 8) della verità e dell'etica nel momento di perorare la sua causa contro le ingannevoli ambiguità verbali. Una *variatio* più discorsiva della medesima formula giuridica è utilizzata in ep. 117, 22 *nam si vis vivere, quid optas mori? sive non vis, quid deos rogas quod tibi nascenti dederunt?*

**turpes infamesque... exceptiones:** è una *iunctura* che connota in modo decisamente negativo i sillogismi, le *exceptiones*; la connessione fra i due termini si rinviene in Cicerone (*inv.* 2, 11, 37: *vitae turpitude aut infamia*; *Att.* 2, 19, 2: *Scito nihil unquam fuisse tam infame, tam turpe*; *leg.* I 51: *Quid enim? possumus eos, qui a stupro arcentur infamiae metu, pudicos dicere, quom ipsa infamia propter rei turpitudinem consequatur?*; *Pis.* 65 *existimatio dedecus infamia turpitude verba atque ineptiae*; *Cluent.* 61: *sed vera atque insigni turpitudine notata atque aperta dedecore et infamia defensionis locum nullum reliquissent*; *Verr.* 1, 43: *moneo praedicoque id, quod intellego tempus hoc vobis divinitus datum esse, ut odio invidia infamia turpitudine totum ordinem liberati*). Come nesso appare solo in Seneca, in Svetonio (*Tib.* 44), poi in Agostino e in pochi altri autori post-classici. I due aggettivi, fortemente denigratori, sono motivati dal successivo *scientes in fraudem inducitis*, rivolto agli *advocati-philosophi*.

*Turpis* denota ciò che è «difforme, défiguré, laid subjectif et objectif, qui est laid ou qui enlaidit: sens physique (où il s'oppose à *formosus*, Ov. *ars* III 753) et moral, de là honteux, déshonorait» (cf. *DELL* s.v. 708; *Maltby* s.v. 626). Questo aggettivo, di etimologia sconosciuta, che in origine designava un difetto fisico (Verg. *georg.* 3, 52; 4, 395; *Isid. orig.* 10, 273: *turpis, quod sit informis et torpeat*), viene contrapposto da Cicerone – insieme con *foedus, obscenus* – ad *honestus, gloriosus* e applicato in ambito linguistico (*Cic. or.* 145: *in magna arte et gloriosa turpe esse docere alios id quod ipsi*

---

<sup>492</sup> Applicabili al nostro contesto le osservazioni di Lanzarone 2008, 84, relative a *prov.* 1,1: «è, questo, uno dei numerosi passi in cui Seneca ricorre alla terminologia giuridica: ciò si deve alla sua formazione di oratore e al retroterra culturale testimoniato da suo padre. Ma nel caso di Seneca non si tratta di una semplice patina lessicale: la tradizione dell'oratoria giudiziaria lascia traccia di sé anche a livello di struttura e di forma compositiva».

*fuerit honestissimum dicere?; fam. 9, 22, 1: cf. OLD s.v, 1194, 5: «of language practices, indecent, filthy, obscene»).*

Per *infamis*, ἄδοξος, cf. *OLD s. v.* 824, 1b, 3; l'etimologia, illustrata da Agostino, è connessa con l'aggettivo *turpis* (*solil.* 2, 16, 30: *nec infame quidquam nisi a turpi fama nominatur*).

**etiam ad album sedentibus:** l'*album praetoris*, il codice di procedura civile, conteneva le disposizioni di legge ed era compilato ogni anno dal pretore nel momento di entrare in carica; raccoglieva anche l'editto che fissava i principi in base ai quali i magistrati si impegnavano a ricevere le azioni giudiziarie (Armisen Marchetti 1989, 153; cf. *Sen. ep.* 59, 2).

La formula *ad album sedentes* indica «coloro che erano sempre bene informati degli editti e, in senso lato, di tutte le formule giuridiche, ossia i giurisperiti» (Marino 2016, 1111, n. 392) o meglio, come precisa Morceaux Choisis-Thomas 1896, 220, «même pour ceux qui passent leur vie auprès du tableau où est inscrit l'édit du préteur, c'est-à-dire même pour les procéduriers, pour les gens qui vivent de procès». In senso lato, il termine fa riferimento «to the extreme formality of Roman legal language. The same metaphor was applied to the study of sophisms by dialecticians at *Ep.* 48, 10, which Seneca rejects vigorously in that context» (Wildberger 2014, 453). Come spiega Gummere 1989, n. 218 in alcune modalità processuali il pretore nominava un giudice e stabiliva la formula, indicando la richiesta dei querelanti e il dovere del giudice. La causa poteva essere perduta non nei suoi meriti, ma per sottigliezze legali, insite nella formula: per questo motivo, l'avvocato che di proposito approfittava di cavilli giuridici compiva un atto eticamente spregevole. Seneca mostra la procedura completa subito dopo, quando presenta la possibilità che, a determinate condizioni, il convenuto possa chiedere l'annullamento della formula e far ripetere il procedimento<sup>493</sup>. Fra le altre espressioni giuridiche presenti nella nostra epistola, Steynes 1922, 97 ss. segnala *exceptio, fidem praestare* di *ep.* 48, 11;

---

<sup>493</sup> A proposito della procedura processuale che Seneca mostra di conoscere molto bene, Steynes 1907, 96-97 osserva che «à l'occasion, Sénèque revient encore à ses anciennes amours: les discussions de points juridiques, les 'sive nive' dont il a plaisanté dans ses lettres. Du temps où il était encore le brillant avocat et homme public que l'on sait, ce goût était tout naturel. Les subtils 'distinguo' juridiques que l'on rencontre assez souvent dans le *De Beneficiis* et dans les *Epistulae*, et qui servent de comparaisons et de métaphores, sont tout à fait caractéristiques, et révèlent un vrai Romain».

*formula e in integrum restituere* di ep. 48, 10. Come rileva Armisen Marchetti 1989, 153, in Seneca il sostantivo *album* slitta dall'ambito giuridico a quello filosofico, passando a designare, per sineddoche, l'insieme dei precetti della filosofia stoica (cf. e. g. Sen., ep. 59, 2, *si ad nostrum album verba dirigimus*, da intendere nel senso di «se noi riprendiamo le parole nel loro significato tecnico stoico»).

**exceptiones:** è termine tecnico giuridico (*ThLL* s.v. 1223, 55 s.: «in usu forensi i. q. clausula formulae, legi sim. inserta, per quam alqd. vel alqs. Excipitur»; cf. Griffin 2013, 255) – oltre che dialettico – utilizzato «ad res non forenses per iocum vel irrisionem» (*ThLL* s. v. 1224, 25 s. e 30 ss.; cf. anche Viansino 1993 II, 463, che sottolinea l'ironia senecana sull'abuso del termine), che Wildberger 2006, 692 traduce con “einschränkende Klausel”, cioè “clausola restrittiva”. In effetti, nel diritto romano l'*exceptio* era una clausola condizionale, con un *incipit* in forma negativa (“se non” o “a meno”, nata dall'uso delle particelle *si... ni*), aggiunta alla formula del pretore, al fine di proteggere l'imputato dalla condanna<sup>494</sup>. Una formulazione affine, *nisi si quid impederit* (cf. Crisippo, ἄν μὴ τι κωλύῃ, *SVF* III 697) è usata da Seneca per descrivere la creazione di un καθήκον κατὰ περίστασιν o *officium ex tempore* in *ot.* 3, 2-3 (cioè l'*exceptio* al πολιτεύεσθαι del *sapiens* per cui cf. Dionigi 1983, 198). Scarpat 1970, 159, n. 3 rileva come il termine, utilizzato in senso giuridico insieme con *praescriptio*, altro termine strettamente tecnico rimasto anche nella nostra lingua, indichi sostanzialmente una difficoltà giuridica preliminare.

**praetor:** continua il paragone con la procedura giuridica: Seneca stesso è l'avvocato dell'accusa; la filosofia interpreta la parte del pretore; gli accusati sono i dialettici; Lucilio costituisce verosimilmente la difesa; il nucleo dell'immaginaria controversia potrebbe essere costituito dalla veridicità e l'utilità dei sillogismi. L'analogia è evidenziata dal confronto fra le vittime dei trucchi legali (*sed quemadmodum illos*), e quelle dei trucchi

---

<sup>494</sup> Cf. Thomas 1896, 220, n. 2 «moyens de droit que le défendeur oppose au demandeur à l'effet de paralyser son action. Les *exceptiones* ne servaient qui trop souvent à protéger la mauvaise foi de là *turpes infamesque*...»; cf. *ben.* 4, 35, 1; 4, 34, 4; 35, 2; 39, 4; *Cic. off.* 1, 31 s.; 3, 92-95; Inwood 1985, 119-124; *SVF* III 564 dove la locuzione “μεθ'ὑπεξαίρεσέως” corrisponde al latino *cum exceptione*. Utilizzare una clausola condizionale negativa per esprimere la riserva del giudice e del saggio si accorda con l'uso che Seneca fa del termine legale *exceptio* (anche se in *ben.* 4, 39, 4 dice: *tacita exceptio: si potero, si debebo, si haec ita erunt*).

dialettici (*sic hos*)<sup>495</sup>. Marino 2016, 1111, n. 392, precisa «come *conlega minor* dei consoli con la funzione giurisdizionale, il *praetor* fu istituito nel 367 a.C. con le *leges Liciniae Sextiae* su proposta dei tribuni C. Licinio Stolone e L. Sestio Laterano». Al *praetor* «spettavano poteri militari e soprattutto la *iurisdictio*, il compito vale a dire di sovrintendere all'amministrazione della giustizia». In età imperiale ai pretori, che risentirono meno del processo involutivo che investì tutta la magistratura, fu affidata anche l'organizzazione dei giochi. Nel passo acquista una particolare valenza semantica la *similitudo*, ossia il confronto e l'analogia fra la funzione giuridico istituzionale del *praetor*, che reintegra nei propri diritti la parte lesa, e la funzione morale e sociale della filosofia, emblema di quella giustizia universale che, coincidendo con la *recta ratio* e con la *virtus*, si fa garante della vera legge generata dalla ragione divina insita nella natura» (cf. Cic. *rep.* 3, 33).

**quid enim aliud agitis quam ut... videatur**: formula di passaggio<sup>496</sup> in cui, come nota Fantham (2010, 287, *ad loc.*), «Seneca suddenly switches to a plural addressee»; l'utilizzo del plurale è riferito ai dialettici, apostrofati come avversari generici. L'espressione, equivalente al più comune *quid est aliud quam* (Hoffmann-Szantyr II 2, 2, 591; *ThlL s.v.* 1633, 37), è inserita in un periodo caratterizzato da *variatio* di soggetto e sfumatura anacolutica («che fate se non che egli creda di essere caduto per una formula?»); *quam ut* introduce la proposizione comparativa con valore eccettuativo (*quam ut* sta per *nisi ut*; cf. *ThlL s.v.* 1634, 21 ss., attestata in genere in espressioni negative del tipo *nihil aliud quam ut*), da cui dipende l'infinitiva *cecidisse*, priva di soggetto espresso (nominativo e infinito). Anche le espressioni *quid enim aliud... quam ut? quid aliter... quam ut?* sono locuzioni senecane, solitamente utilizzate in contesto negativo<sup>497</sup>,

<sup>495</sup> Tutto il paragrafo sembra essere modellato come il passaggio di una *controversia* di fronte ad un tribunale fittizio (Hamacher 2006, 331 ss. cf. *ep.* 49, 2; 65, 2; Führmann 1997, 29, n. 66; Lausberg 1960, 548); anche nell'epistola 65, 2 si ripropongono le modalità argomentative di un'immaginaria controversia, di cui Lucilio è arbitro, che verte su temi filosofici (*te arbitrum addiximus*) e in cui tre sono le parti in causa (*triplex causa est*) cioè gli Stoici, Aristotele e Platone.

<sup>496</sup> La formula si ritrova alla II persona singolare in *ep.* 50, 1: *quid enim aliud agis quam ut meliorem te ipse cotidie facias?*, meno comune di *quid ergo?* (Summers 1910).

<sup>497</sup> Cf. e.g. *ep.* 34, 1 (*nemo aliter intuetur quam ut adolescentiam illius suam iudicet*); 50, 1; 55, 1 (*Numquam aliter hanc villam Vatia vivo praeteribam, quam ut dicerem*); *ira* 40, 3 (*evasit e manibus puer et confugit ad caesaris pedes nihil aliud petiturus, quam ut aliter periret, ne esca fieret*); *vit. beat.* 26, 6, 1 (*quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent*); *nat.* 2, 41, 1 (*hoc fulmen boni aliquid aliquando facit, sed tunc quoque non aliter quam ut noceat; ne prodest*

**eum quem interrogatis:** con il verbo *interrogo* Seneca sovrappone nuovamente l'ambito semantico della legge e quello della dialettica (cf. *ThLL s.v. interrogo*, 2268, 69 ss.: «i. q. rogare, quaerere, graece respondet ἐρωτᾶν ἐπερωτᾶν»; 2268, 83, ss.: «speciatim usu iudiciali: α -atur testis, reus et sim. Cic. *inv.* 2, 125; 2272, 71: syllogismum facere»; cf. Cic. *fat.* 28; Sen. *ben.* 7, 4, 1; *ep.* 87, 35). Nella concezione stoica (cf. anche Aristot. *top.* 104 A 8) la dialettica utilizza il dialogo per domande e risposte al fine di stabilire la verità o la menzogna, secondo una metodologia opposta a quella della retorica (cf. Cic. *fin.* 4, 7; *fin.* 1, 2; Sen., *ep.* 82, 23; in generale cf. Moretti 1995, 126 s.). In senso tecnico, l'*interrogatio* (ἐρώτημα) si distinguerebbe dalla *quaestio* (πύσμα o πεισισ) perché ammetterebbe una risposta semplice, affermativa o negativa, al contrario della *quaestio*, con risposta articolata; sia *interrogatio* che *interrogatiuncula* possono essere usate in senso tecnico come sinonimi di sillogismo (*ThLL s. v.* 2267, 60).

**scientes in fraudem inducitis:** *inducere in fraudem* è una locuzione senecana allitterante di matrice giuridica (cf. il giureconsulto Gaio) – un *hapax* (cf. *ThLL s.v. fraus* 1270, 18) – utilizzata già da Cicerone, *Att.* 3, 15, 7 (*ego proditus, inductus, coniectus in fraudem*, ed anche in *Pis.* 1: *oculi supercilia frons vultus denique totus qui sermo quidam tacitus mentis est, hic in fraudem homines impulit, hic eos quibus erat ignotus decepit, fefellit, induxit*, ripresa poi da Lattanzio (*inst.* 6, 7, 3: *universos in fraudem posset inducere*) ed Agostino (*Contra Faustum* 30, 4: *in fraudem miseris inducitis filias hominum*); in Silio Italico (5, 43) compare il nesso variato *in fraudem ducebat iter*; per *fraus* come termine sinonimico di *error*, cf. *ThLL s.v. fraus* 1270, 9 ss. («vi passiva i. q. status decipiendi fere i. q. error, cf. ἀγνωμοσύνη»); il nesso si presenta con numerose variazioni sinonimiche in connessione con verbi diversi, e.g. (*in fraudem*) *impellere* (Cic. *Pis.* 1; *Deiot.* 32; *Lael.* 89; Sen. *contr.* I 1, 10: *impulisti me in fraudem*), *convertere* (Cic. *nat. deor.* 3, 77), *rapere* (Cic. *inv.* 2, 36), *deducere* (*Rhet. ad Her.* 4, 9, 13), e nelle locuzioni lucreziane *in fraudem induere* (Lucr. 4, 817) *iacere in fraudem* (4, 1207), *pellicere in fraudem* (5, 1005).

---

*quidem inpune*; cf. anche Sen. *contr.* 7, 1, 2 (*nihil aliud impetravit quam ut aliter quam in culleo moraretur*); le formule di passaggio sono usate in contesto positivo ma sempre in forma interrogativa, oltre che nel nostro caso e nella già citata *ep.* 50, 1, nelle *Declamationes minores* pseudoquintilianee (249, 9, 7: *quid aliud feci quam ut agerem...?*; 251, 5, 5: *quid aliud exegit quam ut uxor esset?*), in Agostino (*De dono perseverantiae*, 999, 11 e in *De predestinatione* 3, 1667, 11).

L'inserimento del predicativo *scientes* ('consapevolmente') aggrava la connotazione fraudolenta non solo dell'operato degli avvocati, ma soprattutto dei *subtiles* e in generale dei filosofi che insegnano l'*ars vitae* (cf. Cic. *fin.* 1, 42; 5, 16): in *ep.* 95, 8-9 Seneca delinea infatti una colpa consapevole, e per questo ancora più grave, per la frode volontaria di chi professa l'arte del vivere: *in illis* (scil. *aliae artes*) *excusatius est voluntate peccare quam casu, in hac* (scil. *ars vitae*) *maxima culpa est sponte delinquere. Quod dico tale est. Grammaticus non erubescet soloecismo si sciens fecit, erubescet, si nesciens; medicus si deficere aegrum non intellegit, quantum ad artem magis peccat quam si se intellegere dissimulat: at in hac arte vivendi turpior volentium culpa est.* «Infatti, se nelle altre arti ciò che conta è l'*eventus* (*ben.* 6, 8, 3), nell'*ars vitae* è l'*animus* (*ben.* 1, 5, 2), in una prospettiva volontaristica e interiorizzata che dà o toglie valore alle azioni dell'uomo», rileva Marino 2016, 1263, n. 879 (cf. *ben.* 1, 6, 2). In *ep.* 114, 12 c'è il medesimo uso predicativo del participio *scientes* che, poco sotto, al §114, 21, viene ripreso ed enfatizzato nella *iunctura scientes volentesque* (*qui non casu errant sed scientes volentesque*) riproposta anche in *ira* 2, 28, 4 (nel nesso *qui volentes scientesque faciunt*); anche in *nat.* 7, 30, 1 Seneca mette in guardia dalla menzogna consapevole nella contrapposizione ad effetto *aut ignorantem affirmemus aut scientem mentiamur*; un parallelo è presente altresì in *Phoen.* 454, dove Giocasta contrappone all'innocenza di Edipo il *crimen* volontario di Eteocle e Polinice (*hoc primum nefas / inter scientes geritur*). Ritornando alla locuzione *in fraudem inducere*, è interessante che essa si rinvenga all'inizio della ciceroniana *In Pisonem*, nell'ultimo *colon* di una *variatio* sinonimica quadrimembre (cf. Gellio 13, 25, 22): nell'orazione è proprio la mimica facciale e l'aspetto di Pisone (per cui cf. Allegri 1995, 272 e n. 35; Degl'Innocenti Pierini 2020, 112) – severo, e accigliato (*oculi supercilia frons*), tanto da trasmettere rispetto e falsa impressione di *gravitas* – a indurre in errore i cittadini e designarlo console, proprio come, nel nostro passaggio, sono le parole di *dialectici subtiles*, dal sopracciglio rialzato e dall'aspetto grave e severo (*ep.* 48, 7), ad ingannare i giovani allievi di filosofia; la mimica di Pisone, rimarcata più volte da Cicerone, ricorda proprio quella dei *subtiles* (48, 7): in *Pis.* 14, ad esempio, di fronte alla richiesta di Clodio di manifestare la sua opinione sulla condanna dei catilinarî, il console Pisone afferma di riprovare la crudeltà «con un sopracciglio levato verso la fronte, l'altro abbassato verso il mento» (*respondes altero ad frontem sublato, altero ad mentum depresso supercilio crudelitatem tibi non placere*).

**formula cecidisse videatur**: il passaggio, caratterizzato dall'intersezione fra l'area semantica giuridica e quella della logica stoica, presenta l'accezione dialettica del termine *formula* ('premessa') inteso come sinonimo di sillogismo: la situazione prospettata dal filosofo è quella di una *lis dialectica*, in cui l'*adversarius* crede di essere stato sconfitto per aver fallito un sillogismo, ma in effetti è stato ingannato da una delle premesse, evidentemente falsa, (come è esemplificato nel parasillogismo del *mus*, al paragrafo 6), proprio come un contendente in un processo.

È interessante notare, con Armisen Marchetti 1989, 155 ss., come, qui ed in altri *loci* senecani, il dibattito filosofico assuma le caratteristiche peculiari di un processo e, conseguentemente, diventi l'oggetto del processo stesso (cf. *clem.* 2, 7,1; *prov.* 1, 1; (*lis*); *ep.* 13, 5; 45, 13; 65, 2; 106, 2): infatti i problemi filosofici e morali si basano su disposizioni generali che richiedono l'interpretazione di specialisti, proprio come nelle controversie è richiesto l'intervento dei giudici (Armisen Marchetti 1989, 128; cf. *ben.* 5, 19, 8; 6, 5, 3; 6, 5, 4). Il sostantivo *formula* (*ThLl* s.v. 1113, 26 ss.; *OLD* s.v. 724, 6), caratterizzato da una connotazione semantica abbastanza ampia<sup>498</sup>, presenta in Seneca 17 attestazioni, di cui sei nelle epistole: a parte l'accezione eminentemente scientifica del termine, ricorrente nelle *Naturales quaestiones* (2, 33, 1, riferito alla classificazione dei fulmini: *prima pars ad formulam pertinet*; 5, 1, 5, per la definizione esatta del vento: *satis de formula desputandum est*) e l'accezione filosofica afferente all'ambito etico, evidente in *ben.* 5, 15, 2 (*quidquid citra recti formulam excidit*) e nei rimanenti passi delle epistole (6, 6; 92, 3; 95, 51; 124, 24) – accezione che connota semanticamente il sostantivo *formula* come 'regola di vita', 'principio etico, morale' –, in tutti gli altri passi è presente un significato tecnico giuridico (cf. *ThLl* 1115, 46 ss.; Meyer 2004, 63-64), a volte anche con slittamento nel campo semantico della filosofia e, in particolare, dell'etica<sup>499</sup>; tale

---

<sup>498</sup> Cf. Inwood 1999, 120 n. 74, 124; Griffin 2014, 141, n. 66: «Inwood points out how slippery are the terms *formula*, *praecepta*, *lex*, *regula*. His own suggestion (126) that Stoic theory used general rules of thumb as a reference point in moral reasoning, enabling the moral reasoner to find the balance between abstract theory and the demands of a particular context, is helpful. He notes (120) (...) the use by Cicero of the resources of Roman legal reasoning in his *formula* in *De officiis* 3, 19–20. But *regula* too has such credentials, as many jurists wrote books of *Regulae*, which seem to have been handbooks giving short statements of the basic principles of Roman law, without going into all the subtleties and qualifications»; Ducos 1991, 111, n. 13.

<sup>499</sup> Giuridiche sono le attestazioni nel *De clementia* (2, 3, 1: *ne... formula excidat*; 2, 7, 3: *non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat*) e nel *De Beneficiis* (3, 7, 5, *Praeterea, quaecumque in cognitionem cadunt*,

accezione tecnico giuridica è presente in modo più sfumato nel *De ira* 2, 28, 3 (*ad formulam praestare*), nel *De vita beata* 24, 4, 5 e nel *De tranquillitate animi* 11, 6, 1, dove il linguaggio giuridico sconfinava, secondo un uso tipicamente senecano (Traina 1995, 12 ss.), nel linguaggio dell'interiorità; la peculiarità del nostro passo è rappresentata dalla presenza della sovrapposizione fra l'ambito giuridico e il campo della dialettica (*ThLl* 1113, 82 ss.), cosa che si riscontra anche nell'epistola 117, 6 (*et mutare illis formulam non licet*). Come termine tecnico-giuridico il sostantivo fa riferimento alla procedura del processo ordinario (o processo formulare) dove «la sentenza veniva elaborata in base alla *formula* assegnata dal *praetor*. In altre parole, quando la causa veniva portata davanti al giudice essa era già stata, in fase istruttoria, sul tavolo del pretore, il quale la affidava al giudice (o *arbiter*) dopo aver stabilito in base a quale *formula* (o schema giuridico) in quel caso la sentenza doveva essere emessa» (Bellincioni 1984, 176 s.); nella procedura formulare, infatti, il processo civile si articolava in due tempi, la *iurisdictio* davanti al pretore, che decideva la ricevibilità della querela e stabiliva la formula, e la *iudicatio* che è il giudizio propriamente detto, emesso dal giudice<sup>500</sup>; il termine *iudex*, fra l'altro, è sinonimico di *arbiter*, come sottolinea Griffin 2014, 212<sup>501</sup> La *formula*, dunque, era l'inquadratura giuridica preliminare, redatta dal pretore e vincolante per il giudice; nel caso in cui le caratteristiche del dibattito esulassero dalla *formula*, infatti, la causa poteva essere persa: tale eventualità veniva espressa con la locuzione tecnica *formula excidere* o

---

*comprendi possunt et non dare infinitam licentiam iudici; ideo melior videtur condicio causae bonae, si ad iudicem quam si ad arbitrum mittitur, quia illum formula includit et certos, quos non excedat, terminos ponit, huius libera et nullis adstricta vinculis religio et detrahare aliquid potest et adicere et sententiam suam, non prout lex aut iustitia suadet, sed prout humanitas aut misericordia inpulit, regere;* 3, 21, 2: *quidquid est quod servilis officii formula excedit;* 6, 5, 5: *non confunditur formula = procedura*).

<sup>500</sup> Armisen Marchetti 1989, 155; Griffin 2014, 212: «the parties then came before the magistrate, who decided whether or not to grant the plaintiff the right to sue, and, if he agreed, issued a *formula* embodying instructions to the *iudex*, who would decide on the facts of the case».

<sup>501</sup> «An *arbiter* in this period is normally only a special kind of *iudex*, similarly appointed by the praetor – in e.g. *Ep.* 65 *arbiter* in §2 and *iudex* in §10 are clearly synonyms, cf. Elder Seneca, *Controv.* 1. 1. 23; Armisen-Marchetti 1989, 156 s.; though an *arbiter* could also be appointed by agreement, *compromissio*, between the parties, particularly to settle boundary disputes. Cic. *Rosc. Com.* 10–13 makes the same point about good cases, showing that the praetor's *formula* binds the *iudex* to give or deny what is specified, whereas the praetor's *formula*, addressed to an *arbiter*, gives him scope to decide on an equitable amount. Seneca seems to imply that the *arbiter*'s freedom means not being bound by a *formula* at all, only by his own scruples (*religio*); but this is rhetorical exaggeration, as is shown by his going on in 7. 6 to imagine even a *iudex*, who would certainly operate under a *formula*, being given unlimited discretion in a case of ingratitude» (Griffin 2014, 212).

*formula cadere*<sup>502</sup>, quest'ultima attestata solo in Seneca, nel nostro passo e in *ben.* 5, 15, 2.

Quintiliano (*inst.* 3, 6, 69) illustra chiaramente la molteplicità di *formulae* processuali (*neque ignoro multa transferri, cum in omnibus fere causis, in quibus cecidisse quis formula dicitur, hae sint quaestiones, 'an huic, an cum hoc, an hac lege, an apud hunc, an hoc tempore liceat agere' et si qua sunt talia*) e questa locuzione in particolare<sup>503</sup>.

Tecnicamente la *formula praetoris* era costituita da una serie di *exceptiones* (vd. *infra* e per cui cf. anche § 48, 12), che prevedevano particolari condizioni a tutela dell'imputato ed erano caratterizzate dalla presenza di locuzioni tecniche introduttive delle singole circostanze contemplate<sup>504</sup> adeguate alle situazioni, predefinite o redatte *ex novo* dal *praetor* per il giudice<sup>505</sup>.

Poiché la *formula* è vincolante in quanto costituisce il documento stabilito dalla *iurisdictio* fra il querelante, il difensore e il magistrato istruttore che autorizza il giudizio – contiene il nome del giudice e fissa i termini del processo –, e deviare dalla formula comporta l'annullamento della sentenza da parte del pretore, in *ep.* 48, 10 Seneca allude al fatto che, giuridicamente, condurre la discussione con malafede vuol dire far sì che il dibattito 'ecceda, violi' la *formula*; quando la *formula* sarà ristabilita dal pretore (*ep.* 117, 6), verrà convalidato anche il procedimento giuridico. Sul versante dialettico, chiaramente alluso nel nostro passo, sarà proprio la filosofia a ripristinare i corretti termini di discussione fra *adversarii*, nello stesso modo in cui, nella realtà, il pretore ristabilisce la corretta procedura (*ep.* 117, 6). La locuzione *formula excidere* o *formula cadere*

---

<sup>502</sup> Braund 2011, 394: «*formula cadere/excidere* = to lose a case through failure to choose the appropriate *formula*, i.e. the correct form of plea».

<sup>503</sup> Anche nelle *Declamationes minores* pseudo quintilianee si utilizza la locuzione *formula excidere* (350, 4, 1: *Non ignoro esse frequentem huiusmodi in iudiciis minoribus dumtaxat contentionem, ut <petitor> pecuniae excidisse formula, ut aliter quam oportuerit agere dicatur*), locuzione che ritorna in Suet. *Claud.* 14, 1 (*nec semper praescripta legum secutus duritiam lenitatemue multarum ex bono et aequo, perinde ut adficeretur, moderatus est; nam et iis, qui apud priuatos iudices plus petendo formula excidissent, restituit actiones et in maiore fraude conuictos legitimam poenam supergressus ad bestias condemnauit*), in riferimento ai processi respinti dai giudici per un vizio formale.

<sup>504</sup> Cf. Griffin 2014, 255: «in law, an *exceptio* was a conditional clause, with a negative beginning, 'if not' or 'unless', added to the praetor's *formula*, in order to protect the defendant against condemnation, alluded to by Seneca in *ep.* 48. 10, by recognizing special agreements between plaintiff and defendant, or by ruling out fraud or intimidation, or the contravention of a statute or senatorial decree».

<sup>505</sup> Cf. Braund 2011, 394: «a formula consisted of a series of conditional clauses followed by orders to the appointed judge to condemn or acquit the defendant».

(Morceaux Choisis-Thomas 1896, 220, 3 «*formula cecidisse = causa cecidisse*: le demandeur énonçait ses conclusions d'après une formule qu'il présentait au préteur. Une formule mal conçue pouvait entraîner la perte du procès entier») viene utilizzata da Seneca nel nostro passaggio (*cecidisse formula*) non solo per stigmatizzare «il malcostume di avvocati che provocano ciò capziosamente, mediante cavilli ed eccezioni, inducendo l'interrogato a contraddirsi», come sottolinea Bellincioni (1984, 177), – per cui si giustificano gli aggettivi *turpes infamesque* attribuiti alle *exceptiones* giuridiche poco sopra (cf. Morceaux Choisis-Thomas 1896, 220) – ma, trasponendola nell'ambito filosofico, per condannare il comportamento di certi dialettici che raggirano gli *adversarii* nell'agone sillogistico. Infatti, il sostantivo *formula* (derivante da *forma*)<sup>506</sup> indica, nella terminologia aristotelica, la figura di un sillogismo categorico (mentre per i sillogismi condizionali si utilizzerà il termine *modus*) e designa altresì un preciso schema di ragionamento detto τρόπος (cf. *SVF* III 5 = Diog.Laert. 7, 76: τρόπος δέ ἐστὶν οἰόνει σχῆμα λόγου, οἷον ὁ τοιοῦτος εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον; cf. anche Ps. Apul. *herm.* 13, p. 212, 10: *Stoici porro pro litteris numeros usurpant, ut: Si primum, secundum; atqui primum, secundum igitur*); rientra anche nel gergo tecnico della logica per definire la *figura syllogismi* (*ThLL* s.v.1113, 82), cioè una delle proposizioni che costituiscono le premesse del sillogismo o indicano una tipologia specifica di sillogismo (σχῆμα)<sup>507</sup>.

Un'ampia serie di locuzioni accompagna il termine *formula* come “dottrina filosofica”: *mutare illis formulam non licet* di *ep.* 92, 3; *recti formula* di *ben.* 5, 15, 5; *vivere ad formulam* di *tranq.* 11, 6; *non est quod ad formulam meam exigas* di *vit. beat.* 24, 4; *vivere ex formula* di *ep.* 6, 6; in *ira* 2, 28, 3. A sua volta l'immagine del processo si può adattare anche al dibattito scientifico, come abbiamo rilevato (cf. *nat.* 2, 37, 1); inoltre, nell'ambito grammaticale e delle discipline geometriche e matematiche, il termine si riferisce alle regole della lingua e alle figure tecniche (*ThLL* s.v.1114, 25-32; 6, 1, 1065, 11: D. Conso, *Remarques sur la terminologie du Liber Περὶ ἡρμηνείας et de la tradition logique de langue latine antérieure à Boèce*, «Latomus» 60/4 (2001), 956-960).

<sup>506</sup> Tert. *idol.* 3, 33, 2: εἶδος Graece formam sonat; ab eo per deminutionem εἶδωλον deductum; aequae apud nos <forma> -am facit, igitur ominis forma vel -a idolum se dicit exposcit.

<sup>507</sup> Chalc. *comm.* 283: *formula syllogismi talis est*; 341: *syllogisticae rationis formulam*; Ps. Apul., *herm.*, 7, p. 199, 2: *tres igitur formulae fiunt*; 8, p. 202, 18: *in prima formula novem soli moduli, sex autem coniugationes, in secunda*; Cassiod., *art.* 3, 1171 b: *ad syllogisticas species formulasque veniamus*.

Il nostro passaggio è esemplificativo, dunque, del ruolo ingannevole dell'arte dialettica, le cui caratteristiche, costituite soprattutto da capziose *formulae* sillogistiche, divennero topiche: qualche secolo dopo, Marziano Capella, fa un'efficace descrizione della *Dialectica* in *De nuptiis Mercurii et Philologiae* 4, 328, come di una *virgo pallida, esile, con occhi lucenti, acconciatura e abiti greci*; essa tiene nelle mani eloquenti attributi simbolici: nella sinistra, un serpente e *in dextra formulae quaedam florentibus discolora venustate ceris sollerter effigiatae latentis hami nexu interius tenebantur*, cioè tavolette iscritte con *formulae* su supporti colorati, collegate da pericolosi ganci ad uncino, a cui restava impigliato chiunque si avvicinasse (Moretti 1995, 134 s.).

**sed quemadmodum illos praetor... sic hos:** i pronomi correlati (plurali per *concordantia ad sensum*, κατὰ σύνησιν, come rileva Thomas 1896, 220: «syllepse puisque c'est prenom se rapporte à eum quem interrogatis; le pluriel est amené par illos»; Bourgéry 1908, 308) fanno riferimento l'uno (*illos*) a coloro che sono stati ingannati da trucchi legali; l'altro (*hos*) alle vittime delle sottigliezze dialettiche. *Quemadmodum* (KS 963, «die Vergleichenden Adverbialsätze der Beschaffenheit»; 995; in correlazione con *ita, sic* 1037 e § 239, c) introduce la comparativa.

**philosophia in integrum restituit:** Seneca presenta la personificazione della *philosophia* che assume le funzioni giuridiche del *praetor*<sup>508</sup> e applica la '*in integrum restitutio*', un *extraordinarium auxilium* del magistrato, il quale, dopo aver valutato le gravi circostanze di fatto e di diritto (*causa cognita*), annulla l'iniquità giuridica (cf. *aequitas praetoria*) prodotta da un'applicazione troppo rigorosa e limitativa della legge e reintegra il danneggiato nello stato di diritto precedente<sup>509</sup>. È interessante l'osservazione di Ducos 1991, 110 e 112, n. 5, che rileva come il riferimento giuridico alla causa da dibattere nel

---

<sup>508</sup> Wray 2009, 249 illustra con efficacia l'immagine della filosofia nelle funzioni di *praetor*: «Philosophy sits on the bench, and, like a Roman praetor, lives by the *edictum* of Roman law that says "let the order side be heard as well" (*audiatur et altera pars*). Consequently whenever a defense lawyer or a philosopher defeats a plaintiff or a passion on a technical point of wording in the complaint or in statutory law, philosophy does what an equitable Roman *praetor* was evidently expected to do. She allows the plaintiff to reword her complaint and start the case over, because there can be no proper case, and no honorable outcome, until her complaint has been not merely stated but pled, with full-throated, spirited eloquence».

<sup>509</sup> Erasmo 1555, 182 spiega: «quod sit, cum actio aliter, apud alium, alio tempore, quam oportuit praescriptum est, instituitur. Iurisconsulti ista, et nos De clem. II, cap. 3».

processo rievocherebbe l'esame di coscienza che il saggio stoico deve svolgere su di sé, integrando perfettamente prassi giuridica e attività filosofica<sup>510</sup>. A questo proposito sembra utile richiamare l'osservazione di Marino 2016, 1111, n. 393 che sottolinea come «nel passo acquisti una particolare valenza semantica la *similitudo*, ossia il confronto e l'analogia fra la funzione giuridico istituzionale del *praetor*, che reintegra nei propri diritti la parte lesa, e la funzione morale e sociale della filosofia, emblema di quella giustizia universale che, coincidendo con la *recta ratio* e con la *virtus* si fa garante della vera legge generata dalla ragione divina insita nella natura (Cic. *rep.* 3, 33)». Tecnicamente la situazione è affine a quella applicata alla metafora dell'arbitrato in *clem.* 2, 7, 3, dove la *clementia*, come la *philosophia* di *ep.* 48, 10, «it is not bound by *formula* but judges *ex aequo et bono* (according to what is fair and good) », come spiega Griffin 2013, 212, nel commento a *ben.* 3, 7, 5.

---

<sup>510</sup> Inoltre è possibile riscontrare anche affinità con il procedimento dell'*elenchos*, cioè con la confutazione degli errori filosofici.

**11. Quid disceditis ab ingentibus promissis et grandia locuti, effecturos vos ut non magis auri fulgor quam gladii praestringat oculos meos, ut ingenti constantia et quod omnes optant et quod omnes timent calcem, ad grammaticorum elementa descenditis? Quid dicitis?**

**sic itur ad astra?**

**Hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat; ad hoc invitatus sum, ad hoc veni: fidem praesta.**

**11. Perché non mantenete le vostre straordinarie promesse e, dopo aver fatto solenni affermazioni – che avreste fatto in modo che lo splendore dell’oro non mi avrebbe abbagliato gli occhi più di quello della spada e che avrei calpestato quello che tutti desiderano e quello che tutti temono –, perché vi abbassate ai rudimenti dei grammatici? Perché dite?**

**così si va alle stelle?**

**Questo mi promette la filosofia, di rendermi pari a un dio: per questo sono stato chiamato, per questo sono venuto. Mantieni la parola.**

Il paragrafo, che si articola in una serie di quattro incalzanti interrogative dirette, inizia con una vibrante richiesta rivolta ai filosofi, in seconda persona plurale, a mantenere le allettanti promesse e le solenni dichiarazioni fatte, cioè allontanare l’umanità dalla seduzione dei falsi beni, come le ricchezze e gli onori – rappresentati con efficace metafora dal fulgore dell’oro e dal bagliore della spada che abbagliano l’osservatore, impedendogli di dirigersi verso il *clarum veritatis lumen* (§8). La *pointe* polemica è rivolta soprattutto contro quei filosofi dialettici che riducono la filosofia ad un mero esercizio sillogistico, basato sui *grammaticorum elementa*, le nozioni elementari della lingua, prive di riscontro etico. La successiva citazione virgiliana (*Aen.* 9, 241, *sic itur ad astra*), adoperata anche nell’epistola 73, viene incastonata nel testo con funzione esornativa e paideutica: con una brusca impennata di tono, Seneca sovrappone il registro linguistico epico a quello filosofico e, decontestualizzandoli e risemantizzandoli, piega i versi virgiliani a sostegno di un’affermazione teorica: illustrare la vera missione della filosofia, costituita non dai giochi sillogistici, ma dall’assimilazione dell’uomo alla

divinità. Dietro tale ὁμοίωσις θεῶν del *sapiens*, topica del pensiero antico a partire dalle suggestioni astrali del Pitagorismo, è possibile scorgere la presenza dell'insegnamento di Sestio padre che, d'altro canto, influenza non solo il passaggio, ma l'intera concezione senecana della filosofia, contraddistinta da una spiccata attenzione per l'etica rispetto ad altri ambiti. Nell'appello finale Seneca, identificando la propria voce con quella del *proficiens*, ribadisce la promessa a cui ogni filosofo si vincola, quella di guidare gli allievi in un cammino etico verso la divinità, e per indurre gli *adversarii ficti* a rispettare i "patti" si richiama ad una delle *Wortbegriffe* del mondo romano, la *fides*.

**Quid disceditis...?:** l'interrogativa diretta, con *incipit* allitterante in dentale e verbo alla II persona plurale, è rivolta da Seneca ai filosofi dialettici: con un vibrante attacco polemico, egli vuole creare distanza dai cultori di quella *nimia subtilitas* sillogistica caratterizzata esclusivamente da uno sterile esercizio virtuosistico, privo di implicazioni morali. Seneca sottolinea, invece, la necessità di una predicazione filosofica orientata a fini etici e contraddistinta da un'eloquenza *aperta et simplex*. Il verbo *discedo* (OLD s.v. 549 3 c), che appare già al paragrafo 48, 4, in contrapposizione con *accedo* (e viene qui adoperato nella *iunctura discedere a promissis*, in una sorta di *hapax* senecano), allittera con *quid* e si correla a distanza, in paronomasia, allitterazione in dentale e omoteleuto, con il successivo *descenditis*: il movimento a cui Seneca allude con l'utilizzo dei due verbi è costituito prima da un allontanamento (per il prefisso *dis-* cf. OLD s.v. 549: «commonly signifies separation and/or dispersal») e poi da una discesa (per *de-* cf. OLD s.v. 486: «motion down from»; 523 s. v. *descendo*: «to move from a higher to a lower position»), connotata negativamente come moto verso il basso che porta lontano dalle alte vette della filosofia. Inoltre, il verbo *descendo* «esprime la partecipazione e la volontà di chi compie l'azione», come rileva Laudizi 2003, 45: Seneca, cioè, non solo ribadisce la piena consapevolezza di tali pseudo-filosofi in questa 'discesa' verso il basso. ma, al tempo stesso, con l'utilizzo della II persona plurale vuole rimarcare la propria distanza da costoro, che non rispondono alle aspettative suscitate e alle promesse fatte alla gente, ma dalla sfera etica sono caduti in quella delle mere sottigliezze grammaticali.

**ab ingentibus promissis:** la *iunctura ingens promissum*, frequentemente attestata nella storiografia, in Livio, in Tacito e in Curzio Rufo<sup>511</sup> fa riferimento a promesse ingannevoli, fatte per ottenere risultati illeciti, come quelle di Annibale, noto per la *perfidia* punica, agli ambasciatori tarentini. L'aggettivo *ingens*, iterato poco più sotto (con sfumatura semantica leggermente diversa, *ingenti constantia*) ed enfatizzato dalla vicinanza con l'aggettivo sostantivato *grandia*, evidenzia le grandi aspettative riposte nel *sapiens* da parte della gente comune (*ThLl s.v. ingens*, 1538, 14 ss.: «de eis quae ad multitudinem spectant»); è normalmente usato con valore di *immanis*, *immensus* (cf. *DELL* 317, *s.v. ingens*; Cic. *Verr.* 2, 3, 46, 110; *de orat.* 3, 70) – frequente in Virgilio, Livio e Seneca e successivamente caduto in disuso (a parte Agostino, nel *De civitate dei*, e nella *Peregrinatio Aetheriae*) – e assume qui valore enfatico (cf. Ter. *Eun.* 391 s.: *Magnas vero agere gratias Thais mihi?/Ingentis*; Cic. *Lael.* 98) e l'accezione negativa di 'allettante', 'ingannevole' (per cui *OLD s.v. ingens* 906, 5b: «in bad sense: 'haughty'; 'overweening'»), valore con cui è presente anche in Lattanzio e Agostino<sup>512</sup>.

Il participio sostantivato *promissum* (per cui cf. *ThLl s.v. promitto*, 1876, 29 ss.) è applicato all'ambito specificamente filosofico già da Cicerone, in riferimento alle promesse della filosofia, in *Tusc.* 5, 19 (cf. *ThLl* 1876, 66)<sup>513</sup>, passo che Seneca pare avere qui presente: l'Arpinate, trattando della tesi stoica che la *virtus* – insieme con il *bonum* e l'*honestum* – hanno *magna vis ad beate vivendum*, afferma non solo che *nullum esse philosophiae promissum uberius aut maius*, ma anche che chi obbedisce alle leggi della filosofia può essere *semper denique beatus*. Il verbo *promitto* e il sostantivo *promissum*, con il relativo riferimento etico-filosofico, ritornano in diversi *loci* senecani: oltre che nel

---

<sup>511</sup> Liv. 24, 13, 4: *Hannibal conlaudatos eos oneratosque ingentibus promissis domum ad coepta maturanda redire iubet: se in tempore adfuturum esse*; 32, 11, 9: *ducem promissis ingentibus oneratum, si fides exstet, uinctum tamen tribuno tradit*; 42, 5, 4: *Apellem, ministrum quondam fraudis in fratre tollendo, atque ob id quaesitum a Philippo ad supplicium, exsulantem accersitum post patris mortem ingentibus promissis ad praemia tantae perpetratae rei clam interfecisse*; Tac. *ann.* 2, 67, 1; 12, 9, 1; *hist.* 2, 8, 1; Curt. 6, 7, 11: *Alias deinde effeminatum et muliebriter timidum, alias proditorem amatoris appellans, nunc ingentia promittens, interdumque regnum quoque, versabat animum tanto facinore procul abhorrentem*.

<sup>512</sup> Lact. *De mortis pers.* 27, 4: *Et iam ceteri milites nutabant, cum ille fracta superbia dimissis que animis Severi exitum metuens ad pedes militum provolutus orabat ne hosti traderetur, donec promissis ingentibus flexit animos eorum et retro signa convertit ac fugam trepidus capessivit, in qua opprimi facillime potuit, si cum paucis quispiam sequeretur* e Aug. *serm.* 396 c.

<sup>513</sup> *Tusc.* 5, 19: *cave enim putes (...) ullumve esse philosophiae promissum uberius aut maius. Nam quid profitetur? O dii boni! perfecturam se, qui legibus suis paruisset, ut esset contra fortunam semper armatus, ut omnia praesidia haberet in se bene beateque vivendi, ut esset semper denique beatus*.

precedente passaggio dell'epistola 48, 7 (per cui vd. *supra*), nelle lettere 5, 4 (*hoc primum philosophia promittit, sensum communem...*), 11, 7; 75, 4 (con riferimento al *propositum* filosofico del *proficiens*: *ille promissum suum implevit et cum videas illum et cum audias idem est*); 71, 31 (*haec [= sapientia], nisi alte descendit et diu sedit et animum non coloravit sed infecit, nihil ex iis quae promiserat praestat*); 71, 6 (*multis videmur maiora promittere quam recipit humana condicio*). In *ben.* 4, 34, 3 (*titubat [...] illud superbum promissum numquam sapientem facti sui paenitere*) si pone il problema del mancato rispetto di una promessa fatta (*superbum promissum*; cf. Griffin 2013, 254).

**grandia locuti**: l'espressione, che si ritrova in *Sen. suas.* 6, 12 (*quod grandia loquitur et dicit: 'mors nec immatura consulari nec misera sapienti', non movet me; ideo iam perit?*); 2, 17 (*Senecio fuit, cuius nomen ad vos potuit pervenisse, ingenii confusi ac turbulenti, qui cupiebat grandia dicere, adeo ut novissime morbo huius rei et teneretur et rideretur*), e richiama *Persio, sat.* 5, 7 (*grande locuturi nebulas Helicone legunto*, che la usa contro i toni altisonanti della poesia epica), viene usata da Seneca per stigmatizzare l'enfasi retorica e vuota dei discorsi dei dialettici. Le grandi promesse e le solenni affermazioni fatte dalla filosofia nel nostro passaggio 48, 11, – di insegnare a non lasciarsi abbagliare dallo splendore dell'oro e delle spade –, coincide con il *magna promisisti* dell'epistola 109, 18 in cui Seneca, indossati i panni del *proficiens*, chiede al proprio maestro di insegnargli a essere forte fra il balenio delle spade, tranquillo nell'incendio o nella tempesta, sprezzante dei piaceri e vanità<sup>514</sup>. Sempre nella conclusione della medesima epistola, Seneca sostiene inoltre che praticare la dialettica ed esercitare la logica sillogistica (*implicita solve, ambigua distinguere, obscura perspicere*) affinano sì l'ingegno (*acumen exercere*), ma fanno parte di una *scientia inutilis e supervacua* che deve essere subordinata, nell'ordine di tempo (*postea docebis*) e di importanza, allo studio e all'apprendimento *necessaria* (*nunc doce quod necesse est*).

Il verbo *loquor*, al participio congiunto con valore temporale, introduce un articolato movimento sintattico con la dichiarativa all'infinito futuro *effecturos vos* (anticipata da *grandia* con funzione prolettica, è ellittica di *esse* e con anastrofe del soggetto *vos*; cf.

---

<sup>514</sup> *Ep.* 109, 18: *magna promisisti: fidem praesta. Dicebas intrepidum fore, etiam si circa me gladii micarent, etiam si mucro tangeret iugulum; dicebas securum fore, etiam si circa me flagrarent incendia, etiam si subitus turbo toto navem meam mari raperet: hanc mihi praesta curam, ut voluptatem, ut gloriam contemnam*; cf. *ep.* 95, 71: *inde periculorum gladiatorumque contemptus*.

*OLD s.v. loquor* 1043, 2b), a sua volta reggente le complete in anafora *ut non... praestringat* (da cui dipende la comparativa *quam*) e *ut... calcem*; quest'ultima proposizione si sdoppia in due relative, sottolineate dall'anafora, *quod optant* e *quod timent* (cf. Traina 1995, 99 ss.); il verbo *descenditis*, della seconda interrogativa diretta, coordinata alla prima, è introdotto dal pronome interrogativo *quid* sottinteso; l'espressione (*quid*) *descenditis* fa da *pèndant* all'iniziale *quid disceditis*, con paronomasia, omoteleuto e richiamo allitterante, chiudendo il periodo in forma di *Ringkomposition*.

**effecturos vos (esse) ut:** la locuzione *efficio ut non... praestringat*, con la sequenza *efficio ut non* introduttiva della completiva sostantiva indicante l'effetto derivato dalla reggente, «die aus dem Hauptsatze hervorgehende Wirkung. Eine aus dem Hauptsatze hervorgehende Wirkung drückt der Substantivsatz aus» (cf. KS 811, b; *OLD s.v. efficio*, 590, 3), è seguita dalla comparativa, con soggetto sottinteso *non magis auri fulgor quam gladii (fulgor) praestringat*. La trama sintattica del periodo, particolarmente articolata e strutturata in una complessa ipotassi che si sviluppa in due interrogative dirette (*Quid disceditis... et... [quid] descenditis*) coordinate fra loro e poste a cornice, in *incipit* ed *explicit* del passaggio, rappresenta il coinvolgimento emotivo e il turbamento di Seneca di fronte al comportamento dei *subtiles*, che vengono così a costituire l'*antiexemplum* filosofico del *sapiens*; per la comparativa *non magis... quam* cf. KS 985 c.

**auri fulgor quam gladii:** il passaggio utilizza la metafora visiva, e più specificamente della luce, che ritroviamo in Seneca applicata a due diversi contesti: da un lato, allude allo splendore della verità diffusa dal filosofo attraverso il proprio insegnamento; dall'altro, in antitesi, si riferisce al valore apparente dei falsi beni, che dipendono dalla fortuna e si contrappongono al *summum bonum*: questi ultimi sono rappresentati dalla ricchezza (*auri fulgor*, un'espressione retorizzata) o dalla gloria (*gladii fulgor*), che allontanano dalla contemplazione delle cose divine (Del Giovane 2015, 133, n. 325) e dal *summum bonum*, e da cui il *proficiens* non deve lasciarsi fuorviare (Armisen Marchetti 1989, 132). Il tema rientra nel *topos* del rifiuto dei beni effimeri e illusori, che è parte

integrante della predicazione di Sestio ed ha una matrice cinica<sup>515</sup>: proviene probabilmente da Demetrio, amico e contemporaneo di Seneca (cf. *ep.* 62, 3; *vit. beat.* 18, 3; *ben.* 7, 9 s.; Del Giovane 2015, 196 s.), che fonda la sua predicazione sull'assunto che il *sapiens*, a somiglianza della divinità, deve perseguire un *modus vivendi* pienamente autonomo ed autarchico (cf. la figura di Stilpone di *ep.* 9, 18-20; *const.* 5, 6; Cic. *parad.* 8), alieno dalle seduzioni mondane.

L'*auri et gladii fulgor* costituiscono un punto di contatto con la lettera 115, 6-8 (per cui cf. Laudizi 2007, 41-59) dove all'*auri fulgor* si ricollega il *divitiarum radiantium splendor* (§7) che, per Seneca, cela ingannevolmente la corruzione di un animo malato (*rursus aequae malitiam et aerumnosi animi veterum perspiciemus, quamvis multus circa divitiarum radiantium splendor impediatur*) dovuta, ad esempio, all'avidità<sup>516</sup>. Al *gladii fulgor* si associa invece la magnificenza della gloria militare che, al pari di quella politica, riverbera sugli uomini un falso splendore (*intuentem hinc honorum, illinc magnarum potestatum falsa lux verberet*; cf. *ep.* 94, 74); anche nell'*ep.* 76, 14 Seneca utilizza la metafora del *gladium* per rimarcare la vanità dell'apparenza, ricordando come una spada non possa definirsi buona per il balteo dorato o il fodero tempestato di gemme, ma per il taglio affilato della lama (*gladium bonum dices non cui auratus est balteus nec cuius vagina gemmis distinguitur, sed cui et ad secandum subtilis acies est et mucro munimentum omne rupturus*). Di fronte al luccichio dell'oro o delle armi, nota inoltre il filosofo, gli uomini si comportano come bambini che si lasciano ingannare e sedurre dal bagliore apparente, risultando alla fine addirittura *carius inepti* dei *pueri* stessi (torna il confronto fra *stulti* e *pueri* di §§ 48, 5; 8), come rileva Seneca nella medesima lettera 115, 8, riferendo un pensiero di Aristone. Bellincioni 1979, 207 rileva che «oro argento e ferro sono immagini delle passioni per cui gli uomini si rendono schiavi della fortuna, cioè

---

<sup>515</sup> Del Giovane 2015, 143, n. 382 fa un confronto con l'*incipit* della satira oraziana 2, 2, 4 ss., in cui Ofello, «esortando a un modello di vita semplice e frugale, mette in guardia quanti vivono tra "vassoi e mense luccicanti, quando lo sguardo è abbagliato da insensati splendori e la mente, incline alle cose false, respinge il meglio": *discite non inter lances mensasque nitentis, / cum stupet insanis acies fulgoribus et cum / adclinis falsis animus meliora recusat*».

<sup>516</sup> Cf. anche *ep.* 94, 58 in cui osserva Del Giovane 2015, 143, n. 382: «non è un che nel biasimare l'estrazione dei metalli preziosi, il monito del filosofo sia proprio rivolto a comprendere l'inganno che l'effimero fulgore dell'oro e dell'argento ha ordito per gli occhi: *vis scire quam falsus oculos tuos deceperit fulgor?* La studiosa rileva come anche in *ep.* 115, 7 lo *splendor divitiarum* è ingannatore e la falsa luce degli onori e del potere letteralmente «colpisce», cf. l'impiego del fisico *verbero*: *rursus aequae malitiam et aerumno- si animi veterum perspiciemus, quamvis multus circa divitiarum radiantium splendor impediatur et intuentem hinc honorum, illinc magnarum potestatum falsa lux verberet*; cf. Solimano 1991, 63; Berno 2003b, 44; Laudizi 2007, 53.

delle cose su cui la fortuna esercita il suo dominio». Nell'epistola 109, 18 il riferimento al luccichio delle spade si correla specificamente con il valore militare e, per metafora, alla *fortitudo* e *constantia* di fronte agli *ictus fortunae*, qualità richieste dall'insegnamento filosofico, che Seneca ribadisce: *magna promisisti, exhibe fidem. Dicebas intrepidum fore etiam si circa me gladii micarent.*

Anche nel *Tieste* senecano, le seduzioni del potere (*clarus regni nitor*) sono rappresentate come un *falsus fulgor* che abbaglia la vista e costituisce lo strumento di una *fraus* atta a catturare la preda designata (*Thy.* 413 s.: *clarus hic regni nitor / fulgore non est quod oculos falso auferat*). Altrettanto vibrante è la metafora usata nelle *Troiane* da Agamennone che dichiara di considerare lo scettro del potere, che egli stesso impugna, non altro che un nome ricoperto di vano splendore (*vanus fulgor*) o una chioma decorata da un falso nastro (sottolineandone tutta la natura vana e illusoria)<sup>517</sup>.

Il tema del fulgore dell'oro che abbaglia ingannevolmente le misere *humanae mentes*, rileva Laudizi 2011, 303, è lucreziano (2, 14-16; 47 ss.); ad esso si contrappone il *clarum veritatis lumen* della filosofia (*ep.* 48, 8), che dissolve le tenebre dell'ignoranza (Armisen Marchetti 1989, 131 ss.).

**praestringat oculos:** la *iunctura praestringere oculos* indica il socchiudere le palpebre per sottrarre le pupille ad una luce abbagliante; come metafora visiva, motivo comune del passaggio, essa si riferisce al senso della vista, fondamentale per Seneca, non solo «in quanto veicolo primario della conoscenza e della virtù, ma anche via d'accesso per l'animo alle fascinazioni del vizio» (Berno 2003, 43; cf. anche Solimano 1991, 14 ss.; 78; 93-95). In alcuni casi il nesso viene utilizzato in riferimento a fenomeni naturali: in *nat.* 5, 16, 4 la locuzione è applicata ai soldati che combattevano contro sole nella descrizione liviana della battaglia di Canne (*nat.* 5, 16, 4: *et Livius hoc illum nomine appellat in illa pugna Romanis parum prospera in qua Hannibal et contra solem orientem exercitum nostrum et contra ventum constitutum venti auditorio ac fulgoris praestringentis oculos hostium vicit*; per cui Vottero 1990, 558, 16; cf. Liv., 22, 43, 10-11; 22, 46, 9); nella *Consolatio ad Helviam matrem* (7, 6) Seneca la utilizza per le stelle cadenti che

---

<sup>517</sup> *Troad.* 271 s.: *Ego esse quicquam scepra nisi vano putem/fulgore tectum nomen et falso comam/vinclo decentem?*; cf. Solimano 1995, 144.

abbagliano gli occhi degli osservatori<sup>518</sup>, ma spesso il nesso è riferito al bagliore prodotto da oggetti appariscenti ma vuoti, e quindi alla falsità delle apparenze<sup>519</sup>. L'oro costituisce appunto un simbolo di inganno e vanità in quanto, essendo «fangoso e sordido prima di essere estratto (...), la sua brillantezza è fasulla; in secondo luogo il suo possesso comporta una felicità solo apparente, poiché instilla nell'animo il vizio dell'avidità» come rileva Berno 2003a, 44 commentando il passaggio di *ep.* 94, 58 (cf. Bellincioni 1979, 207) e come è evidente nell'epistola 92, 31 (*Cum hoc iter nactus est, vadit audaciter contemptor omnium nec ad pecuniam respicit aurumque et argentum illis, in quibus iacuere, tenebris dignissima non ab hoc aestimat splendore, quo imperitorum verberant oculos, sed a vetere caeno, ex quo illa secrevit cupiditas nostra et effodit*). L'effetto di abbagliare gli occhi può essere causato anche da una *domus splendida* (*ep.* 110, 7; *tranq.* 1, 8), ricoperta di soffitti aurei (*ep.* 119, 11), da una *cohors culta servorum*, dalla *lectica formonsis inposita calonibus* (*ep.* 110, 17) o da apparati scenici riproducenti realtà illusorie (cf. *ep.* 88, 22: *ludicrae sunt quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt*), tutti oggetti caratterizzati da mera raffinatezza esteriore di cui però solo gli stolti subiscono il fascino (*imperitorum feriuntur oculi*; cf. anche *ep.* 115, 6: *nunc enim multa obstrigillant et aciem nostram aut splendore nimio reperiunt aut obscuritate retinent*). L'espressione in esame, *ut non magis auri fulgor quam gladii praestringat oculos meos*, che fa riferimento alle promesse fatte da filosofi o pseudo-filosofi ai discepoli (a cui Seneca vuole accostarsi in un'ideale solidarietà), si connette sia alla seduzione esercitata da ricchezza e gloria, sia, considerato lo specifico contesto dialettico in cui l'epistola si muove, «ad una critica alle filosofie costruite su sofismi»: come rileva Berno 2003b, 42 ss.) nel suo studio sul neologismo senecano *ocliferia* di *ep.* 33, 3, i filosofi che usano le belle parole e i virtuosismi dialettici si comportano proprio come i venditori che mettono

---

<sup>518</sup> *Helv.* 7, 6: *Proinde, dum oculi mei ab illo spectaculo, cuius insatiabiles sunt, non abducantur, dum mihi solem lunam que intueri liceat, dum ceteris inhaerere sideribus, dum ortus eorum occasus que et intervalla et causas investigare vel ocius meandi vel tardius, spectare tot per noctem stellas micantis et alias immobiles, alias non in magnum spatium exeuntis sed intra suum se circumagentis vestigium, quasdam subito erumpentis, quasdam igne fuso praestringentes aciem, quasi decidant, vel longo tractu cum luce multa praetervolantes, dum cum his sim et caelestibus, qua homini fas est, immiscer, dum animum ad cognatarum rerum conspectum tendentem in sublimi semper habeam: quantum refert mea, quid calcem?*

<sup>519</sup> Del Giovane 2015, 143, n. 382 nota che, «sullo splendore accecante dei falsi beni, significativo è anche un confronto con l'inizio della satira oraziana 2, 2, in cui Ofello, esortando a un modello di vita semplice e frugale, mette in guardia quanti vivono tra 'vassoi e mense luccicanti, quando lo sguardo è abbagliato da insensati splendori e la mente, incline alle cose false, respinge il meglio': vv. 4-6 *discite non inter lances mensasque nitentis, / cum stupet insanis acies fulgoribus et cum / adclinis falsis animus meliora recusat*».

in vetrina oggetti luccicanti e appariscenti per attrarre l'acquirente, quando invece la loro bottega è semivuota; la vera filosofia, commenta Berno (2003b, 43, n. 20), agisce in modo completamente opposto e promette anzi di difendere l'uomo proprio dalle seduzioni di un'esteriorità splendente ma falsa – connotata appunto con il termine *ocliferia* (= *oculos* + *ferio*) – così aliena dagli ideali del sapiens, refrattario a siffatte fascinazioni<sup>520</sup>.

Sulla contrapposizione interno/esterno, vero/falso, luminoso/oscuo, pulito/sporco si incentra l'epistola 115 che, come dice Berno, ruota intorno al tema dei cd. "sepolcri imbiancati" (per cui) che ritorna anche in altri dialoghi senecani e nelle tragedie<sup>521</sup>.

Del Giovane, partendo da un'osservazione di Solimano 1991, 101, n. 19 (ripresa da Berno 2003a, 43, n. 19), nota che «il termine *fulgor*, in associazione al verbo *praestringo*, compare anche in Tacito *ann.* 14, 54, nel discorso di congedo che Seneca rivolge al suo ex pupillo Nerone: *nec me in paupertatem ipse detrudam, sed traditis quorum fulgore praestringor, quod temporis hortorum aut villarum curae seponitur in animum revocabo*, come a ribadire la potenza retorica di un lessico visivo che, nel Seneca del ritiro filosofico, assume un preciso significato morale negativo» (cf. anche, per il discorso degli *Annales*, ricco di «reminiscenze senecane», Degl'Innocenti Pierini 1999, 74, n. 70, con bibliografia).

Per quanto riguarda la locuzione *praestringere oculos* (spesso variata o sostituita dai verbi *oculos decipere, verberare, ferire*), è formula ereditata da Seneca dal linguaggio della satira e della declamazione (Del Giovane 2015, 133, n. 323; cf. e. g. Lucil. 1094 M.; Plaut. *Mil.* 4; Varro *Men.* 27 C; Cic. *Cato* 42; *Rhet. ad Her.* 4, 63; Quint. *decl.* 52, 18): ad essa è sottesa l'idea dell'accecamento momentaneo che deriva dall'impatto visivo con

---

<sup>520</sup> Cf. *nat.* 3, *praef.* 13: *animus contra calamitates fortis et contumax (...) nec illius tumultu nec huius fulgore percussus*; *ben.* 7, 9, 1 *volo sub conspectu meo ponere, quae gentium oculos regumque praestringunt, volo intueri pretia sanguinis animarum quae vestrarum*; *ep.* 94, 58: *Vis scire, quam falsus oculos tuos deceperit fulgor? Nihil est istis, quamdiu mersa et involuta caeno suo iacent, foedius, nihil obscurius, quidni? quae per longissimorum cuniculorum tenebras extrahuntur. Denique ipsos opifices intueri, per quorum manus sterile terrae genus et infernum perpurgatur: videbis quanta fuligine oblinantur. Atqui ista magis inquinant animos quam corpora, et in possessore eorum quam in artifice plus sordium est.*

<sup>521</sup> Cf. anche *prov.* 6, 4: «costoro che tu ammiri come persone di successo, se li vedrai non là per dove si presentano, ma per dove si tengono nascosti, sono disgraziati, sporchi, turpi, a somiglianza delle loro pareti, raffinati all'esterno; non è codesta completa e genuina felicità, è una crosta e per di più sottile. Così, fintanto che è loro concesso di starsene in piedi e mostrarsi al loro beneplacito, risplendono e la danno a bere; ma se qualche cosa capita addosso, che rimetta in agitazione li scopra, allora risulta in tutta evidenza quanta bruttura profonda e vera l'abbia tenuta nascosta uno splendore che loro non apparteneva», trad. Viansino; cf. Lanzarone 2008, 387; *tranq.* 1, 8.

una luce troppo abbagliante; quest'idea si cristallizza in una metafora ricorrente che allude alla condizione morale degli *stulti*, incapaci di attingere alla luce della saggezza e brancolanti nel buio (*Helv.* 10,5: *stulti velut caeci*; *ep.* 12,3: *ignorantia veritatis excaecat*; *ep.* 13,5: *quis usque eo ad veritatem excaecatus est, ut ...?*; *ep.* 94,5: *ubi aliqua res obcaecat animum*; *ep.* 109,16: *ei quos amor sui excaecat*; *ep.* 119, 8: *caecitas mentium*; *ep.* 119,11: *excaecant populum... opes*; *ep.* 120,18: *vide in quanta caecitate mens nostra sit*). I filosofi logici e dialettici – che Seneca bersaglia nel nostro passaggio – non aiutano certo gli *stulti* ad uscire da questa condizione di cecità interiore (una *caecitas mentium* ben più grave della *caecitas oculorum*), anzi pregiudicano ogni loro possibilità di salvezza, ingannandoli con una *falsa scientia et supervacua*, fatta di parole artificiose e oscure, che priva definitivamente della vista gli *stulti/caeci* (*stulti* ai quali, in *ep.* 88, 45, *oculos meos effodiunt*, Seneca si assimila con uno slancio solidaristico, piegato a fini letterari e simpateticamente molto efficace), precludendo loro il *lumen veritatis* della filosofia morale. Anche in *ep.* 95, 13 Seneca constata il verificarsi di un'involuzione della filosofia dall'ambito morale a quello dialettico e rileva con amarezza che *simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa est docemurque disputare, non vivere*, proprio come affermerà alla fine della nostra lettera, al paragrafo 12. In *ep.* 87, 5 egli ribadisce ancora come sia proprio degli *stulti* restare a bocca aperta di fronte ai *supervacua* dietro ai quali si nasconde falsità ed inganno<sup>522</sup>.

Per quanto riguarda il termine *oculus*, che viene impiegato da Seneca in riferimento all'organo della vista e alla capacità visiva, esso occorre 186 volte nell'opera del filosofo (Solimano 1991, 104, ss.; 109) e designa di rado una semplice struttura anatomica, essendo quasi sempre connesso alla funzione visiva o sottintendendola (con i sinonimi *lumen, acies*); la studiosa sottolinea altresì che *acies*, insieme con *oculus*, è sostantivo spesso correlato ad epiteti peggiorativi (*hebes, hebetior, infirma, imbecilla*) applicati ad un'umanità dotata di scarsa capacità visiva; alla ridotta efficacia di questo senso, però, si oppone un *melius et certius lumen* dell'anima che permette di vedere l'essenza delle cose, distinguendo il vero dal falso, e di *discernere ambigua vitae* (Solimano 1991, 108).

---

<sup>522</sup> *Ep.* 87, 5: *Contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat: 'Insanitis, erratis, stupetis ad supervacua, neminem aestimatis suo. Cum ad patrimonium ventum est, diligentissimi computatores sic rationem ponitis singulorum quibus aut pecuniam credituri estis aut beneficia (nam haec quoque iam expensa fertis): late possidet, sed multum debet; habet domum formosam, sed alienis nummis paratam; familiam nemo cito speciosiore producet, sed nominibus non respondet'.*

**ut... calcem:** il verbo (*OLD s.v. calco* 257, 7b; *ThLl s.v. calco*, 134, 3 ss., e soprattutto 137, 74: *de actu animi, contemnere vel superare*) viene utilizzato, in particolare nei primi libri dell'epistolario, per indicare icasticamente il netto rifiuto dei valori, delle opinioni e dei comportamenti della maggioranza (nel senso di «mettere sotto i piedi», per cui cf. Smith 1910, 34: «this sense of 'spurn, despise' is comparatively rare and poetic in Latin apart from Seneca») fatto dal *sapiens* (per cui cf. *ep.* 45, 9: *illum cui bonum omne in animo est: erectum et excelsum et mirabilia calcantem*) come, per esempio, «la necessità di vivere nella necessità» (cf. *ep.* 12, 10: *Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet*, per cui cf. Epicuro, fr. 494 Us. = 244 Arrighetti; Pohlenz 1978 I, 274), le ricchezze (*ep.* 16, 8: *non tantum habere tibi liceat, sed calcare divitias*; come fa Diogene in *ben.* 5, 4: *nesesse est a Socrate beneficiis vincar, necesse est a Diogene, qui per medias Macedonum gazas nudus incessit calcatis regis opibus*), l'oro e l'argento (*ep.* 94, 56: *pedibus aurum argentumque subiecit calcandue ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur ac premimur*), i vantaggi (*ben.* 4, 1: *calcatis utilitatibus*), calpestati i quali si può aspirare alle forme più alte del bene (cf. *ep.* 31, 1: *Sequere illum impetum animi, quo ad optima quaeque calcatis popularibus bonis ibas: non desidero maiorem meliorem que te fieri quam moliebaris*; cf. anche *nat.* 1, *praef.* 7: *tunc consummatum habet plenum que bonum sortis humanae cum calcato omni malo petit altum et in interiorem naturae sinum venit*) e assumere un comportamento esemplare; tale comportamento è efficacemente riassunto in *ep.* 76, 20: *dixi, si forte meministi, concupita volgo et formidata inconsulto impetu plerosque calcasse: inventus est, qui flammis imponeret manum, cuius risum non interrumperet tortor, qui in funere liberorum lacrimam non mitteret, qui morti non trepidus occurreret*. Per quanto riguarda ancora il verbo *calco*, esso può essere applicato anche in ambito politico, con connotazione dispregiativa (e.g. *ben.* 2, 12: *Non hoc est rem publicam calcare, et quidem, licet id aliquis non putet ad rem pertinere, sinistro pede?*, e anche *ben.* 3, 28).

**ingenti constantia:** il nesso (per l'aggettivo *ingens*, vd. *supra*; *ThLl s.v. constantia*, 504, 7 ss.: εὐστάθεια, σταθερότης, *animi firmitas*; 14 s.: *dicitur de continua conexaque in existendo et in agendo ratione, praecipue de humani animi firmitate*) connota la grande fermezza con cui il saggio calpesta i falsi valori e le false aspirazioni degli uomini: la

*constantia* (per cui cf. commento a *ep.* 111, 4), una delle virtù del *sapiens*, viene ben inserita all'interno del sistema di valori stoico in *ep.* 67,10; secondo Classen 2000, 285, Seneca «menziona non solo la *patientia* come sub-valore della *fortitudo*, bensì dopo la saggezza (*prudentia*) enumera fra le virtù che rendono riconoscibile chi soffre la *constantia*, la perseveranza. Seneca non dà alla costanza così tanto spazio come Cicerone nelle sue orazioni, e in particolar modo nei suoi scritti filosofici, tuttavia non lascia alcun dubbio sul suo significato. Egli la cita come 'stabilità', insieme a equanimità e a sopportazione (*aequanimitas* e *tolerantia*: *ep.* 66, 13) o come l'appoggiarsi a principii (*ep.* 48,11) o a un proposito formulato una volta (*ep.* 92,3) che conduce a un senso di liberazione dei pensieri (*securitas*) e a una calma interiore (*tranquillitas*). Infine, con *constantia* egli caratterizza anche la perseveranza dei filosofi, il restare se stessi in tutte le situazioni (*par sibi in omni statu rerum*, *ep.* 3,4), uno stato d'animo che egli [...] designa nell'epistola 120 come *perfecta virtus*, e di cui ci mostra il suo ordine interno (τάξις), il suo aspetto piacevole, la sua continua sintonia con se stessa (συμφωνία) e l'armonia di tutte le azioni (ἁρμονία), così come la grandezza che si eleva sopra di tutto. Sebbene Seneca impieghi in alcuni passi la parola *constantia* – del resto così frequente per descrivere nella sua perfezione un'essenziale componente della *virtus* del saggio – egli non impiega questa parola, come *patientia*, nel senso univoco e pregnante di un *terminus technicus*».

**et quod omnes optant, et quod omnes timent calcem:** le due proposizioni, perfettamente simmetriche e anaforiche nei primi tre elementi, condensano le passioni umane, proprie del *vulgus* (οἱ πολλοί)<sup>523</sup>, costituite – coerentemente con la tassonomia stoica (Diog. Laert. 7, 110; *SVF* II 391; 412; I 205, 211) – dalle due coppie antitetiche di desideri e paure, piaceri e dolori<sup>524</sup>, che il saggio calpesta (*ut... calcem*; cf. *ThLl s.v. calco*,

<sup>523</sup> Per la corrispondenza di *omnes* con i sostantivi *populus*, *vulgus*, caratterizzati da connotazione negativa e dispregiativa cf. Traina 1995, 67; Setaioli 1988, 181; 222. Come rileva Dionigi 1983, 168 (che cita Pohlenz), il termine *populus* «da comunità sociale e politicamente riconosciuta, qual era in Cicerone (*rep.* I, 39), si trasforma, in epoca imperiale, 'in una società apolitica, nella massa dei molti'» (Pohlenz 1967, II, 81).

<sup>524</sup> Fra le passioni stoiche, la coppia desiderio/paura (ἐπιθυμία/φόβος) costituisce la proiezione nel futuro della coppia piacere/dolore (ἡδονή/λύπη) ed è «tanto più vana in quanto priva di un sia pur minimo fondamento oggettivo nel presente» (Berno 2006, 280); per la *cupiditas* e il *timor* cf. anche Borgo 1998, 42-45 e 172-176; su *spes/timor*, variante di *cupiditas/timor* per cui cf. Citti 2004.

138, 31: «aliquid: incorporea»; 38) e che sono richiamate sinteticamente anche nell'epistola 76, 20 (*concupita vulgo et formidata inconsulto impetu*); fra le passioni menzionate in *iunctura* con il verbo *calco*, si collocano l'*avaritia* (*ira* 1, 36, 6: *avaritiam ... ira calcavit*), le utilità (*ben.* 4, 1, 2: *calcatis utilitatibus... eundum est*), i bisogni (*ep.* 12, 10 *necessitates*), i *popularia bona* (*ep.* 31, 1) e tutte le miserie umane (*Med.* 253: *superbo miseras calcem pede*), che il *proficiens* deve imparare a disprezzare: solo quando si sarà liberato dalle false opinioni del volgo, egli potrà procedere verso la ricerca della verità; gli *stulti*, al contrario, a volte possono *calcare* paradossalmente alcuni valori etici fondamentali, come il *pudor* (*ira* 3, 41, 3). Il passaggio fa trasparire il disprezzo e l'avversione di Seneca per il popolo<sup>525</sup>, che risente evidentemente, come nota Laudizi 2003, 248, dell'influenza della dottrina epicurea<sup>526</sup>; il filosofo, infatti, mette in guardia più volte dalle fallaci opinioni della massa, da cui il saggio si dissocia (Lanzarone 2008, 332 s.)<sup>527</sup>: ad esempio, nella *Consolatio ad Helviam matrem* (5, 6: *itaque ego in illis, quae omnes optant, existimavi semper nihil veri boni inesse, tum inania et specioso ac deceptorio fuco circumlita inveni, intra nihil habentia fronti suae simile: nunc in his, quae mala vocantur, nihil tam terribile ac durum invenio quam opinio vulgi minabatur*) Seneca fa un'importante precisazione, illuminante per il nostro passaggio, sottolineando come, tra i desideri di tutti non ci sia vero bene e come, viceversa, in quelli che sono chiamati mali non ci sia nulla di tanto terrificante; è solo l'*opinio vulgi*, il *iudicium plurium* che è falso ed ingannevole. Ma, conclude il filosofo, con intellettualistico distacco, *populi scita ex magna parte sapientes abrogant*; inoltre, in *De providentia* 5, 1, Seneca, riprendendo alcune osservazioni sull'argomento e utilizzando espressioni affini a quelle di *ep.* 48, 11

<sup>525</sup> Il disprezzo per le opinioni e il giudizio della massa, per cui vd. Motto 1993, 35 ss., è un tema diffuso nel mondo antico: cf. e.g. Lucr. 1, 945: *vulgus abhorret ab hac*; Hor. *carm.* 3, 1, 1: *odi profanum vulgus et arceo*.

<sup>526</sup> Cf. Laudizi 2003, 248 s. che presenta l'argomento con efficace sintesi e riferimenti bibliografici; Motto 1993, 35 ss.; Grilli 1953, 51 ss.; in *ep.* 29, 10 Epicuro dichiara: *numquam volui populo placere; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio*.

<sup>527</sup> Lanzarone 2008, 333, rilevando come a Seneca non è estraneo l'intento pedagogico di indicare alla massa la via da seguire, segnala i passi in cui viene negativamente stigmatizzata l'opinione del *vulgus*: *prov.* 5, 1: *haec quae vulgus adpetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala; ad Helv.* 5, 6; 13, 4; *const. sap.* 14, 4 *quis... nescit nihil ex his quae creduntur mala aut bona ita videri sapienti ut omnibus?*; *epp.* 8, 3 *vitae quaecumque vulgo placent*; 14, 9; 29, 10, per cui il già citato Laudizi 2003, 248 s.; 45, 9 *beatum non eum esse quem vulgus appellat, ad quem pecunia magna confluit, sed illum cui bonum omne in animo est*; 67, 12; 81, 27. Cf. anche Tac. *ann.* 6, 22, 2 *neque mala vel bona, quae vulgus putet*.

(*Hoc est propositum deo quod sapienti viro, ostendere haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala; apparebit autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si tantum malis irrogaverit*; cf. anche *vit. beat.* 2, 1), precisa come, in adesione con la dottrina stoica, *bona* e *mala* siano sostanzialmente *indifferentia*.

**ad grammaticorum elementa**: l'espressione<sup>528</sup> rimanda ancora alla nota polemica senecana contro la *nimia subtilitas*, in cui i *subtiles* sono paragonati ai grammatici che si occupano dei vocaboli, dell'*usus* linguistico, dei suoi cambiamenti (compito questo anche del filologo, per cui cf. *ep.* 108, 23; *Cic. rep.* 32-34), e dei fenomeni intertestuali; gli *elementa grammaticorum*, cioè le nozioni elementari, sono utilizzate quindi per denigrare la dialettica, connotandoli come obiettivo di tali filosofi; secondo Seneca, invece: «è sbagliato insegnare agli allievi a disputare e non a vivere (...), il buon insegnante si rivolge direttamente all'allievo e parla di problemi pratici, omettendo tutte le tecniche filosofiche o retoriche che possano distogliere l'allievo dal suo proposito, per esempio le ambiguità, i sillogismi, i sofismi e altre tecniche», tecniche proprie di un intelletto sterile, *acumunis inriti*, come nota Von Albrecht 2000, 239 (cf. *ep.* 108, 12); l'allusione era già presente al par. 4 della nostra lettera, dove Seneca rimproverava all'*adversarius fictus*: *tu mihi verba distorques et syllabas digeris*.

Per quanto riguarda l'attività dei grammatici, essa è esaurientemente illustrata da Seneca in più *loci* delle epistole, soprattutto nelle lettere 88 e 108<sup>529</sup>, in cui il filosofo esecra la pedanteria di filologi e grammatici (cf. Stückelberger 1965, 103; Rozelaar 1976, 427, n. 37): dietro la menzione degli *elementa grammaticorum* si delinea l'insofferenza di Seneca per la grammatica e per la filologia intese come pura erudizione, un'insofferenza nata anche dalla sua esperienza personale (cf. *ep.* 58, 5, dove si lamenta del tempo perso da fanciullo alla scuola del grammatico: *ut ostendam quantum tempus apud grammaticum*

---

<sup>528</sup> Ruhkopf (*ad loc.*) commenta l'espressione «etymologias sectando, verbaque non res curando»; cf. *ThLl* s.v. *elementum*, 341, 65 ss.; 342 33 ss., cf. il greco στοιχεῖα e *ThLl* s.v. *grammaticus*, 2170, 47 e in particolare 2172, 43: «artiore sensu: de officio mercenario vel servili instruendi pueros et indoctos, de egestate, de vitis sim».

<sup>529</sup> *Ep.* 88, 3: *Grammaticae circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina. quid horum ad virtutem viam sternit? Syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio, quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?*; 88, 42: *Philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris*; cf. anche 108, 11, 23, 24, 28, 32, 35.

*perdiderim*); l'esperienza autobiografica è anche indirettamente correlata alla figura di L. Crassicio Pasicle, grammatico ed autore di un commentario alla *Zmyrna* di Cinna, che, ad un certo momento della sua vita, ripudiò la grammatica e passò alla scuola del filosofo Sestio (Lana 1992, 117; Suet., *De gramm.* 18). Per le figure del *grammaticus* e del *philologus* in Seneca, cf. E. Romano, *La definizione del filologo in Seneca (ep. 108)*, in *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco* III. Letteratura Latina dall'età di Tiberio all'età del Basso Impero, Palermo 1991 a, vol. III, 1125-1130.

**quid dicitis?:** interrogativa che, richiamando in anafora, allitterazione bisillabica e omoteleuto il precedente *quid disceditis* e correlandosi con *descenditis*, sempre in allitterazione e omoteleuto, incalza gli interlocutori fittizi e introduce la citazione virgiliana.

Le interrogative dirette, che si ripetono anche in questo paragrafo, conferiscono alle epistole senecane (influenzate naturalmente dalla suggestione di campi molteplici come l'epistolografia, il dialogo filosofico, la letteratura diatribica, la tradizione della *suasoria*) «un *habitus* dialettico», mimetico del colloquio condotto attraverso domande e risposte; come osserva Moretti 1995, 151 e n. 39, la dialettica delle epistole è comunque «una dialettica rivisitata nella direzione esclusiva dell'etica. Non solo: anche alla tecnica di inserzione di massime, citazioni, celebri *sententiae* altrui all'interno delle epistole senecane non sarà estranea l'analoga abitudine proverbialmente tipica degli scritti stoici e soprattutto crisippei».

**sic itur ad astra?:** Seneca utilizza l'*explicit* del verso 641 del IX libro dell'Eneide, contenente le parole di apprezzamento rivolte da Apollo ad Ascanio Iulo per la vittoria riportata sul rutulo Remulo<sup>530</sup>; la citazione virgiliana – presentata qui in forma interrogativa invece che affermativa, com'è nell'originale – , è piegata *ad usum*

---

<sup>530</sup> Ascanio non tollera più i ripetuti insulti indirizzati dal rutulo Remulo ai Troiani e, dopo aver chiesto aiuto a Giove, che lo concede tuonando a sinistra, risponde con una freccia che centra al capo il nemico; di fronte alla prima impresa bellica del figlio di Enea, Apollo si compiace, rivolgendo ad Ascanio parole di elogio (*Aen.* 9, 641-644):

*Macte nova virtute, puer: sic itur ad astra,  
dis genite et geniture deos. Iure omnia bella  
gente sub Assaraci fato ventura resident  
nec te Troia capit...*

*philosophi* «per impreziosire il discorso prosastico» e «dare rilievo ad alcuni snodi cruciali dell'argomentazione» (Berno 2014, 124-125): in questo caso, inoltre, per rafforzare la parenesi antidialettica e segnare la distanza da questa *ars*, serve anche per instaurare un confronto intertestuale con l'originale, marcatamente segnato da una sfumatura ironica (cf. Papaioannou 2020, 108)<sup>531</sup>. È attraverso i sillogismi, chiede Seneca, che si raggiunge lo stato di perfezione divina propria del *sapiens*? È attraverso la *nimia subtilitas* che si arriva alle stelle? L'allusione è all'ascesa al cielo<sup>532</sup>, tipica degli eroi (in particolare di Ercole), che costituisce l'ultimo gradino dell'arduo *iter* del *proficiens* verso la *virtus*; l'espressione, che diventerà proverbiale e sarà collegata anche al *topos per aspera ad astra* (cf. Tosi 2017, 1516 s., n. 2212; 1614 ss., n. 2210), nel presente contesto (cioè verso la conclusione della lettera 48) innalza il registro espressivo, conduce il destinatario alla *Spannung* emotiva e lo predispone all'apostrofe finale, anticipandola quindi con i toni del sublime. Il registro linguistico epico si sovrappone a quello filosofico e lo eleva, creando una sorta di *klimax* ascendente. Secondo Mazzoli 1991, 75, n. 20, la lettera 48 rientra, infatti, nel gruppo di quelle epistole (*epp.* 8, 9, 31; 49; 59; 73; 76; 92; 102; 107) con cornice finale (sezione conclusiva) «impreziosita incastonando citazioni poetiche», in questo caso apponendo la «σφραγίς virgiliana» (Mazzoli 1967, 232) all'escatologia etica senecana.

È interessante il fatto che la stessa citazione di *Aen.* 9, 641 appaia anche in *ep.* 73, 15 in forma affermativa, (ma con una variante nell'avverbio iniziale *sic in hac*) e sia posta da Seneca in bocca al filosofo Sestio (§12: *solebat Sextius dicere...*) per segnare, rileva Allegri 2014, 282 «la distanza del nuovo modello di *virtus* da quello virgiliano dell'ascesa al cielo degli eroi tradizionali». Infatti, nota ancora Allegri, «la via per cui si giunge agli

---

<sup>531</sup> Papaioannou 2020, 108: «In Seneca's philosophical writings the intertextual engagement with Vergil (and the Augustan poets more generally) is both explicit and accompanied by analysis more or less detailed. Literary politics in the philosopher Seneca is best understood upon identifying a special type of dialogue between Seneca and Vergil, which is set inside a principally ethical framework but operates broadly and beyond Stoic doctrine: this dialogue is marked by irony—Seneca's echoes of Vergil often are ironic or even dissonant in comparison. This ironic contrast of the Senecan text vs. Vergil's text has been noted in Seneca's tragedy. (...). It is my contention that ironic contrast also influences, and on occasion determines, the dialogue with Vergil in Seneca's prose works, and I will set out to prove this by looking closely at a selection of textual incorporations from the *Aeneid* in Seneca's *Epistles*».

<sup>532</sup> Allegri 2014, 282, n. 79 rileva come l'immagine della salita al cielo ritorni ancora in *ep.* 79,12: *Sursum illum* (scil. *animum*) *vocant initia sua; erit autem illic etiam antequam hac custodia exsolvatur, cum vitia disiecerit purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit; v.b.* 15,5: *illo ergo summum bonum escendat unde nulla vi detrahitur [...]; escendere autem illo sola virtus potest. Illius gradu clivus iste frangendus est*; sull'archetipo dell'altezza, vd. Armisen Marchetti 1989, 261 ss.

astri, secondo Sestio, non è quella della gloria militare ma quella della vittoria sui bisogni, sui desideri e sulle paure che ci tengono vincolati al mondo»; si delinea cioè un modello nuovo di “eroismo”, caratteristico della figura del saggio sestiano (per cui cf. Laudizi 2007, 101, n. 16; Allegri 2014, 281, n. 76).

Riguardo alla presenza di Sestio dietro la citazione virgiliana, sono state oggetto di discussione<sup>533</sup> le modalità (tradizione orale o scritta) e l'estensione di essa nell'epistola 73 e, indirettamente, quindi, nell'epistola 48; fra l'altro, è stato segnalato anche il riferimento al Pitagorismo (Ferrero 1955, 376), insito nella dottrina sestiana e connesso ad un mito escatologico di immortalità astrale<sup>534</sup>. Secondo Setaioli, invece, meno verosimilmente, il passaggio dell'epistola 73 (che presenta notevoli consonanze con quello di *ep.* 48, 11 per la citazione virgiliana e il riferimento all'assimilazione del *sapiens* con *Iuppiter/deus*) sarebbe influenzato, più che da Sestio, da Posidonio (cf. fr. 206 Vimercati = 417 Theiler): a corroborare tale interpretazione ci sarebbe il fatto che la citazione virgiliana non potrebbe essere di Sestio, che amava filosofare in greco<sup>535</sup>.

Dunque, se non è dimostrabile che le dottrine sestiane fossero esposte dal filosofo in un'opera scritta o nelle lezioni svolte presso la scuola (cf. Garbarino 2003, 120 s.)<sup>536</sup>, si

---

<sup>533</sup> Gianola 1921, 63; Lana 1953, 2, n. 3; 3-5; Ferrero 1955, 374 n. 538 e 376; Mazzoli 1967, 232 s. Setaioli 1988, 373, n. 1743 nota come alcuni studiosi sostengano che «da Sestio deriva (...) il modello dell'innalzamento al divino attraverso il perfezionamento morale, la citazione virgiliana (*itur ad astra*) e la conclusione sulla divinità presente nell'uomo» e che, quindi, la citazione sarebbe stata utilizzata dal filosofo a simboleggiare lo sforzo etico di ascesa verso la divinità. Setaioli, invece, riduce la citazione sestiana all'assimilazione *sapiens/deus* (o *Iuppiter*) di *ep.* 73, 12 (confrontabile con *ep.* 48, 11: *par deo*) e la considera relativa ad una sentenza che Sestio amava ripetere nelle lezioni (*solebat... dicere*), cioè che Giove non è più potente di un uomo virtuoso – sentenza riportata a Seneca forse da Sozione.

<sup>534</sup> Anche Viansino 1991 I, LIII, sottolinea nell'immagine dell'*iter* che porta a «raggiungere le stelle» la presenza di un linguaggio chiaramente pitagorico (per un generico elemento pitagorico in Sestio cf. Setaioli 1988, 372; Ferrero).

<sup>535</sup> Setaioli conclude (1988, 374 e n. 1747): «mi sembra chiaro che Seneca si è limitato a prendere lo spunto da una sentenza di Sestio per sviluppare per conto proprio uno dei motivi a lui più cari: quello dell'innalzamento al divino attraverso una strenua ascesi morale (...). È possibile d'altronde mostrare con sufficiente attendibilità che il nostro passo sia influenzato non da Sestio, che come è stato detto fornisce solo lo spunto iniziale, bensì da Posidonio, al quale risale probabilmente la dottrina del dio presente nell'uomo, che ha lasciato traccia non solo in questo ma anche in diversi altri passi senecani». Per Posidonio e la sua presenza in Seneca cf. Gazzarri 2020, 161 ss.; Zago 2012, specificamente per l'epistola 90.

<sup>536</sup> Nell'epistola 73, con un'immagine piena di icasticità visiva ed uditiva, Sestio viene rappresentato da Seneca mentre indica il *pulcherrimum iter* al *proficiens* e grida (*clamanti*) *hac/itur ad astra*. Alla fine del medesimo passaggio, §15, un elenco di virtù segnala l'*iter* che il *proficiens* deve percorrere, virtù enfatizzate dall'anafora dell'avverbio *hac*: *frugalitas, temperantia, fortitudo*. Anche Garbarino 2003, 120 rileva come Seneca attesti di avere letto le opere di Sestio quando scriveva le *Epistulae* (cf. *ep.* 59, 7; 64,

può convenire con Mazzoli 1967, 229-233 a proposito di *ep.* 48, 11, che non si fa «della divinatoria *Quellenforschung*, riconvertendo la citazione alle sue dottrine (di Sestio). La seguono immediatamente nel testo senecano queste parole: *hoc enim est quod philosophia promittit, ut parem deo faciat*. Il fine che qui Seneca assegna alla filosofia coincide pienamente con l'orgoglioso principio sestiano a noi già noto: *solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum* (73, 12)»: pressoché certa è, pertanto, la presenza di Sestio in *ep.* 48, 11 e 73, 15.

Per quanto riguarda la modalità di citazione poetica utilizzata da Seneca<sup>537</sup>, nella maggior parte dei casi, è caratterizzata da decontestualizzazione e risemantizzazione dei versi, che vengono piegati a sostegno di un'affermazione teorica, si discostano cioè dal contesto di partenza e sono interpretati esclusivamente in funzione del contesto di arrivo, con finalità sia esornativa che didattica (Berno 2011, 234, n. 2; Mazzoli 1970, 105); quest'ultima è connessa, a sua volta, con la capacità della poesia di Virgilio di rendere un concetto «maggiormente comprensibile e memorizzabile» e viene rafforzata dal fatto che, spesso, alla citazione si accompagna un commento che in un qualche modo itera, insiste ed amplifica gli aspetti etici della citazione (Berno 2011, 125)<sup>538</sup>: nel nostro caso il testo virgiliano non è più un'espressione elogiativa che la divinità rivolge a Iulo di fronte alla

---

2 ss.) e, pur ammettendo che tuttavia non è semplice attribuire le singole citazioni a Sestio, vi inserisce proprio quelle delle epistole 48 e 73.

Sicuramente la testimonianza su Quinto Sestio padre che, nato verso il 70 a.C. e fondatore a Roma della scuola dei *Sextii*, – scuola di grande importanza nella filosofia della prima età imperiale –, scrisse in greco (*ep.* 64, 2) e fu maestro di Sozione e di Papirio Fabiano (cf. Setaioli 1988, 362 ss.), giunge a Seneca dai suoi maestri: per il tramite di Sozione di Alessandria (*ep.* 49) e di Papirio Fabiano (*ira* 3, 36, 1; cf. Lana 1953, 209 ss.), Seneca apprese indirettamente forse anche la pratica sestiana del severo quotidiano esame di coscienza come strumento di progresso morale; inoltre, secondo Del Giovane (2015, 195, n. 654), Seneca sarebbe debitore a Sestio anche della concezione della sapienza intesa come supremo ideale etico, un ideale «in cui certamente convivono l'elemento del misticismo pitagorico, la componente 'romana', espressa nella concretezza del *robur animi*, cioè la forza morale» e l'influenza del cinismo; anche la distinzione fra *necessaria* e *supervacua* sarebbe un riverbero degli insegnamenti sestiani indiretti su Seneca. Allegri 280, n. 76. La figura di Quinto Sestio e il suo ideale filosofico sono stati ampiamente indagati da Lana 1955, 169-227, n. 23; cf. Laudizi 2007, 101 s. La menzione di Sestio è presente in *ep.* 64,2 ss., e in particolare, 64, 5 per «l'enfasi sulla tensione della volontà verso l'ideale etico, rappresentato dalla *beatae vitae magnitudo*, posta *in excelso, sed volenti penetrabilis*» (Allegri 2014, 281).

<sup>537</sup> La citazione senecana, differente da quella ciceroniana (cf. Cugusi 1983, 92), è funzionale al contesto e presenta valore morale in quanto finalizzata a illustrare o suffragare verità prospettate prima sul piano filosofico: cf. Setaioli 1965, 133-134; Mazzoli, 1970, 103 ss.

<sup>538</sup> La citazione può essere, altresì, di estensione variabile: in questo caso si tratta di una porzione di singolo verso (che a volte può venire anche ripetuto due volte nella medesima lettera, per cui cf. *e.g.* *ep.* 104, 24, Berno 2011, 236 n. 9), ripreso sì in forma interrogativa (*ep.* 48, 11) invece che affermativa, (*ep.* 73, 15 e con piccole varianti del dettato poetico) come abbiamo detto.

prima *aristia* del giovane, ma funge da cassa di risonanza dell'*iter* pedagogico predisposto da Seneca per il *proficiens*, assumendo così una duplice funzione, critica verso il comportamento dei dialettici e simpatetica nei confronti dell'interlocutore (non esente da influenze di matrice retorica); quindi, i nostri versi, con i relativi rimandi intertestuali, sono attestazione dell'utilizzo delle citazioni in contesti tematici lontani dall'originario, con una vera e propria "metamorfizzazione" dei concetti espressi (cf. Berno 2004, 9 con note; Edwards 2019, n. 183).

L'utilizzo dell'interrogativa fa parte di quelle varianti che le citazioni senecane presentano rispetto alla tradizione diretta dei testi citati – la cd. *vulgata* virgiliana –, varianti non sempre dovute a interferenze o sviste mnemoniche: a volte sono intenzionali e motivate da esigenze grammaticali, stilistiche o contenutistiche (cf. Mazzoli 1970, 215-216, n. 1 s.); da escludere, nel nostro caso, la presenza di una variante d'autore dei manoscritti consultati da Seneca.

È importante segnalare come la citazione poetica non solo è ampiamente utilizzata nella tradizione stoica, per esempio da Crisippo (Diog. Laert. 7, 180-181; Nussbaum 1994, 447), ma può considerarsi anche una tecnica paideutica caratteristica della diatriba cinico-stoica (Del Giovane 2015, 165 e n. 503; Moretti 1995, 168); in questo senso è qui introdotta da Seneca proprio in funzione antidialettica, per esemplificare una metodologia didattica e parenetica molto più efficace delle *cavillationes* stoiche: mettendo a confronto implicitamente le due modalità, il filosofo vuole mostrare l'efficacia della citazione rispetto all'uso del vuoto e falso sillogismo. La forza della poesia, infatti, è ben illustrata (come nota Von Albrecht 2000, 235 ss.) nella lettera 108, 10 s., in cui il filosofo, impiegando alcune osservazioni di Cleante, sottolinea come i poeti proclamino verità universali, risvegliando in noi la virtù e imprimendo più facilmente le massime etiche in essa contenute anche negli animi rozzi (*feriuntur animi*; cf. Von Albrecht 2000, 2)<sup>539</sup>.

Fra i poeti più citati da Seneca ci sono Virgilio e Ovidio (meno utilizzati Lucrezio e Orazio; cf. Papaioannou, 2020, 108, n. 1 ss.; Mazzoli 1970), mentre gli arcaici sono presenti solo indirettamente e spesso sulla base di citazioni ciceroniane (per le modalità

---

<sup>539</sup> Seneca paragona i versi al suono: come l'aria, compressa e canalizzata attraverso lo stretto corpo della tromba, produce un suono più forte, così «la forma poetica, ben lungi dall'incatenare o sopprimere il pensiero, lo concentra, dando rilievo al suo contenuto essenziale»; nell'epistola 94, 28 ricorda che i versi agiscono sull'animo attraverso il canale emotivo (*adfectus ipsos tangunt et natura vim suam exercente proficiunt*).

delle quali cf. Mazzoli 1970, 117-264 e in particolare 187; Cugusi 1983, 193). I testi più utilizzati da Seneca sono quelli dell'*Eneide*, soprattutto del I, III, VI libro, e sono presenti soprattutto nelle opere tarde (*Epistulae* e *Naturales Quaestiones*). Più esattamente, nota la Edwards (2019, 22, n. 179 ss.) nelle *Epistulae* Seneca cita ampiamente ed esplicitamente da Virgilio (in particolare *Georgiche* libri 1 e 3, *Eneide* 6 e 1), in misura significativamente maggiore rispetto alle opere precedenti: infatti, vi sono 69 citazioni virgiliane in 42 lettere, di cui 27 nella prima metà della raccolta (*epp.* 1-80), e 42 citazioni nelle ultime lettere<sup>540</sup>.

**ad astra:** coerentemente con la citazione virgiliana, il percorso verso il sommo bene è rappresentato come un viaggio verso un principio etico che, con metafora nautica, guida il cammino dei *proficientes/nautae* al pari di una stella: *proponamus finem summi boni ad quem nitamur ad quem omne factum nostrum dictumque respiciat: veluti navigantibus ad aliquod sidus derigendus est cursus* (*ep.* 95, 45). In altri *loci* delle *epistulae* è presente l'immagine del cammino verso la saggezza come un'ascensione verso l'alto (*epp.* 20, 6; 23, 2; 31, 11; 41, 2; 63, 1; 64, 5; 65, 16 e 18; 66, 6 e 31; 68, 2; 71, 25 s.; 74, 11; 75, 18; 76, 17 ss.; 79, 10; 84, 13; 87, 16 s.; 88, 28; 90, 46; 92, 2 e 15; 95, 37; 108, 13; 111, 2 ss.; 115, 4; 117, 19; 118, 6; 124, 5 e 23), a volte sulla sommità di una montagna (31, 4; 79, 8)<sup>541</sup>. Per la saggezza come una vetta da cui non si cade più, una volta che sia stata raggiunta, cf. *brev.* 15, 4; *vit. beat.* 15, 5; in *ep.* 20, 6-8 il *summum* della saggezza è paradossalmente definito come un ritorno *ad parva ex quibus cadere non possis*.

Se Mazzoli 1967, 226, vede in Sestio «l'ispiratore dell'anelito di innalzamento al divino che affiora in parecchi luoghi dell'opera senecana», Ferrero (1955, 376) scorge nel riferimento agli *astra* la connessione con il Pitagorismo, presente nella dottrina sestiana (cf. anche Setaioli 1988, 373, n. 1744), per cui vd. *supra*.

**enim est quod mihi philosophia promittit: ut parem deo faciat:** per il sintagma *hoc philosophia promittit* cf. § 7 (*Vis scire quid philosophia promittat generi humano?*) e lo stesso § 11 (*Quid disceditis ab ingentibus promissis?*); richiama 115, 18 (*numquam te*

---

<sup>540</sup> Mazzoli 1970, 231 presenta lo schema delle citazioni virgiliane ed evidenzia come il libro 9° dell'*Eneide* insieme con il 2° presenta 6 citazioni con 9 versi citati.

<sup>541</sup> Cf. Sjöblad 2015.

*paenitebit tui*). Allo «slogan» virgiliano *sic itur ad astra*, segue la spiegazione (*enim*) dei versi, versi che anticipano poeticamente la promessa della filosofia personificata, ovvero rendere il *sapiens* pari al dio: il passaggio presenta un'amplificazione del *pathos*, in quanto Seneca passa dal codice poetico a quello della prosa a fini esegetici e di drammatizzazione del testo poetico (cf. Berno 2003, 309).

L'assimilazione *sapiens/deus* è la stessa attribuita da Seneca a Sestio nell'epistola 73, 12 (*solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum*) e presente anche in altri loci senecani (*ep.* 31, 8: *incipis deorum socius esse*; 53, 11; 59, 14: *sapiens ...cum diis ex pari vivit*; 95, 50: *imitatio dei*; 107, 9: *deum comitari*; *prov.* 1, 5; *const.* 8, 2: *Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam divina nec iuvare desiderant nec laedi possunt, sapiens autem vicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate similis deo*; *Helv.* 5, 2; 11, 7; *tranq.* 8, 5: *diis immortalibus similem*; *ben.* 7, 3, 2; *nat.* 6, 32, 5; *vit. beat.* 15, 5 che richiama la nota sentenza pitagorica ἔπου θεῶ; 16, 1: *deum effingas*; cf. Lanzarone 2010a, 78-79; Bellincioni 1978, 68. n. 31; e 1979, 295 s.).

Per quanto riguarda il tema della ὁμοίωσις θεῶ, dell'assimilazione del *sapiens* alla divinità, reso da Seneca con l'espressione *par deo*<sup>542</sup>, esso è tipico nel pensiero greco-latino (cf. Grilli 1953, 206 ss.; Mazzoli 1984, 971 s.; Lanzarone 2008, 124), risale a Pitagora (VS 58 D 2), è ripreso da Platone, come ricorda Diogene Laerzio 3,78 (cf. *Phaedr.* 248 A 2, *Thaet.* 176 B-C, *rep.* 10, 613 A-B, *Tim.* 90 D) e arriva sino all'Epicureismo (cf. fr. 602 Usener, in cui Epicuro sostiene che l'uomo che aspiri solo a pane e acqua può essere felice come Giove stesso; cf. anche *ep.* 25, 4 *intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Iove de felicitate contendat, ut ait Epicurus*, per cui cf. Laudizi 2003, 164 s.), al Cinismo (Diogene di Sinope in Diog. Laert. 6, 105 considera il disprezzo dei beni come la condizione necessaria per imitare la vita degli dei; cf. Oltramare 1926, 58; 164), allo Stoicismo<sup>543</sup>. Gli Stoici ritengono che la parità fra uomo e dio (*SVF* I 564; III 245-252; Cic. *leg.* 1, 25: *naturalis est igitur homini cum deo similitudo*;

---

<sup>542</sup> Lanzarone 2008, 176 nota come nel linguaggio gladiatorio *par* (neutro) indichi la coppia di gladiatori (*ThLL* s.v. 271, 32 ss.); rileva anche che l'uso traslato del termine, apparso con Cic. *ac.* 2, 140 e attestato anche in Sen. *ira* 2, 34, 5; 3, 42, 3, è caro a Lucano: 6, 3 *parque suum* (Cesare e Pompeo) *videre dei*; 6, 191 *parque novum Fortuna videt concurrere, bellum / atque virum*; 7, 695 e si rinviene anche in Plin. *nat.* 8, 34; 21, 46. Sinonimi di *par* sono *similis*, *aemulator dei* (*ep.* 124, 239) per cui De Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Paris 1948, 211-224. Marino 2016, 1281; 1330.

<sup>543</sup> Per una panoramica cf. Del Giovane 2015, 52 ss.

*fin.* 3, 73; Plut. *superst.* 9, 169; Apul. *Plat.* 2, 23; cf. Bellincioni 1978 68, n. 30) si realizzi nel fondamentale *vetus praeceptum* “*deum sequere*”, che coincide con τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν: poiché la natura si identifica con Dio “vivere secondo natura” è “vivere secondo Dio”; Epitteto attribuisce la massima del veterostoicismo e, più precisamente, di Crisippo (*SVF* III 246 e anche 252; cf. Lana 1953, 2 n. 1; Mazzoli 1967, 233, n. 69) a Zenone (*SVF* I 182); forse per iniziativa di Posidonio (*Epict. diss.* 1, 12, 5) lo Stoicismo posteriore si appropria del motivo, come si vede in Seneca.

L’idea sottesa al passo è che, tramite la filosofia, l’uomo possa eguagliare la divinità<sup>544</sup> e sviluppare quelle virtù che gli consentano di elevarsi alle stelle, un’idea che ritorna *e.g.* in *nat.* 6, 32, 5 (per cui anche Vottero 1990, 656, n. 20 nota che è dottrina stoica che il sapiente non sia inferiore a Giove in felicità, richiamando *SVF* III, 54); in *ep.* 73, 15, è percorrendo il *pulcherrimum iter* filosofico che il *proficiens* raggiunge la *frugalitas*, la *temperantia*, la *fortitudo* (per cui cf. *ep.* 73, 15) e diviene *par deo*. Questa condizione divina è rappresentata anche dalla capacità del *sapiens* di «vivere in un regime autarchico», cioè in una condizione di assoluta autosufficienza e di totale distacco dai beni mondani, non solo non possedendoli, ma non desiderandoli affatto» (Del Giovane 2015, 195). Unico elemento che rende la divinità superiore all’uomo sapiente è, in ultima analisi, il tempo infinito che agli dei appartiene (Viansino 1991 I, LIII s., n. 143), ma non per questo la condizione di *sapientia* e *virtus* raggiunta dal filosofo è da sminuire, poiché questi ideali non si misurano in base alla loro durata (73, 13 s.; cf. anche *ep.* 53, 11; 73, 12-13). Nel riferimento all’assimilazione divina, formulata nelle parole di Attalo in *ep.* 110, 18, Del Giovane 2015, 194 rinviene un motivo di ascendenza cinica (cf. *ep.* 64, 14): con una chiara professione di *autàrcheia*, Attalo esorta a non desiderare niente, ribadendo il precetto fondamentale del μηδενός δεῖσθαι, «utile per competere con Giove che non desidera nulla: *Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus*»<sup>545</sup>.

---

<sup>544</sup> Von Albrecht 2004, 160, interpreta il passaggio come una *transfiguratio*: vd. Traina 1995, 61, n. 1.

<sup>545</sup> Lo stesso concetto è anche in Epicuro: a questo proposito, Marino 2016, 1180, rileva come, sempre nell’epistola 73, 10 s. in cui Seneca afferma che *l’otium deos facit*, ricorrendo a due citazioni virgiliane (*ecl.* 1), si può scorgere una contrapposizione del messaggio stoico a quello epicureo: non è *l’otium* a rendere simili a un dio, ma la virtù.

**ad hoc invitatus sum, ad hoc veni: fidem praesta:** con la *iunctura fidem praestare* (ThLL s.v. *fides*, 671, 17 ss: «de promisso exsolvendo»)<sup>546</sup> Seneca ricorda l'invito e le straordinarie promesse fatte dalla Filosofia personificata (*hoc enim est quod mihi philosophia promittit*) – e dai filosofi in generale –, di permettere agli uomini che l'avessero scelta di raggiungere una condizione divina; sono tali promesse ad avere attratto il *proficiens* ed ora è quest'ultimo a richiedere alla Filosofia il mantenimento della parola data, cioè della *fides*<sup>547</sup>, intesa come impegno che diviene vincolante per il codice etico romano; infatti, poiché nella filosofia stoica, e in Seneca in particolare, *res* e *verba* devono coincidere (a differenza di quello che accade nella *nimia subtilitas* dialettica; cf. e.g. *ep.* 88, 23) e, quindi, ciò che si dice deve corrispondere a ciò che si fa, si instaura un obbligo reciproco ad osservare gli accordi presi, valido anche per la Filosofia e per i filosofi. Come nota L. Scolari (*La fides romana: forme di reciprocità tra dei e uomini nella riscrittura di Ovidio*, in *I Quaderni del Ramo d'oro on-line*, n. 8, 2016, 112), la *fides* «era in grado di assegnare una valenza 'morale' o in qualche modo vincolante alle diverse forme di obbligazione. Attenersi agli impegni pattuiti, mantenere cioè la *rerum contractarum fides*, era anche considerata una delle basi dell'*honestum*, determinante per mantenere coeso il tessuto connettivo della *hominum societas* (cf. *Cic. off.* 1, 15). La *fides*, dunque, è anche il perno delle relazioni di reciprocità (simmetriche e asimmetriche) in grado di rendere vincolanti – a livello morale o giuridico – non solo i giuramenti e le promesse, ma anche i patti e le alleanze, i negoziati e i commerci». Su alcune di queste relazioni di reciprocità garantite dalla *fides* si impernia il *De beneficiis* senecano. Nel nostro contesto, d'altronde, la reciprocità del patto, a cui si richiama evidentemente Seneca, prevede anche l'obbligo per il *proficiens* di mantenere l'impegno morale preso.

---

<sup>546</sup> La *iunctura*, che è un *hapax* nell'epistolario senecano, ricorre nel *De beneficiis* (4, 36, 3; 5, 10, 4; 5, 21, 1; 7, 16, 3), nelle tragedie (*Ag.* 159, con significato ironico; *Phaedr.* 1140; *Med.* 433; *Oed.* 798; *Phoen.* 259) e nel *De clementia* (1, 9, 9); è usata ampiamente negli autori latini (cf. Cesare, Cicerone, Livio) soprattutto in accezione etico-politica; mentre in Ovidio assume sfumature che riguardano la credibilità del dettato poetico (*ars* 3, 792) o il richiamo all'inviolabilità della *fides* coniugale (cf. l'appello di Arianna in *fast.* 3, 497: *Bacche, fidem praesta*).

<sup>547</sup> *Fides* è una delle *Wortbegriffe* della società e dell'etica romana: cf. E. Fraenkel, *Zur Geschichte des Wortes 'fides'*, in «*Rheinisches Museum für Philologie*» 71, 1916, 187-199; Hellegouar'h 1972, 23 ss.; Boyancé 1972, 106: «les Romains se sont considérés par excellence comme le peuple de la Fides, le peuple qui savait la valeur du serment et qui le respectait». cf. *OLD* s.v. *fides* 698, 3, «the fulfilment of a promise, wish or omen» (*Ov. met.* 3, 527; *Fast.* 1, 359; 3, 366); cf. G. Piccaluga, *Fides nella religione romana di età imperiale*, in ANRW, II, 17, 2, Berlin-New York 1981, 703-735.

**12. Quantum potes ergo, mi Lucili, reduc te ab istis exceptionibus et praescriptionibus philosophorum: aperta decent et simplicia bonitatem. Etiam si multum superesset aetatis, parce dispensandum erat ut sufficeret necessariis: nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate! Vale.**

**12. Dunque, Lucilio mio, sta' lontano più che puoi da queste sottigliezze e cavilli di filosofi: all'onestà si addicono parole chiare e semplici. Anche se avessimo molto tempo da vivere, dovremmo usarlo con parsimonia perché sia sufficiente a ciò che è necessario. E allora, che follia imparare cose inutili quando il tempo è tanto poco! Ti saluto.**

Il paragrafo si presenta come un congedo dal destinatario, strutturato in un'affettuosa apostrofe all'allievo, *in incipit (mi Lucili)*, abbinata all'uso dell'imperativo (*reduc*), con cui Lucilio è invitato a rispettare le indicazioni del maestro, qui sinteticamente riassunte, sull'utilizzo della dialettica sillogistica: Lucilio deve abbandonare l'interesse eccessivo per la *nimia subtilitas* e dedicarsi all'etica, poiché la filosofia non ha il compito di istruire i giovani nella pratica delle *exceptiones et praescriptiones philosophorum*, ribadisce Seneca, ma deve formare i *proficientes* a condurre l'umanità al *clarum lumen veritatis*, superando angosce e smarrimenti. Per raggiungere tale scopo occorre che il filosofo rifiuti ornamenti retorici, sottigliezze stilistiche e cavilli dialettici e prediliga, invece, una lingua chiara e semplice, confacente all'onestà del comportamento (*aperta decent et simplicia bonitatem*); queste indicazioni richiamano uno dei *Leitmotiv* dello Stoicismo senecano, ampiamente sviluppato nelle epistole, quello della coerenza tra *verba e res*, fra *loqui e vivere*. I retti principi morali, quindi, non devono caratterizzare solo la condotta di vita, ma influenzare anche il *sermo*, in modo da rendere l'espressione coerente con l'assunto etico. L'appello finale di Seneca, che si fa ancora più accorato nelle ultime righe della lettera, ribadisce la nota contrapposizione semantica fra *necessaria* e *supervacua*, tanto cara al filosofo: nel momento in cui il maestro considera l'*aetas* dell'uomo (e propria!) e ne sottolinea l'inevitabile limitatezza (*si multum superesset aetatis*), invita l'allievo e l'umanità tutta ad usarne con parsimonia (*parce*) perché sia sufficiente ai *necessaria*. Segue l'affondo conclusivo, articolato in un *aprosdoketon* di sapore epigrammatico: in

una proposizione esclamativa dal forte *pathos* (*nunc quae dementia... !*) Seneca chiama ‘follia’ il comportamento di coloro che perdono il proprio tempo in *supervacua discere*, in studi inutili che rendono *non doctior... sed molestior* (cf. *brev.* 13, 2). La *iunctura* finale allitterante, *in tanta temporis egestate*, ribadisce ancora questo motivo ricorrente e sotteso a tutta l’epistola, cioè che, con i ristretti limiti di tempo concessi all’uomo, il saggio deve saper utilizzare la vita che gli è consentita per operare verso il proprio e l’altrui perfezionamento morale. Segue la *subscriptio* dell’epistola, costituita dal consueto e sintetico saluto *vale*.

**Quantum potes ergo:** in concomitanza con l’*explicit* dell’epistola, la locuzione (cf. *OLD* s.v. *quantum*, 1541, 3) sottolinea il massimo sforzo richiesto da Seneca a Lucilio e viene utilizzata per enfatizzare la parenesi finale; l’espressione ricorre numerose volte nelle opere senecane, in correlazione con un imperativo o con un congiuntivo esortativo, a volte accompagnato anche da un avverbio conclusivo, e.g. in *epp.* 4, 1 (*quantum potes prospera*); 7, 8 (*recede in te ipse quantum potes*); 15, 2 (*itaque quantum potes circumscribe corpus tuum*); 28, 10 (*ideo quantum potes te ipse coargue*); 99, 23 (*et memoriam eius quantum potes celebra*); 102, 28 (*huic nunc quoque tu quantum potes subduc te*); 103, 4; *nat.* 4a, *praef.* 3 (*a turba te, quantum potes, separa*); 6, 32, 9 (*quantum potes itaque ipse te cohortare, Lucili, contra metum mortis*); *Polyb.* 8, 2 (*quantum potes compone*); *Helv.* 19, 3 (*illi te quantum potes iunge*).

**mi Lucili:** l’apostrofe a Lucilio fa parte della *peroratio* finale dell’epistola, in cui Seneca ribadisce il suo accorato appello all’amico: le esortazioni ad evitare le *cavillationes* dialettiche dei *subtiles* «non sono un motivo polemico come un altro, ma rappresentano un ammonimento rivolto con particolare energia a Lucilio, che evidentemente mostrava nella sua corrispondenza con l’amico una certa quale inclinazione per le spericolate sottigliezze e gli equilibrismi logici dei dialettici. Come altre volte Seneca lascia trasparire la sua ansia e la sua presa di distanza dalle brillanti contorsioni stilistiche cui Lucilio indulge, così qui si esprime con recisa severità nei confronti della vana *curiositas* intellettuale per i sofismi» (Moretti 1990, 150). Dopo aver utilizzato per la parenesi filosofica l’*enargheia* di ascendenza cinico-diatribica e l’inserzione di citazioni poetiche, tipica degli Stoici (e. g. Crisippo) – come farà anche nell’*ep.* 83, 8 e 27, dove si

succederanno esemplificazioni e suggerimenti argomentativi e stilistici (per cui cf. anche *ep.* 115, 1 s.) per una strategia parenetica alternativa al ragionamento sillogistico –, Seneca ribadisce la critica alle *exceptiones et praescriptiones philosophorum*, già presente in *ep.* 45, 5, dove i cavilli dialettici venivano bollati come inutili e ingannevoli virtuosismi logici (*captiosae disputationes quae acumen inritum exercent*).

È da sottolineare il fatto che, nonostante i consigli dati a Lucilio, Seneca fa ampio uso di procedimenti dialettici analoghi a quelli criticati (cf. *ep.* 31): egli si ricorda delle *interrogationes* e dei *consectaria* dialettici anche nel tessuto argomentativo della nostra lettera che, come abbiamo rilevato, ha una struttura suggestionata da molteplici ambiti quali l'epistolografia, il dialogo filosofico, la diatriba, la tradizione della *suasoria*, l'influsso della dialettica per il discorso condotto attraverso domande e risposte, la tecnica di inserzione di citazioni, tipica degli Stoici.

**reduc te:** l'invito a tenersi lontano (cf. *ThLL* s.v. *reduco*, cf. *retro-duco*, *revoco*, 571, 26 ss.; 578, 66 ss.: «reflexive»; 71 s.: 2 «'removetur a malis', 'arctetur'»; 72 ss.) dalle sottigliezze dialettiche è reso con l'utilizzo del riflessivo indiretto *te* con il verbo *reduco* e *a*, *ab* con ablativo, nel significato di 'sottrarsi', 'tenere se stesso lontano da...'; il nesso è attestato in poesia (ad esempio, nel carme della preghiera agli dei di Catullo, 76, 11: *Quin tu animo offirmas atque istinc teque reducis...?*; in Ov. *trist.* 5, 7, 65: *me reduco a contemplatu submoveoque mali*, rafforzato dall'uso del verbo *submoveo*) e ripreso da Seneca, oltre che nel nostro passaggio, in *ep.* 14, 10 (*undique nos reducamus*, da queste cose teniamoci lontani) e 56, 12 (*leve illud ingenium est nec sese adhuc reduxit introrsus*); l'utilizzo rientra in una delle modalità stilistiche legate al linguaggio dell'interiorità, intrecciate al linguaggio della predicazione, esemplificato dall'uso dell'imperativo.

**ab istis exceptionibus et praescriptionibus philosophorum:** per *exceptio* e *praescriptio*, termini propri della sfera giuridica, utilizzati da Seneca in ambito retorico e filosofico per alludere ai sofismi e cavilli con cui l'avvocato cerca di raggirare in modo fraudolento l'imputato (cf. *istis* con sfumatura negativa) vedi il commento a §§ 48, 5 e 48, 10.

**aperta decent et simplicia bonitatem:** Seneca ribadisce il principio che alla filosofia, e soprattutto all'etica, si addica un linguaggio semplice e chiaro, definito con gli aggettivi *apertus* (*ThLl s.v. aperio*, 221, 69 e 222, 47 ss.) e *simplex* (*OLD s.v. 1765, 7*)<sup>548</sup> utilizzati in contrapposizione allo stile artificioso ed oscuro della dialettica stoica, cioè alle *exceptiones et praescriptiones philosophorum*, manifestazioni di quella *nimia subtilitas* esecrata dal filosofo. L'argomento è ricorrente nelle opere di Seneca e soprattutto nelle lettere: nell'epistola 87, 41 la negazione dell'efficacia delle *cavillationes* si basa sulla scelta di un'*admonitio* fondata sulla chiarezza, elemento essenziale anche rispetto al vigore dell'argomentazione (*Haec satius est suadere, et expugnare adfectus, non circumscribere, si possumus, fortius loquamur; si minus, apertius*)<sup>549</sup>: a tale proposito Allegri 2004, 106 ss. sottolinea come l'invito alla chiarezza sia un «invito alla sincerità, alla rimozione del velo che copre, con l'apparenza, le cose e l'anima, e impedisce alla verità di diffondere la sua luce. Parlare con chiarezza non significa semplicemente evitare le ambiguità dei sofismi e l'oscurità dei giri di parole, ma parlare con sincerità, riconoscendo quindi l'errore»<sup>550</sup>. Anche nell'*ep.* 102, 20, Seneca critica il modo di discutere dei cavillatori che portano la filosofia dalla sua regalità ad anguste questioni (*cavillatoribus istis abunde responderimus. Sed non debet hoc esse propositum, arguta disserere et philosophism in has angustias ex sua maiestate detrahere*), affermando, con efficace metafora, che è meglio avanzare per una via ampia e dritta invece che percorrere con fatica una via tortuosa (*quanto satius est ire aperta via et recta*). Nel passaggio di *ep.* 48, 12, invece, la relazione fra *aperta et simplicia* con il raggiungimento della *bonitas* non solo completa la metafora del *clarum lumen veritatis*, che illumina e rende chiara

---

<sup>548</sup> Cf. *ThLl s.v. aperio*, 222, 64, b «perspicuus», riferito a *verba* in Quint. *inst.* 7, 5, 6: *scriptum aut apertum est aut obscurum aut ambiguum*; 8, 2, 20: *quae verbis aperta*; Gell. 6, 14, 6: *Plato...verbis apertis...dicit*; più in generale Petron. 41: *non enim aenigma est, sed res aperta*.

<sup>549</sup> Per quanto riguarda l'utilizzo dell'aggettivo *apertus* in riferimento allo stile, Del Giovane 2015, 182 rileva come nella medesima epistola 87 Seneca attribuisca all'eloquenza di Fabiano, accanto agli elementi tipici propri di un'accesa, veemente predicazione (il *cursus*, il *rapere*, l'*impetus*), la chiarezza d'espressione (§ 2 *illud plane fatetur et praefert, non esse tractatam nec diu tortam*), anche la coerenza tra pensiero e oratio (§ 11).

<sup>550</sup> Cf. anche Sen. *Phaedr.* 859 e 639, dove l'invito a parlare con chiarezza e con franchezza rivolto da Ippolito a Fedra significa soprattutto mettere da parte l'oscurità delle parole (*verba perplexa*). Al nostro passaggio, si possono applicare le parole di Allegri 2004, 108, relative alla lettera 87 dove la studiosa evidenzia come «sia proprio nell'accento posto sul linguaggio la via, lo strumento privilegiato attraverso il quale si attua il progresso per così dire circolare verso la *virtus* che è appunto *logos*».

ogni cosa, ma indica evidentemente, nel rapporto fra linguaggio ed etica, l'auspicata coerenza fra *verba* e *res*, cioè fra *sermo* chiaro e semplice e comportamento etico, fra *loqui* e *vivere*, secondo un principio morale sottolineato più volte da Seneca (cf. *epp.* 11, 10; 20, 2; 24, 21; 75, 4; 82, 19; 120, 22). Al tema dell'eloquio semplice e coerente con la *veritas* fa riferimento l'osservazione presente nell'epistola 49, 12 (una delle cd. epistole dialettiche della I serie di Cancik) in cui Seneca, sostenendo che *veritaris simplex oratio est*, traduce alla lettera il verso 469 delle *Phoenissae* euripidee: ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφω<sup>551</sup> e riprende un concetto su cui si era già soffermato in *ep.* 40, 4 *adice nunc quod quae veritati operam dato ratio incomposita esse debet et simplex*: anche «alla base di questa definizione sta il principio stoico (...) che stabilisce l'equivalenza tra τὸ εἶ λέγειν e τὸ ἀληθῆ λέγειν (Pohlenz 1967, I, 93 ss. e n. 1)», come nota Berti 2018, 255<sup>552</sup>, principio che viene ribadito in funzione antidialettica, oltre che nella nostra lettera e in *ep.* 49, 12, anche nelle epistole 82, 19 (*pro veritate simplicius agendum est*, per cui cf. Hamacher 2006, 345) e 83, 11 (cf. Wildberger 2006, 146; 699, n. 775).

La coppia di aggettivi *apertus-simplex*, già ciceroniana (*off.* 1, 109; *nat. deor.* 1, 27), ma utilizzata con valore più generico, in Seneca «qualifica la *sapientia/virtus* in opposizione alle astrusità dei filosofi» (Bellincioni 1979, 242) e ricorre più volte nella lettera 95: al §13 (*Antiqua, inquit, sapientia nihil aliud quam facienda ac vitanda praecepit et tunc longe meliores erant viri: postquam docti prodierunt, boni desunt; simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa et docemurque disputare, non vivere*) se dal punto di vista concettuale la chiarezza e semplicità si contrappongono alle vane astruserie (cf. *sollertia*) dei dotti, verso cui si appunta la diffidenza di Seneca, dal punto di vista lessicale ai due aggettivi sono opposti in rapporto chiasmico gli aggettivi *obscurus* e *sollers*: quest'ultimo, che presenta una sfumatura positiva in riferimento

---

<sup>551</sup> Berno 2020, 155 ss.; Tosi 2017, 260 ss., n. 367; 2011, 194 ss.; Mazzoli 1970, 174, n. 58; Setaioli 1988, 65; 68 e n. 259; Maso 2016, 365 ss. Per il tema, quello della «trasparenza della verità», particolarmente caro a Seneca: cf. Maso 1999, 15 ss; 125 ss. Per una rassegna di passi senecani sull'argomento, Allegri 2004, 107, n. 314.

<sup>552</sup> Per l'ideale di uno stile semplice e non elaborato: cf. *tranq. an.* 1, 13 *in studiis puto mehercules melius esse res ipsas intueri et harum causa loqui, ceterum verba rebus permittere, ut qua duxerint hac in laborata sequatur oratio. (...) Itaque ... in usum tuum, non in praeco nium aliquid simplici stilo; ep.* 75, 1 *qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum*. Cf. Viansino 1993, II, 638; Hadot 1969, 109; Rozelaar 1976, 360 ss.; Setaioli 1971, 80 ss.; Laudizi 2005, 140; von Albrecht 2008, 82 ss.; Williams 2015, 140 ss.

all'acutezza e all'ingegnosità con cui gli uomini indagano il vero<sup>553</sup>, si colora di connotazione negativa quando designa le sterili dispute dei filosofi che usano la *nimia subtilitas – infesta veritatis* (ep. 88, 43) – per *sollertissimae nugae* (ep. 117, 30) «gettando discredito su tutta la filosofia, quasi si occupasse solo di sciocchezze». Nella medesima epistola 95 i due termini vengono proposti esplicitamente come oggetto di discussione: il tema della semplicità, sviluppato ai paragrafi 14 e 18, costituirà un *Leitmotiv* dell'epistola, mentre al § 95, 61 Seneca ritornerà sul motivo della chiarezza (*aperta*), sottolineando come, nella ricerca del vero, si incontrino *aperta* e *obscura* e che la luce, simbolo della *ratio*, si trovi talvolta nascosta (cf. Bellincioni 1979, 243).

Anche nella già citata epistola 106, 11 s. si delinea una relazione oppositiva fra la *sapientia* che è *res apertior... simplicior* e la *subtilitas in supervacuis*, che rende *docti* e non *boni* (*in supervacuis subtilitas teritur: non faciunt bonos ista sed doctos. Apertior res est sapere, immo simplicior*);

**decent... bonitatem:** in Seneca la *bonitas* (cf. *ThL s.v. bonitas*, 2075, 11 e *OLD s.v. 237*, 1: 'moral excellence') è qualità distintiva del *sapiens* (per il verbo relativamente impersonale *decet* e acc. KS 193; Hofmann-Szantyr II, 2, 1, 553.) e condizione imprescindibile della *magnitudo animi*; costituisce una dote di alcuni imperatori, come Nerone (cf. *mansuetudo* in *clem.* 1, 1, 5; 1, 19, 8; 2, 1, 1; 2, 6, 3) o Traiano (Plin. *ep.* 10, 2, 3). Secondo Pittet 1955, 141 s., il termine ha una triplice valenza, e cioè, da un lato, traduce il greco τὸ ἀγαθόν e si applica al bene in senso generico; dall'altro indica la bontà del cuore; infine, si utilizza anche per la rettitudine morale. Dunque, dopo aver acquisito una forte connotazione politica nell'età tardo repubblicana (Hellegouarc'h 1972, 484-495) e in particolar modo in Cicerone, *bonitas* ritorna ad avere in Seneca la sua originaria accezione etica. È da sottolineare come nella nostra lettera il filosofo usi il termine in polemica antidialettica, contrapponendo la chiarezza della *bonitas* ai sofismi (Marino 2005, 71 s.; Scarpat 1970, 171 ss.), l'etica alla *nimia subtilitas*. Secondo Bellincioni 1979, 294, *bonitas* viene utilizzato nell'epistola 95, 50 in polemica anti epicurea come attributo della divinità: gli epicurei negavano la *bonitas* alla divinità e le riconoscevano soltanto la *maiestas* (cf. *ben.* 4, 19, 3-4), escludendo il dovere di esserle grati in quanto non la

---

<sup>553</sup> Per *sollertia* = εὐμηχανία, cf. *SVF* III 264 e 268: nell'*usus* ciceroniano il termine ha sempre valore positivo e si accompagna alla *perspicentia veri* (*off.* 1,15).

consideravano benefica (Bellincioni 1979, 294). La concezione della bontà come qualità essenziale di dio è formulata invece da Platone (*rep.* 2, 379 b; *Tim.* 29 d-e; cf. Lanzarone 2007, 120 per *prov.* 1, 5) ed è ereditata dagli Stoici (*SVF* II 528; 1115; 1116; 1118; 1120; 1184; *Cic. div.* 1, 82). Per quanto riguarda Seneca, Scarpat 1975, 244, ricorda come la *iunctura bona mens* corrisponda, nella lingua del filosofo stoico, alla *recta ratio*, l'ὀρθὸς λόγος, la *virtus*, «una nozione complessa che designa sia la purezza morale, sia il pensiero razionale, il definitiva il bene supremo dell'uomo»; in *ep.* 65, 10 (*Quaeris quod sit propositum deo? bonitas; ita certe Plato ait: quae deo faciendi mundum fuit causa? bonus est*; cf. Scarpat 1970) il termine assume il valore di *propositum*, inteso come 'causa finale' per cui la divinità ha creato il mondo, e che coincide con la provvidenza. In *ep.* 34, 3 (*Itaque pars magna bonitatis est velle fieri bonum*) viene sottolineato come alla *bonitas* si accompagni anche la volontà del bene che, talvolta, può anche assumere una dimensione politica e presentarsi come qualità distintiva del capace uomo di stato<sup>554</sup>.

**etiam si multum superesset aetatis, parce dispensandum erat ut sufficeret necessariis:** Seneca ritorna sul tema del tempo – da amministrare con parsimonia, a causa della sua brevità, affinché sia sufficiente alle attività necessarie –, utilizzando un periodo connotato dall'uso dell'ipotassi (caratterizzato dall'insistenza sul motivo del dovere/necessità), con la perifrastica passiva all'imperfetto indicativo, da cui dipendono la concessiva ipotetica al congiuntivo imperfetto e la subordinata finale sempre al congiuntivo imperfetto.

Il passaggio esprime efficacemente la convinzione senecana che le *disputatiunculae inanes* costituiscono un ostacolo al raggiungimento della *sapientia*, convinzione strettamente collegata al «senso drammatico dell'incalzare del tempo» (Traina 1995, 32), un noto *Leitmotiv* delle epistole; anche nella successiva epistola 49 il concetto sotteso ad *aetas* è correlato con l'inutilità dei sillogismi dialettici (49, 4: *aetatis nostrae bona portio*; 49, 5 *Negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyricos: eodem loco pono dialecticos: tristius inepti sunt. Illi ex professo lasciviunt, hi agere ipsos aliquid existimant*).

---

<sup>554</sup> In *brev.* 13, 6 (*bonitatis eximiae*) può convivere con l'indole crudele di Pompeo.

Per quanto riguarda il sostantivo *aetas* (*OLD s.v. aetas*, 73: also *aeuitas* = *aevum* + *tas*), esso presenta circa 160 occorrenze in Seneca ed è adoperato in genere come sinonimo di ‘vita’ (*scil. ‘humana’*; solo in *Marc.* 21, 4; *brev.* 12, 3; *ben.* 2 29, 1 Seneca fa riferimento alla vita degli animali; cf. *ThlL s.v. aetas*, 1123, 24: I. «totum vitae spatium»; A. proprie «de humanae vitae tempore») intesa nella sua estensione cronologica, soprattutto in passi inerenti alla fugacità del tempo e al suo inesorabile scorrere (*ep.* 12, 1) o alla limitatezza della vita umana in confronto all’eternità (*ep.* 99, 10); ricorre in correlazione alla parte finale della vita (*brev.* 4, 6), al tempo passato (*brev.* 3, 2; 5, 2) o genericamente all’età intesa come un complesso ben definito di anni (*brev.* 18, 1; *tranq.* 3, 8; *ben.* 1, 1, 4). In senso più ampio può applicarsi anche ad una singola epoca storica (*tranq.* 7, 5) oppure al tempo eterno concesso alla divinità (*ep.* 53, 11; 73, 13). Nell’ambito poetico, il termine *aetas* viene anche utilizzato come sinonimo di ‘generazione’ (*Phoen.* 266; *Oed.* 53). Da un punto di vista etimologico, Traina 1975, 243 riconduce il sostantivo al greco αἰεί e lo interpreta nel senso di tempo inteso nella sua totalità, in contrapposizione con la nozione espressa dal sostantivo *tempus*, riconducibile al greco τέμνω e utilizzato in riferimento ad un tempo delimitato, circoscritto, “segmentato”. Spesso il significato dei due termini appare sfumato e parzialmente sovrapponibile: nel nostro passaggio *aetas* come sinonimo di vita si contrappone al *tempus* concesso all’uomo.

L’espressione *multum aetatis superest* o *aetas superest* non è attestata se non in questo passo senecano; più comune la *iunctura tempus superest*, presente invece in Ovidio (*Her.* 5, 153), Livio (3, 71, 8), Valerio Massimo (8, 7, 2) e Quintiliano (*inst.* 1, 8, 5).

Il verbo *dispenso* (*OLD s.v. dispenso*, 554, 2 b «to order’, ‘dispose’, ‘arrange’, ‘regulate’») rientra nel vocabolario dell’economia (cf. *OLD* 1, «to pay out») e passa nel linguaggio dell’interiorità solo in questo luogo senecano costituendo, nella *iunctura aetatem* (sott.) *dispensare*, un *hapax* senecano; *tempus dispensare*, invece, è attestato in *tranq.* 3, 7 (*male dispensare tempus*).

**necessariis sufficere:** la *iunctura* senecana (*OLD s.v. sufficio*, 1861, 5a: con dativo, «to have sufficient wealth or resources for») è utilizzata anche in *ep.* 18, 6 in un passaggio affine al nostro, sebbene in un contesto bellico, il sostantivo *necessarium*, in nesso con il verbo *sufficere*, viene contrapposto a *labor supervacuus: miles in media pace decurrit*,

*sine ullo hoste vallum iacit et supervacuo labore lassatur, ut sufficere necessario possit.*  
Per *necessaria* cf. il commento a § 48, 9.

**parce:** avverbio cf. *OLD* s.v. *parce*, 1294, 2: «in a restricted manner, sparingly». L'avverbio allude al tema della *parsimonia* del tempo, che trova riscontri nel proverbio greco χρόνων φείδου, una delle celebri massime delfiche sulla misura: il tema trova riscontri anche nel principio economico catoniano della *parsimonia* (cf. *Plut. Cat.* 25, 1; *Pol.* 31, 26, 9), con il correlato slittamento semantico del termine dall'ambito dell'economia a quello dell'interiorità: come in *ep.* 1, 5, Seneca contrappone qui, polemicamente e paradossalmente, l'auspicabile uso della *parsimonia* (che poteva essere considerata μικρολογία: cf. Scarpat 1975, 31 ss., n. 18) nella gestione del tempo, alla μεγαλοψυχία, generalmente auspicata (*Pol.* 31, 27, 16), in quanto «il patrimonio del tempo, minacciato da ogni parte, si amministra bene solo con l'antico costume della *parsimonia*» (Scarpat 1975, 31).

**nunc:** l'avverbio, con valore conclusivo, introduce la *sententia* finale, in *climax* ascendente (*OLD* 1205, 9a: «'and now', 'and after all this'»).

**quae dementia est:** proposizione esclamativa (cf. Reynolds) in cui il concetto, già espresso precedentemente, ripreso e variato con progressiva intensificazione, arriva a sfociare nella conclusione sentenziosa, caratterizzata da un'improvvisa impennata patetica nello stile; la *iunctura quae dementia est* è confrontabile con espressioni affini, presenti nell'opera senecana come le proposizioni esclamative del tipo *quanta dementia est!* (*const.* 11, 13; *ira* 1, 20, 9; *vita b.* 15, 6; *epp.* 10, 5; 48, 12; 52, 11; 91, 20; 99, 31; 101, 4; 123, 11) o le interrogative retoriche *quae dementia est...?* (*nat.* 5, 18, 6; *epp.* 82, 12; 85, 13; 98, 7)<sup>555</sup>.

Borgo, 1998, 54, sottolinea che la *iunctura* assume in questi contesti la valenza di denuncia della quotidiana sconsideratezza umana. Come nota Mazzoli (G. Mazzoli, *Effetti di cornice nell'epistolario senecano*, in A. Setaioli (ed.), *Seneca e la cultura*, Perugia 1991, 75), l'esclamazione finale, con «l'aguzza interruzione in arsi della discussione filosofica», rappresenta la clausola per eccellenza senecana, «concentrata nel

---

<sup>555</sup> Borgo 1998, 54.

‘colpo di coda’, spesso ellittico della *sententia*». Queste modalità di cornice conclusiva presentano anche «un contatto con la tecnica epigrammatica mediante la ricerca psicagogica dell’*aprosdoketon*», modulo adatto al *sermo* epistolare e mimetico del registro del parlato. Per la tecnica epigrammatica senecana, cf. Traina 1995, 34 ss.

Per quanto riguarda la *dementia*, deprecata da Seneca, Borgo 1998, 54 nota che il termine, «più che una vera e propria malattia dell’anima (...), indica una forma di sconsideratezza, di irriflessione, che determina una più o meno continua incapacità di valutare la realtà nei giusti limiti (...). La differenza fra *amentia* e *dementia* consiste... nella durata del malessere psicologico: *dementia* è temporanea, *amentia* continua». Dalla *dementia* «l’uomo viene spinto nella vita quotidiana a compiere gesti o ad assumere atteggiamenti spesso più risibili che condannabili»; Borgo nota anche che «*dementia* può indicare, nell’opinione comune, l’atteggiamento del filosofo incapace di accettare certe condizioni di vita (*vita b.* 19, 1) o peggio, l’eccessivo rigore del falso filosofo che, nell’adesione ad un’astratta idea di sobrietà, rifiuta anche ciò che è di uso comune (*ep.* 5, 5: *usitatas et non magno parabiles fugere dementiae*)» e infine, come nel nostro caso, «l’attitudine del filosofo millantato a sprecar tempo in vane sottigliezze (*ep.* 48, 12)». Scarpat 1975, 246, a tale proposito sottolinea come «certi atteggiamenti umani, e quelli dei più comuni, a Seneca sembravano degni solamente di un pazzo e da pazzi noi ci comportiamo più spesso di quanto pensiamo».

**in tanta temporis egestate:** *iunctura* enfatizzata dall’allitterazione in dentale e contrapposizione semantica fra l’aggettivo *tantus* e il sostantivo *egestas*.

La lettera si conclude con un ammonimento, inserito nell’affilata gnome, dal forte sapore epigrammatico: il concetto, caro a Seneca, quello dell’*egestas temporis*, più volte accennato e rinviato nell’epistola, viene qui espresso in una *pointe* finale ad effetto, caratterizzata dalla netta contrapposizione fra *supervacua* e *temporis egestas*, studi inutili e mancanza di tempo. È interessante rilevare come il tema della *egestas temporis* connetta la lettera 48 con la successiva 49, di cui costituisce uno dei *Leitmotiv*, secondo una tecnica di ripresa, ‘ad anello’ che si rinviene soprattutto nel primo libro delle epistole (Richardson-Hay 2006, 22 ss.; 43).

Per quanto riguarda il sostantivo *tempus* (*OLD s.v. tempus* 1916) – che introduce un *topos* ricorrente nell’opera senecana e nelle epistole in particolare (per cui, in generale cf.

Bellincioni 1978, 148 ss.; Dionigi 1999, XXII-XXV; Traina 1993, 5 ss. per il *De brevitae vitae*; Garbarino 1987, 9-19; per le epistole cf. e.g. 45, 12-13; 48, 12; 49, 2-5 e 9-11; 74, 10; 88, 39; 99, 7-11; 101, 8-10; 108, 24-28) – è termine ad altissima frequenza nella produzione del filosofo, con 487 occorrenze, di cui 57 in poesia. In linea generale, come osserva Bellincioni 1978, 150, «l'insegnamento di Seneca riguardo al tempo è vario e complesso, oscilla fra due estremi: il tempo è cosa preziosissima, di cui è molto importante fare buon uso; il tempo non ci riguarda, deve essere superato, dobbiamo imparare a non averne più bisogno».

Il termine ricorre nel vocabolario senecano, coerentemente con il suo valore etimologico, per indicare lo spazio della vita (*Marc.* 2, 4; *brev.* 1, 1; 3, 3, 1; 2; 7, 4; 5; 9; 8, 1; 10, 4; 5; 14, 2; 17, 5; 18, 1) o, più genericamente, un lasso temporale circoscritto (*Marc.* 1, 1, in riferimento al principato di Caligola; cf. *Tro.* 470; 542; *Med.* 291-293; 420; *Phaedr.* 762; *Thy.* 935); viene utilizzato anche con il significato di “momento” (cf. *brev.* 12, 5; 9; 16, 3; cf. *Herc.* f. 176; 212; *Tro.* 890; *Phaedr.* 37; 426; *Oed.* 725; *Ag.* 226; *Thy.* 800) e declinato con accezione negativa (come in *brev.* 2, 2; 3, 5) in riferimento agli scarti di tempo che gli *occupati* ritagliano per se stessi; nel *corpus* tragico acquista anche il valore di ‘momento opportuno’ (cf. *Med.* 692 ss.; 768-770; *Oed.* 288-290); in tre casi è applicato a fenomeni naturali (cf. *Med.* 71-72, per il tempo della notte e del giorno annunciati da Lucifero; 759, per il succedersi delle stagioni; *Thy.* 127-128, per la stagione invernale)<sup>556</sup>. La condizione psicologica indicata dall'espressione *in tanta temporis egestate* è quella di chi sente la pressione dell'età che avanza nella scelta fra *necessaria* e *supervacua*: come nelle *Naturales Quaestiones* 3, *praef.* 2, la *senectus* personificata rinfaccerà al filosofo gli anni *inter vana studia consumpti*, inducendolo al proposito di recuperare il tempo perduto *diligentis usu praesentis vitae* (*nat.* 3, *praef.* 3), così qui Seneca si scaglia veementemente contro gli studi dialettici di Lucilio che rubano tanto tempo prezioso all'amico (cf. Berno 2003, 86) e ad altri filosofi (cf. *ep.* 45, 5).

**egestas:** *OLD s.v. egestas*, 594, 2a: «a shortage, dearth (of something necessary or desired)»; cf. il commento a §48, 7 *paupertas* in contrapposizione ad *egestas*.

---

<sup>556</sup> Per il costante invito senecano, che fa da sfondo a molti passi delle sue opere, a valorizzare il presente strappandolo al fluire rovinoso del tempo lineare, cf. lo studio di Traina sulla semantica del *carpe diem* (1975, 275 ss.).

**supervacua discere:** nell'aggettivo sostantivato *supervacuum*, «un bagaglio fisico inutile che grava sulla leggerezza» (Del Giovane 2015, 257; cf. anche Inwood 2007, 140 «Seneca tells us often that logical subtilities are a waste of time»), utilizzato soprattutto in contrapposizione con *necessaria* (cf. il commento al § 48, 9) si può cogliere, secondo Del Giovane 2015, 197, il riverbero degli insegnamenti di Sestio padre. La *iunctura supervacua discere* è senecana e ricorre in *ben* 6, 1, 1: *nam etiam quae discere supervacuum est, prodest cognoscere*; *brev.* 13, 3: *Ecce Romanos quoque invasit inane studium supervacua discendi*, in cui il concetto di vanità implicito nell'aggettivo sostantivato è ripreso dall'aggettivo inane; *ep.* 88, 37: *Quid? quod ista liberalium artium consecratio molestos, verbosos, intempestivos, sibi placentes facit et ideo non discentes necessaria, quia supervacua didicerunt*, in cui si enfatizza l'idea che l'apprendimento dei *supervacua* inibisca la conoscenza dei *necessaria*; inoltre, riferita alla *artium liberalium consecratio*, il *supervacua discere* rende gli uomini molesti, verbosi, inopportuni, compiaciuti di se stessi.

**vale:** *subscriptio* con formula di congedo ricorrente nelle lettere; nell'epistolografia è più rara l'espressione di commiato *fac ut valeas* o *da operam ut valeas* (cf. Cugusi 1983, 47 ss.). In Cicerone a tale formula si aggiungeva l'indicazione del giorno e del luogo da cui veniva inviata la lettera. Nell'epistola 15, 1 Seneca sottolinea come l'utilizzo del verbo *valeo* nelle formule epistolari acquisti un valore pregnante e introduca «una prospettiva filosofico/morale in cui il significato dello star bene si dilata per celebrare l'identità fra la salute morale e la filosofia» (Marino 2016, 1026, n.148): *Recte nos dicimus 'si philosopharis bene est'. Valere enim hoc demum est. Sine hoc aeger est animus.*



## 4. L'epistola 111.

L'epistola 111, che viene accostata alla I serie di *Dialektikbriefe* da J. Wildberger<sup>557</sup>, si può coerentemente inserire in un gruppo più ampio di epistole di argomento dialettico (*ep.* 102, 103, 106, 109, 113, 117, 121), collocate nella parte finale dell'epistolario<sup>558</sup> e connesse alle altre per lessico tecnico, tema generale e ricorrenza di certi motivi antidialettici<sup>559</sup>.

La lettera si inserisce nel libro XIX delle *Epistulae morales* – secondo la suddivisione risalente almeno a Gellio (cf. introduzione generale) –, un libro che consta di otto epistole (dalla 110 alla 117 della raccolta), la cui lunghezza varia dai 4 brevi paragrafi dell'epistola 112 ai 33 paragrafi dell'epistola 117<sup>560</sup>.

La lettera 111 non è stata ancora oggetto di studi specifici o trattazioni monografiche, ma ha richiamato l'attenzione degli studiosi soprattutto per la riflessione sulla traduzione latina della terminologia filosofica greca posta in essa (Scarpato 1970, 174 s.; Setaioli 1988, 14 ; Wildberger 2006, 141 ss.; 691, n. 731 ss.; Laudizi 2010, 131; Del Giovane 2015, 177, n. 567) e per la presenza di lessemi afferenti all'ambito semantico della dialettica, come il grecismo *sophisma* a cui Seneca fa corrispondere il ciceroniano *cavillatio*. Una prospettiva parziale, in quanto limitata soprattutto alla prima sezione di testo epistolare<sup>561</sup>, e che necessita di essere completata all'interno di una visione complessiva del problema della dialettica: il tema dialettico – che Seneca all'interno dell'epistolario tratta in modo diversificato e apparentemente asistemico – (cosa che

---

<sup>557</sup> Wildberger 2006, 141: «Skeptisch äußert sich Seneca in den Briefen 45, 48, 49 und 111 gegenüber einem bestimmten Gegenstand der stoischen Syllogistik, den Trugschlüssen (σοφίσματα), die er *cauillationes* nennt», e n. 731; cf. anche Cooper 2006, 49 ss.; Hamacher 2012, 24 ss.

<sup>558</sup> Dietsche 2014, 264, individua nelle lettere 113 e 117 un estratto anticipato dei *Moralis Philosophiae Libri*; rileva altresì come gli argomenti delle epistole 102, 106, 109 siano trattati anche in lettere come la 111, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 124. L'impressione generale è che nella parte finale dell'epistolario il tema della dialettica diventi maggiormente pervasivo e che, in concomitanza con la redazione dei *Moralis Philosophiae Libri*, la riflessione senecana sottolinei il fatto che non si possa separare logica ed etica e che non può esistere nessuna "etica scientifica" senza dialettica. Alla *nimia subtilitas*, invece, è ritagliato il ruolo di passatempo ludico (*ep.* 111, 5).

<sup>559</sup> Cooper 2004, 314, n. 9.

<sup>560</sup> Più esattamente: *ep.* 110 = 20 paragrafi; 111 = 5; 112 = 4; 113 = 32; 114 = 27; 115 = 18; 116 = 8; 117 = 33.

<sup>561</sup> Tale prospettiva è stata superata forse solo da alcune pagine del citato lavoro generale di Wildberger 2006, 141 ss., n. 731; 738 s.; 742 s.; 764; 768; 783; 787.

avviene comunemente nel genere epistolare, privilegiato da Seneca nell'ultima parte della sua vita), presenta un'evoluzione caratterizzata da un'intrinseca coerenza, che l'analisi e il commento dell'epistola vogliono mettere in luce, evidenziando soprattutto alcuni elementi di novità rispetto alle altre lettere 'dialettiche' presenti nell'ultima sezione dell'epistolario.

La breve epistola presenta una struttura sostanzialmente quadripartita:

- A. §1: *exordium* con riferimento al *kairòs*, cioè a una precedente lettera in cui Lucilio avrebbe richiesto (*quaesisti*) a Seneca come rendere in latino il termine greco *sophisma*.
- B. §2 *propositio* consistente in una semplice e sintetica enunciazione della tesi in forma negativa (*pars destruens*): Seneca considera inutile la pratica di tali *sophismata* (*nihil proficit*) e infatti li contrappone all'alto valore terapeutico (ed autoterapeutico) della *philosophia* (*pars construens: in remedium suum exercuit*) che produce solidi effetti morali (*ingens fit animo, plenus fiduciae ecc...*). Non ci sono accenni all'eventuale ordine con cui procederà l'*argumentatio*.
- C. §§3-4 *argumentatio* priva di dimostrazione, costituita esclusivamente dalla *conclusio* di un ragionamento non espresso; è strutturata come *persuasio* attraverso il ricorso ad una metafora dal forte effetto psicagogico (*quod in magnis evenit montibus...*); tale metafora, affiancata da affondi antidialettici, gioca sulla contrapposizione fra l'altezza propria del *sapiens* e l'immagine dello *stultus* che usa il *mendacium* per ingannare sulla sua bassa statura (*eorum more qui mendacium staturam adiuvant...*); alla *persuasio* è associata la *confirmatio* della tesi, sempre tramite un procedimento metaforico (di ambito militare: *usque crevisse quo manus fortunae non porrigit...*; marittimo: *sive secundo cursu vita procedit, sive fluctuatur...*; ludico: *ludit istis animus*), ancora con effetto di *amplificatio* retorica.
- D. §5 *peroratio* finale: ripresa in *Ringkomposition* del tema antidialettico (*nimia subtilitas* come *ludus* e come perdita di tempo nella brevità della vita) ed inserzione di un *epilogus* epigrammatico ('*Quid regere?*' *inquis* '*Secundum opus est...*').

Come risulta evidente già dall'analisi della struttura, la peculiarità dell'epistola 111 è rappresentata dal fatto che, coerentemente con quanto sostenuto nella lettera stessa (cioè l'inadeguatezza delle *cavillationes*), la polemica antidialettica non viene fatta da Seneca

con strumenti dialettici, cioè è evitato sia l'uso di sillogismi a fini dimostrativi (e.g. *epp.* 85, 87), sia di parasillogismi con funzione parodica (*ep.* 48): se la dialettica è inutile, che senso ha utilizzarla, soprattutto quando si vuole sostenere una tesi espressamente antidialettica? La *nimia subtilitas* è una perdita di tempo che non è solo inutile al *profectus* morale, ma anche dannosa.

L'*argumentatio*, perciò, non avviene tramite una dimostrazione rigorosa ed argomentata: passando direttamente alla *conclusio* Seneca sorvola su *confirmatio* e *confutatio* e utilizza la *persuasio* per suscitare il coinvolgimento emotivo e l'assenso psicologico dell'interlocutore. Alla voluta assenza di 'prove' a sostegno della tesi, Seneca supplisce con l'uso di immagini ad effetto, persuasive e seducenti, come quella dell'altezza 'sublime' del saggio, di cui sono elogiate le straordinarie qualità (*fortitudo*, *magnanimitas*, *temperantia*, *constantia* e gioia), enfatizzate in *amplificatio* retorica; ad esse s'intreccia, in un gioco di rimandi, la metafora dell'*iter ad sapientiam*, raffigurato come un percorso verso alte cime montane. Il testo presenta inoltre diversi affondi polemici (anche ridicolizzanti) contro la *nimia subtilitas* che viene contrapposta alla *philosophia*: una tende al *mendacium*, l'altra alla *veritas*; una è bassa, l'altra elevata; una produce solo un superficiale *lusus*, l'altra porta al *profectus* etico.

#### 4.1 Il *καρπός* epistolare: una *quaestio* terminologica (e non solo).

L'epistola 111 presenta un *incipit ex abrupto* in cui Seneca risponde a una domanda di Lucilio formulata in una lettera precedente; la situazione iniziale vuole dunque evocare una corrispondenza reale fra maestro ed allievo, secondo una tipologia incipitaria di "registazione in oggetto" dell'argomento in discussione, comune ad altre 19 epistole<sup>562</sup>. L'implicita *quaestio* di Lucilio funge, dunque, da pretesto per una breve riflessione

---

<sup>562</sup> Mazzoli 1991, 73 s., n. 12: cf. *epp.* 7, 1 *Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris*; 22, 1; 43, 1; 72, 1; 108, 1; 114, 1. Il richiamo ad una domanda iniziale posta all'autore da una seconda persona, nota Berti 2018, 49 s., rappresenta un comune topos proemiale di opere latine in prosa (cf. anche Lanzarone 2008, 14, n. 8 e 76 s.), un pretesto per introdurre il tema trattato, utilizzato sia da Seneca (e.g. *prov.* 1, 1) sia da altri autori precedenti e posteriori (e.g. Cic. *orat.* 3; Tac. *dial.* 1, 1).

senecana sulla resa dei termini filosofici greci, in questo caso in relazione all'ambito della dialettica<sup>563</sup>.

Nello specifico dell'*incipit*, la presenza del verbo *voco/vocor* pone l'attenzione sulla *vox* (φωνή, σημαίνον, il 'significante'), cioè sulla scelta dell'equivalente latino di un termine greco: ma se il contesto è quello di una traduzione interlinguistica di ambito tecnico, finalizzata ad individuare l'equivalenza semantica fra termini (Traina 1989, 94), la risposta di Seneca sposta gradualmente la *quaestio* dal campo lessicale a quello tematico, per poi arrivare a trattare l'aspetto che egli considera più importante, cioè le implicazioni etiche<sup>564</sup>.

Nel caso della nostra lettera, il sostantivo σοφισμα, a cui fa riferimento Lucilio, veniva utilizzato con significato negativo già a partire da Platone, che con tale termine indicava un ragionamento articolato e apparentemente corretto ma che conduce a conclusioni false<sup>565</sup>; dopo essere stato introdotto nel lessico filosofico latino da Cicerone, che ne adotta il sinonimo *fallaces conclusiunculae*<sup>566</sup>, il grecismo viene adoperato da Seneca, oltre che in questo passo, anche nelle epistole 45, 8 (*idem de istis captionibus dico: quo enim nomine potius sophismata appellem?*) e 87, 38 (*ait Posidonius hoc sophisma, per omnes dialecticorum scholas iactatum*), appartenenti rispettivamente alla prima e seconda

---

<sup>563</sup> Cf. commento *ep.* 48, 4. Il tema si correla anche alla *proprietas* terminologica, cioè al significato genuino ed autentico delle parole, in contrapposizione con il significato falso o improprio, le *ambiguitates*.

<sup>564</sup>Cf. Setaioli 1988, 25 ss.; 29 ss. Il problema della corrispondenza *res/verba* rimanda ad un tema ripetutamente affrontato dallo Stoicismo (e caro a Seneca), cioè quello della nascita del linguaggio. Nel nostro contesto la corrispondenza *res/verba* si riconnette strettamente a quello della terminologia filosofica latina in rapporto a quella greca; poiché per gli Stoici è presente una connessione perfetta fra *logos* cosmico e linguaggio nelle sue diverse forme di espressione, quest'ultimo nasce proprio da un atto di volontà finalizzato ad imporre i nomi alle cose (θέσει), in aderenza all'essenza profonda della natura delle stesse (φύσει; cf. anche *proprietas*, per cui Setaioli 1988, 29): le parole, cioè, devono corrispondere alle cose e queste alla natura e quando ciò non avviene il valore della parola stessa ne è inficiato. Questo presupposto è valido anche nella terminologia filosofica e nella conseguente traduzione interlinguistica poiché, quando di un termine non c'è riscontro sul piano etico – come avviene nel nostro caso per il greco *sophisma* – ne è condizionata anche la resa in lingua latina; il termine *sophisma* non appartiene sostanzialmente ad una categoria del reale e in particolare alla sfera dell'etica (la sola in accordo con il *logos* universale) che è quella che interessa di più Seneca, ma alla sfera della dialettica per cui cf. Diog. Laert. 7, 42.

<sup>565</sup> Cf. Setaioli 1988, 14; Marino 2016, 1301, n. 1035: il sostantivo indica un ragionamento falso «ma così ben articolato da sembrare vero per chi non ha dimestichezza con la logica»; cf. Plat. *resp.* 496a; Arist. *top.* 162a e *SVF* II 272.

<sup>566</sup> *Ac.* 2, 75 *atqui habebam molestos vobis sed minutos, Stilbonem Diodorum Alexinum, quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata (sic enim appellantur fallaces conclusiunculae).*

serie delle cd. *Dialektikbriefe*; il termine ricorrerà anche in autori successivi come Gellio e Marziano Capella<sup>567</sup>.

La domanda di Lucilio – che presuppone dimestichezza con il greco e forse sostanziale bilinguismo<sup>568</sup> – presenta alcune implicazioni: da un lato, è connessa con un aspetto stilistico, cioè con l'indicazione data chiaramente da Seneca di non abusare di grecismi o di calchi lessicali, che inquinano il registro linguistico della prosa filosofica<sup>569</sup>; dall'altro, affronta un tema molto caro a Seneca stesso e comune anche ad altri autori latini, cioè la riflessione su come tradurre termini filosofici greci nella lingua di Roma<sup>570</sup>; infine sottintende l'interesse e la *curiositas* di Lucilio per la dialettica sillogistica<sup>571</sup>, una branca della filosofia verso cui il suo maestro mostra perplessità e, talvolta, aperta ostilità.

La risposta di Seneca alla richiesta dell'amico è preceduta da alcune osservazioni preliminari: per prima cosa il maestro sottolinea che già molti hanno tentato (*multi temptaverunt*) di trovare un corrispettivo latino al greco *sophisma*<sup>572</sup>; l'allusione è a Cicerone, menzionato esplicitamente poco dopo, e a testi specifici di altri autori a noi non noti<sup>573</sup>. La seconda osservazione, paratatticamente accostata alla prima e caratterizzata da

---

<sup>567</sup> Gell. 18, 2, 10; 18, 13, 2; 18, 13, 6; 18, 13, 7; Mart. Cap. 4, 327; 4, 423; cf. anche Aug. *doctr.* 2, 31; *contra Iul.* 4, 29.

<sup>568</sup> Laudizi 2010, 125 con note.

<sup>569</sup> Laudizi 2010, 131, sottolineando come l'uso di termini greci sia un problema pratico e stilistico per molti autori latini, rileva come Seneca preferisca non citare direttamente dal greco (cf. Setaioli 1988 n. 98, 33); anche Cicerone depreca l'abuso di grecismi (e.g. *Tusc.* 1, 15; *off.* 1, 111); cf. anche Mazzoli 1991, 84, n. 53.

<sup>570</sup> Cf. *ep.* 58 (Berno 2018b, 67 ss.), la lettera più importante per la terminologia filosofica latina e greca (*quanta verborum nobis paupertas immo egestas sit, numquam quam hodierno die intellexi*) in cui il sostantivo *paupertas*, che sarà poi usato da Quintiliano, viene corretto e rafforzato dal termine (lucreziano) *egestas*; per la *patrii sermonis egestas*, cf. *infra* e l'esautiva sintesi di Laudizi 2010, 126 ss., n. 6 ss.

<sup>571</sup> Moretti 1995, 150.

<sup>572</sup> Per la valenza specifica della *iunctura nomen imponere* (*ThLL s.v. imponere*, 2495, 82): Varr. 10, 3, 53, *imponere nomen*; Hor. *serm.* 2, 3, 280; Tac. *ann.* 4, 34, 3: *imponere vocabula rebus*.

<sup>573</sup> In generale, per il problema della terminologia filosofica latina e la relativa bibliografia, cf. Laudizi 2010; cf. anche AA.VV., *Il latino dei filosofi a Roma antica* (a c. di F. Gasti). *Atti della V giornata ghisleriana di filologia classica* (Pavia, 12-13 aprile 2005), Como 2006. Interessante osservare come in *tranq.* 2, 3 Seneca citi il termine greco εὐθυμία e, giustificando la propria scelta traduttiva, affermi sostanzialmente, come sottolinea Laudizi 2010 131, che «nel passaggio dal greco al latino non è necessario tanto mantenere l'aspetto e la forma di un dato vocabolo, quanto piuttosto riprodurne l'efficacia e rispettarne il senso»; in ogni caso, secondo Laudizi, Seneca «non rinuncia allo sforzo di sfruttare tutte le risorse della lingua latina per riprodurre convenientemente il lessico e i concetti greci».

un nesso allitterante (*NoMeN iMpoNere, NulluM*), sottolinea la contrapposizione fra *nomen imponere* e *nullum nomen haesit*: le parole di Seneca, pur rimarcando l'assenza di una traduzione latina del termine «stabile ed accettata da tutti» (*haesit*; cf. Setaioli 1988, 339), non riconducono il fenomeno alla nota *patrii sermonis egestas*<sup>574</sup>, ma lo fanno risalire con sicurezza (*videlicet*) a motivazioni diverse, espresse con due proposizioni causali negative all'indicativo: la prima illustra come l'equivalente latino di *sophisma* non abbia fatto presa in quanto *res ipsa non recipiebatur*, cioè, come osserva Setaioli (1988, 13 ss.), «il concetto stesso (*res ipsa*) era estraneo al costume e alla mentalità romana», considerando anche l'innata refrattarietà della lingua latina all'espressione dell'astratto (Traina 1989, 108); la seconda proposizione allude, invece, alla corrispondenza *res/verba* (*res ipsa nec in usu erat*), di cui abbiamo accennato prima, e sottolinea come a Roma non si usassero i sofismi proprio per quel peculiare «Sinn des Römers für Praktische und Konkrete»<sup>575</sup>. Come rileva Grimal, «le *cavillationes* sono solo giochi di parole, che non rivestono concetti fondanti nella realtà. Se è vero che ci sono molte più cose che parole (*epp.* 45, 5; *ben.* 2, 34, 2: *plures sunt res quam verba*), è vero altresì che gli autori di ragionamenti dialettici creano parole che non si riferiscono ad alcuna cosa; sono come dei falsari che cercano di mettere in circolazione monete di cattiva lega»<sup>576</sup>. Dunque, poiché la mentalità romana non accettava il σοφίζεσθαι, cioè la pratica (*res ipsa*) a cui il termine greco alludeva, nessun equivalente latino è stato in grado di attecchire: infatti, si sarebbe trattato di una forzata *impositio nominis*, completamente svincolata dai *mores*, estranea alla capacità di assimilazione (μεταλαβειν) propria dei Romani (e già elogiata da Polibio). L'affermazione, d'altra parte, è strettamente correlata al riconoscimento che il carattere di una lingua dipende direttamente da quello di un

---

<sup>574</sup> Relativamente alla *patrii sermonis egestas* cf. Lucrezio (1, 136-139; 830-832; 3, 258-260; 5, 336-337); Sen. *contr.* 7, *praef.* 3; 7, 1, 27; Quint. *inst.* 12, 10, 34; Plin. *ep.* 4, 18, 1; Gell. 11, 16, 1; Cic. *ac.* 1, 18. Seneca, *ep.* 58, 1: *quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit*, sostiene che il problema più concreto è quello della povertà della lingua filosofica latina in rapporto con le fonti e i modelli greci (Pittet 1934, 76-77; Mazzoli 1970, 118; Vottero 1974, 312 e n. 2.) e l'arbitrarietà nell'utilizzo della terminologia causata dall'eccessivo ampliamento di campi semantici di molti termini dovuto alla *consuetudo*.

<sup>575</sup> Rozelaar 1976, 422.

<sup>576</sup> Grimal 2011, 264; Berno 2018b, 72: nella lettera 58, Seneca si sofferma sulla resa latina dei termini tecnici greci, una resa fondata prevalentemente sul calco etimologico (§§ 6-7). In entrambi i casi, si tratta di capire fino a che punto le parole possono rispecchiare l'autentica natura di ciò che definiscono; peraltro, lo stesso Platone fa riferimento più di una volta alla lingua dei 'barbari', accennando dunque al problema della traduzione e della comprensione autentica dei termini (*Cratyl.* 385e; cf. anche 383b; 409d-e).

popolo e che le *ineptiae* greche<sup>577</sup>, frutto della *nimia subtilitas*, sono sostanzialmente estranee alla solida etica romana; fra le righe si può allora leggere anche «un certo fastidio nazionalistico»<sup>578</sup> verso l'*insolens Graecia* (cf. Sen. *contr.* 1, *praef.* 6; *suas.* 7, 10), contrapposto all'esaltazione dei *gravi mores* romani e, allo stesso tempo, si può intravedere anche la concezione senecana della filosofia come disciplina eminentemente etica.

## 4.2 Un prestito ciceroniano: *cavillatio*.

L'opinione di Seneca riguardo alla traduzione del termine *sophisma* non è univoca: la prima risposta data a Lucilio (non esiste un corrispettivo latino) viene immediatamente corretta (*tamen*), definendo come *aptissimum* – superlativo che è un *hapax* senecano – il termine *cavillatio* coniato da Plauto e poi risemantizzato in campo filosofico da Cicerone. La riflessione, l'esitazione ed il ripensamento senecano nascono sicuramente dal fatto che il filosofo è, con l'Arpinate, «fra gli autori che hanno riflettuto maggiormente sulle diversità di fondo fra i Greci e i Romani e sul loro impatto sui due sistemi linguistici»<sup>579</sup>;

---

<sup>577</sup> Un concetto già richiamato e spiegato, con una fine nota sociologica e psicologica da Cicerone, *de orat.* 2, 18 per la parola latina *ineptus*, per cui cf. Setaioli 1988, 13: «come per i Greci non c'è un corrispondente terminologico dell'aggettivo latino *ineptus* in quanto essi non hanno alcuna percezione di questo difetto caratteristico del loro popolo». Laudizi 2010, 129 ss, n. 17 ss.; Armisen Marchetti 1989, 41 ss. Mazzoli 1968, 357 n. 2 (con riferimento a *epp.* 82,2 e 40,11) osserva: «l'opinione di Seneca ha evidenti contatti con quella espressa in Cic. *orat.* 2, 17-21 dove proprio le *ineptiae* [...] sono considerate il tratto caratteristico più congeniale e saliente della *Graecorum natio*»; su Seneca e Cicerone relativamente alle *ineptiae* cfr. anche Setaioli 1984, 4 e Tietze Larson 51 e n. 15. Sul termine *ineptiae* cf. anche il contributo di Mattiacci 2019, 238 s. e di Degl'Innocenti Pierini 2020, 113 e n. 68.

<sup>578</sup> Setaioli 1988, 12 ss. rileva come Seneca ritenga che «il carattere greco differisca radicalmente dalla serietà romana e si distingua per una *subtilitas* che può essere un pregio allorché si esplica in precisione e chiarezza di pensiero, ma facilmente si perde in un vano gioco di sottigliezze futili quanto ingegnose, al cui antico fascino non si sottraggono neppure alcuni tra i più grandi esponenti della filosofia ellenica. Queste *ineptiae* sono dunque per Seneca come per Cicerone un tratto distintivo del carattere greco: per questa ragione è disposto a tollerarlo, sia pure con il malcelato atteggiamento di sufficienza, in chi è greco di nascita, mentre ritiene inaccettabile che i romani si lascino contagiare per imitazione da simili frivolezze». Si può aggiungere anche che il termine *sophisma* non appartiene sostanzialmente ad una categoria del reale e in particolare alla sfera dell'etica (la sola in accordo con il *Logos* universale) che è quella che interessa di più il filosofo, ma è pertinente ad un ambito “altro”, quello dialettico-sillogistico.

<sup>579</sup> Sull'atteggiamento di Cicerone nei confronti del problema della resa latina del vocabolario filosofico greco cf. Laudizi 2010, 126 s., n. 6 (cf. anche Setaioli 1988, 17 ss.) che lo definisce vario ma anche ambiguo e contraddittorio: prima l'Arpinate ammette che la lingua greca è più ricca di vocaboli rispetto a quella latina (*Tusc.* 2, 35: *Graeci illi quorum copiosior est lingua quam nostra*), lo smentisce subito dopo (*o verborum inops interdum... Graecia*), arriva addirittura ad affermare il contrario (*Latinam linguam non*

all'esitazione iniziale subentra, allora, l'accoglimento e la personale accettazione della scelta ciceroniana<sup>580</sup>, riproposta anche più sotto, al paragrafo 4 (*cavillationes istae*), ma con sottolineatura negativa dell'inutilità intrinseca delle *cavillationes* stesse (*ludit istis animus non proficit*). A questo proposito è interessante rilevare come in altri passi Seneca avesse optato per traduzioni diverse: in *ep.* 45, 8 (*idem de istis captionibus dico: quo enim nomine potius sophismata appellem?*) aveva reso *sophisma* con il sostantivo *captio*, un altro termine ciceroniano dalla forte connotazione negativa, afferente all'ambito venatorio e, per traslato, a quello dell'inganno; in *ep.* 87, 38 invece aveva abbinato al grecismo *sophisma* il sinonimo *interrogatio*. È da notare, fra l'altro, come solo nel passaggio di *ep.* 111, 1 Seneca riconosca il suo debito lessicale verso l'Arpinate, cosa che non avviene in altri contesti (e. g. *ep.* 74, 17)<sup>581</sup>: nello specifico, però, la corrispondenza tra *sophisma* e *cavillatio*, attribuita a Cicerone, non è attestata in nessuna delle opere ciceroniane superstiti e l'unica testimonianza in questo senso viene proprio dal nostro passo (fr. inc. K 19; cf. Wildberger 2006, 141 e n. 731). L'esitazione di fronte alla domanda di Lucilio e poi la scelta per il ciceroniano *cavillatio* ha motivazioni diverse: di fondo c'è la ritrosia senecana a creare neologismi<sup>582</sup> e, quindi, la scelta preferenziale di

---

*modo non inopem ut vulgo putaret, sed locupletiore etiam esse quam Graecam, fin.* 1, 10), sostenendo la ricchezza del lessico latino (*fin.* 3, 5) e affermando che anche i Greci sono costretti a inventare vocaboli nuovi per definire concetti filosofici (*fin.* 3, 3 e 51); anche in altri *loci* ciceroniani sono presenti opinioni tali o affini (*nat. deor.* 1, 8; *Tusc.* 4, 10). Per un elenco completo dei luoghi ciceroniani sull'argomento cf. Pease 1920, *ad loc.*; 2, 11; Puelma 1980, 142, n. 8; 145, n. 14) per la presunta povertà lessicale della lingua latina cf. Pittet 1934, 76 ss.; Boyancé 1956, 128 s.; Vottero 1974, 312. Sull'argomento cf. anche l'intervento di Quintiliano, *inst.* 12, 10, 34 ss., per cui Leeman 1974, 404 s.

<sup>580</sup> L'atteggiamento di Seneca verso Cicerone è vario: in molti casi Seneca riconosce il suo debito verso l'Arpinate, in altri casi presenta soluzioni diverse, ad esempio, nota Setaioli 1988, 36, n. 110, nell'epistola 95, 65 Seneca sembra rivendicare il diritto di dare ai termini un valore diverso da quello che hanno in Cicerone cf. Bellincioni 1979, 321 s.; 342; 346.

<sup>581</sup> La resa in latino suggerita da Seneca è presentata come una soluzione ciceroniana che però non risulta attestata in nessuna delle opere di Cicerone giunte sino a noi. In *ep.* 111, 1 Seneca riconosce il suo debito verso Cicerone per *cavillatio*, mentre non lo riconosce, ad esempio, nell'epistola 74, 17 (*commoda vocentur et ut nostra lingua loquamur producta*) per il neologismo tecnico filosofico di conio ciceroniano, *producta*, traduzione del greco προηγμένα (cf. Cic. *fin.* 3, 51 s. che per il termine parla espressamente di traduzione letterale del greco: *verbum e verbo*). Setaioli 1988, 36, n. 110 esamina il diverso atteggiamento di Seneca di fronte alle traduzioni ciceroniane di termini filosofici: a volte non riconosce il suo debito verso Cicerone, in molti altri casi presenta soluzioni diverse da quelle di Cicerone, in altri casi prende spunto dalla posizione di partenza di Cicerone per poi procedere per la propria strada. Per l'argomento, cf. anche Fischer 1914; Pittet 1934, 76; Grimal 1979, 35 ss.

<sup>582</sup> Per quanto riguarda i neologismi, pur percependo a volte la necessità di crearne, «Seneca se ne scusa con Lucilio, di cui teme di offendere la sensibilità linguistica, e dichiara di volersene servire il meno possibile» (Setaioli 1988, 34): in *ep.* 58,6, proponendo la resa latina *essentia* = οὐσία afferma che cercherà di non usare il neologismo ciceroniano. Cf. anche *ep.* 117, 5: *expetibilis* = αἰρετός; *nat.* 2, 2, 4: *unitus* =

rifarsi a Cicerone; d'altro canto, però, Seneca sembra avere consapevolezza della scarsa vitalità dei neologismi o delle risemantizzazioni filosofiche ciceroniane<sup>583</sup> e forse della precarietà della terminologia filosofica romana ancora un secolo dopo Cicerone stesso: infatti, nonostante l'opera dell'Arpinate<sup>584</sup> fosse un punto di riferimento obbligato per il vocabolario filosofico latino, la terminologia relativa non era ancora «né stabile né completa» (Setaioli 1988, 36). Nello specifico, il sostantivo *cavillatio*<sup>585</sup> è sinonimo di ragionamenti dialettici connotati da accezione negativa: deriva da *cavilla*<sup>586</sup> ed è corradicale del verbo *cavillor*<sup>587</sup> e del *nomen auctoris cavillator*<sup>588</sup>, con specifico riferimento a doppi sensi e inganni verbali. Il termine è connesso con *irrisio*, *iocus*, e quindi con *ludus* ed è utilizzato già da Plauto in contesti comici, con connotazione dispregiativa, abbinato a diminutivi ridicolizzanti<sup>589</sup>, come avviene anche nel paragrafo 2 della nostra epistola (*quaestiunculae*); questo valore è ugualmente presente in Cicerone<sup>590</sup> ed è attestato anche in Livio (38, 14, 14: *et paulatim inliberali adiectione nunc per cauillationem, nunc precibus et simulatis lacrimis ad centum talenta est perductus*; 42,

---

ἠνωμένως, in cui menziona solo il neologismo ma dice che non lo userà. Sostanzialmente Seneca combatte per utilizzare tutte le risorse linguistiche del latino per porre rimedio all'*egestas* della lingua.

<sup>583</sup> Parlo di neologismi filosofici ciceroniani anche nel caso di termini utilizzati con significato diverso prima di Cicerone e piegati dall'Arpinate all'accezione filosofica.

<sup>584</sup> Per il ruolo di Cicerone nella traduzione filosofica dal greco al latino (cf. Aug. *contra ac.* 1, 8: *Cicero a quo in lingua Latina philosophia inchoata et perfecta est*) e la vasta bibliografia relativa, vd. Traina 1989, 121 ss.

<sup>585</sup> Per il termine cf. *ThL* s.v. *cavillatio*, 647, 67 ss. e in particolare 648, 17 (= *subtilitas, sophisma, captio*); cf. Wildberger 2006, 141 e n. 731; Hijmans 1991, 33 ss.; Armisen Marchetti 2009, 169, n. 24 ss.; Laudizi 2010, 131.

<sup>586</sup> Gli antichi riconnettevano il termine *cavilla* (per cui *OLD* s.v. 288: «cf. favilla: jesting', 'banter'») con il verbo *calvor*, cf. *DELL* s.v. *cavilla*, 108; Gaius, *Dig.* 50, 16, 233 indica la connessione con *calvor* e suggerisce una dissimilazione per *calvilla* o un diminutivo; nel verbo *calvor* è presente una sfumatura negativa nel senso di "calunnia, falsa accusa".

<sup>587</sup> *ThL* s.v. *cavillor*, 649, 1; 649, 6, σοφίζεσθαι; *OLD* s.v. *cavillor*, 2: «to use sophistry, to quibble», usato da Seneca in *ben.* 7, 4, 8 e in *epp.* 64, 3 e 117, 25.

<sup>588</sup> *Sen. ep.* 102, 20; *ThL* s.v. *cavillator*, 648, 52.

<sup>589</sup> Plaut. *Stich.* 228: *cavillationes, assentatiunculas ac perieratiunculas parasiticas*; *Truc.* 685: *istaec ridicularia, cavillationes, vis opinor dicere?*

<sup>590</sup> Cicerone usa *cauillari* (e nomi derivati) nel senso di «scherzare, prendere in giro qualcuno, qualcosa», cf. *ThL* 3, 647, 72-648, 17; 649, 7-45; cf. *Cic. de orat.* 2, 218: *etenim cum duo generi sint facetiarum, alterum equabiliter in omni sermone fusum, alterum peracutum et breue, illa a ueteribus superior cauillatio, haec altera dicacitas nominata est.*

32, 1: *inter consules magis cavillatio quam magna contentio de provincia fuit*) e in Valerio Massimo (6, 2, 7: *cui candida fascia crus alligatum habenti Favonius 'non refert' inquit 'qua in parte sit corporis diadema', exigui panni cavillatione regias ei vires exprobrans*). Anche in Quintiliano l'uso del termine *cavillatio* (11 attestazioni) e del verbo *cavillor* (1 attestazione) si collega ad inopportune, contorte osservazioni (da evitare proprio perché caratterizzate da eccessiva sottigliezza)<sup>591</sup> o a esagerate preoccupazioni per minuzie e problemi circoscritti, anche di natura grammaticale, come rileva Wildberger<sup>592</sup>. *Cavillatio* appare due volte nella nostra epistola (§§1; 4) e in altri *loci* senecani, per un totale di 8 occorrenze: in *ep.* 45, 5, l'uso del termine *cavillationes* – che viene alternato a quello di altri sinonimi – costituisce oggetto di velato rimprovero in quanto discutibile *iactura temporis* comune a molti *magni viri*; in *ep.* 82, 8, la *cavillatio* rappresenta altresì un'ambigua modalità di persuasione dialettica (come, ad esempio, il sillogismo zenoniano della *mors gloriosa*) e viene annoverata fra quelle *ineptiae Graecae* di cui bisogna diffidare e ridere<sup>593</sup>; in *ep.* 108, 12 Seneca consiglia a Lucilio di abbandonare ambiguità, sottigliezze, sillogismi e altri giochi inutili alla *persuasio* (*relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris*) e concentrarsi sulle *res*, seguendo una linea di proficua concretezza etica nella parenesi filosofica: l'*admonitio* è coerente con l'invito del maestro Papirio Fabiano (riportato dal filosofo in *brev.* 10, 1) a non combattere le passioni con le *cavillationes* ma ad assalirle con forza. In *ben.* 2, 17, 1 Seneca ricorda come il re Antigono negasse denaro ad un filosofo cinico utilizzando una *turpissima... eiusmodi cavillatio*, cioè una discutibile modalità di persuasione. Interessanti per comprendere la contrapposizione fra vuoto concettismo e sano pragmatismo etico sono anche due 'note' senecane di carattere strettamente terminologico presenti, l'una, in *clem.* 2, 4, 3, dove il filosofo contesta l'uso di "giri di parole" (*cavillationes*, appunto) per la definizione di 'crudeltà' e 'ferocia' e opta invece per la perifrasi *inclinatio animi ad asperiora*, più forte e sostanziale; l'altra,

---

<sup>591</sup> Quint. *inst.* 1, 5, 38: *atque ut omnem effugiam cauillationem*.

<sup>592</sup> Quint. *inst.* 1, 7, 33: *nec ipse ad extremam usque anxietatem et ineptas cauillationes descendendum atque suo ingenia concidi et comminui credo*. Wildberger 2006, 142, n. 740.

<sup>593</sup> Fra le medesime discutibili modalità di persuasione si colloca anche quella riferita in *ben.* 2, 17, 1, in cui si ricorda come il re Antigono negasse denaro ad un filosofo cinico utilizzando una *cavillatio* (*turpissima est eiusmodi cavillatio*).

in *nat.* 5, 1, 5 dove, quasi a margine della definizione di vento, Seneca ribadisce come l'esattezza e completezza con cui il lemma è stilato impedisce ogni *cavillatio* (*cavillationem omnem poterit excludere*).

Per quanto riguarda il verbo corradicale *cavillor*, in cui il significato di 'scherzare, ridicolizzare con motteggi' si sovrappone al valore più tecnico, con sfumatura dialettica e valore negativo, di 'perdere tempo in cavillazioni', esso è utilizzato nel primo significato da Cicerone e da Livio<sup>594</sup> come corrispettivo di *iocari*, *irridere* (*ThLL s.v. cavillor*, 649, 7); dell'uso del verbo nella seconda accezione (*ThLL* 649, 46: σοφίζεσθαι, *tergiversari*), presente ancora in Livio<sup>595</sup>, si hanno tre attestazioni in Seneca, tutte caratterizzate da una comune, specifica sfumatura dialettica: in *ep.* 64, 3, elogiando lo stile vigoroso di Quinto Sestio padre (*quantus in illo... vigor est, quantum animi*), ne confronta gli scritti con quelli di altri filosofi «che pure sono famosi» (*clarum habentes nomen*): costoro *instituunt, disputant, cavillantur, non faciunt animum, quia non habent*, cioè «insegnano, discutono, cavillano ma non infondono energia perché non ne hanno»<sup>596</sup>; in *ep.* 117, 25 il rimprovero rivolto a Lucilio (*iam cavillaris?*) ha una connotazione ancora più critica in quanto contrappone alla *sapientia* un'attività totalmente inutile, la *subtilitas vanissima*, caratterizzata da *disputatiunculae inanes* (= *cavillationes*), che non aiutano certo a risolvere i problemi della vita (*tot quaestiones fortuna tibi posuit, nondum illas solvisti: iam cavillaris?*) e nella metafora bellica che connota il passo, le armi finte (*lusoria arma*) vengono contrapposte a quelle da combattimento (*decretoria*); in *ben* 7, 4, 8 il verbo

---

<sup>594</sup> Il verbo viene utilizzato da Cicerone in abbinamento con *iocor*, riferendosi a Clodio, in *Att.* 2, 1, 5, *familiariter cum ipso cavillor et iocor* («azzardo facezie in tono confidenziale e scherzo con lui», tr. Marinone) e con valore transitivo in *de orat.* 3, 122 (*irridentes oratorem, ut ille in Gorgia Socrates, cavillantur*) e in *ad Q. fr.* 2, 10, 2 (*togam sum eius praetextam... magno risu hominum cavillatur*). Per l'utilizzo del verbo in Livio cf. 2, 58, 9: *tribunos plebei cavillans interdum et Volerones vocare*; 5, 15, 4 *inter cavillantes*; 10, 19, 7: *cavillansque Appius*; 39, 42, 9: *per lasciviam cum cavillaretur*.

<sup>595</sup> Liv. 3, 20, 4, *cavillari tum tribuni et exsolvere religione velle*, in relazione ai cavilli dei tribuni della plebe per evitare gli impegni ricordati da Quinzio; 9, 34, 1: *haec sine ullius adsensu cavillante Appio*, in riferimento ai cavilli a cui ricorre il censore Appio Claudio di fronte alle obiezioni del tribuno della plebe Publio Sempronio.

<sup>596</sup> Cf. Del Giovane 2015, 185: «Della lettura di Sestio, *magnus vir*, si evidenzia proprio la forza e la prorompente energia (*vigor et animus*), assente invece in tutti gli altri filosofi. La critica è rivolta soprattutto a quei filosofi *habentes nomen*, i cui scritti risultano però *exanguia*, privi perciò di consistenza. Ecco che, subito dopo, con un'efficace costruzione asindetica, vengono elencate tre azioni di cui si macchierebbero questi filosofi: § 3 *instituunt, disputant, cavillantur*, e proprio in quest'ultimo verbo ritroviamo la critica alle sottigliezze retoriche che pure erano state rifiutate da Fabiano. La conclusione è che questi filosofi non possono certamente infondere *animus*, poiché non lo possiedono».

*cavillor* è ancora presente in contesto dialettico, a conclusione della discussione sul paradosso stoico che *omnia sapientis sunt* (Del Giovane 2015, 65) per stigmatizzare le sterili ed artificiose obiezioni degli avversari: *innumerabilia sunt, per quae cavillantur, cum pulcherrime, quid a nobis dicatur, intellegant*.

Per quanto riguarda il sostantivo *cavillator*, oltre ad avere l'accezione generica di burlone in Cic. *Att.* 1, 13, 2, esso acquista il valore specifico di 'sofista' nell'uso senecano: si rinviene in *ep.* 102, 20 dove il filosofo, dopo aver risposto pazientemente alle obiezioni degli avversari, definiti poi sprezzantemente *cavillatores*<sup>597</sup>, sottolinea la propria insofferenza verso sottigliezze e discussioni inutili (*istae disputationes*) che declassano la filosofia *ex sua maiestate* e la riducono ad un *inter se perite captantium lusus*<sup>598</sup>. Da segnalare infine l'utilizzo ancora da parte di Quintiliano del femminile *arguta verborum cavillatrix* con espresso riferimento alle sottigliezze dialettiche (*inst.* 7, 3, 14)<sup>599</sup>.

Ritornando a Seneca, è evidente, da quanto osservato, che il prestito ciceroniano *cavillatio* è adoperato sia con significato più generico, in riferimento a discutibili modalità di persuasione (*ben.* 2, 17, 1; *clem.* 2, 4, 3; *nat.* 5, 1, 5) in cui si rinviene l'allusione alla dialettica, sia (esclusivamente nelle epistole) con specifico riferimento tecnico alla *nimia subtilitas*, la dialettica sillogistica intesa in accezione negativa (*epp.* 45, 5; 82, 8; 108, 12; 111, 1 e 4). Questo secondo valore è quello che viene impiegato anche nel nostro: qui, infatti, dopo aver affrontato brevemente l'aspetto tecnico-terminologico (§1), Seneca passa immediatamente all'ambito etico (§2) e stigmatizza i *sophismata/cavillationes* come *quaestiunculae* inutili al *profectus* morale di Lucilio (*animus nihil proficit*)<sup>600</sup>.

---

<sup>597</sup> Cf. Cooper 2009, 49, n. 9: «they speak in some exasperation about the relative waste of time that has to go into a Stoic response to cavilling counterarguments of non-Stoic 'dialecticians'».

<sup>598</sup> *Ep.* 102, 20: *Cavillatoribus istis abunde responderimus. Sed non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere: quanto satius est ire aperta via et recta quam sibi ipsum flexus disponere, quos cum magna molestia debeas relegere neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus.*

<sup>599</sup> *Quint. inst.* 7, 3, 14 *quibusdam ne placuit quidem omnino subtilis haec et ad morem dialecticorum formata conclusio, ut in disputationibus potius arguta verborum cavillatrix quam in oratoris officio multum allatura momenti*; 2, 15, 24: *legalis cavillatricem, iustitiae rhetorice*, (in riferimento alla sofistica detta *cavillatrix*).

<sup>600</sup> Anche per il verbo *cavillor* si segnala in Seneca un utilizzo specificamente tecnico-dialettico (*ben.* 7, 4, 8; *epp.* 64, 3; 117, 25).

### 4.3 La *propositio*, ovvero l'enunciazione della tesi in forma di *pars destruens: cavillatio nihil proficit* (par. 2).

Il secondo paragrafo ha funzione di cerniera fra l'esposizione iniziale del *kairòs* e il nucleo tematico della lettera, la critica alla dialettica sillogistica: Seneca contrappone chi si dedica alla *nimia subtilitas* (*quisquis se tradidit*) a colui che pratica la filosofia, introdotto per mezzo dell'enfatico *at ille qui*; mentre la prima attività è un *nectere quaestiunculas vafras*, un intrecciare vuote disquisizioni prive di giovamento morale – e perciò ininfluenti sul *profectus* dell'allievo verso le virtù stoiche di *fortitudo*, *temperantia* e *magnitudo animi* –, la filosofia comporta invece un'ἄσκησις dall'alto valore terapeutico di *remedium suum*, coerente sia con la sottesa metafora medica (*philosophia* come *ιατρική*)<sup>601</sup> che con il *Leitmotiv* senecano della *cura sui*. Il prodotto morale dell'*exercitatio* filosofica è individuato dal filosofo nella conquista di un *animus*, oltre che *ingens* e *fiduciae plenus*, anche *inexsuperabilis et maior adeunti*: gli aggettivi si collocano nell'area semantica della grandezza, della pienezza, dell'altezza con un'insistenza che costituisce lo spunto per sviluppare subito un'altra metafora – tratta da un bacino comune di *topoi* filosofici, presenti soprattutto negli ultimi scritti senecani – quella dell'altezza appunto, intessuta, oltre che con la suddetta metafora medica, con quella bellica e della navigazione. È evidente la sovrapposizione di piani metaforici che, insieme alla presenza di «un alto tasso di luoghi comuni caratterizzati da insistiti effetti di risonanza» (come rileva Torre anche a proposito delle *Consolationes*)<sup>602</sup>, costituisce una peculiarità delle epistole senecane, e quindi anche delle lettere dialettiche di cui la 111 fa parte.

---

<sup>601</sup> Cf. Laudizi 2003, 41.

<sup>602</sup> Mazzoli 1967, 213: «Le Lettere a Lucilio sono ... caleidoscopio vivace ove continuamente il pensiero si compone e si ricompono nell'inesausta vibrazione dei problemi, non statico mosaico da cui si possano estrarre, con fredda *Quellenforschung*, le tessere della filosofia stoica»; Torre 2018, 79, rileva a proposito: «(Mazzoli) individuava la ragione di un sottile disagio cui è difficile sottrarsi quando si commentano le lettere senecane. Tale disagio deriva da un effetto di *déjà vu* o, piuttosto, dalla sensazione, quasi fluida, di una incessante variazione sui medesimi temi, di una "inesausta vibrazione" di *topoi* ricorrenti».

#### 4.4 L'argumentatio della tesi: la metafora dell'altezza (par. 3).

Il tessuto semantico del terzo paragrafo (già anticipato nel paragrafo precedente) è fitto di riferimenti lessicali imperniati sull'immagine delle vette montane e della verticalità<sup>603</sup> in un intenso gioco contrappositivo tra alto e basso (*proceritas; summa; in edito; celsus; exsurgit*), grande e piccolo (*maior; in magnis; magnitudinis verae; minus*) vicino e lontano (*longe/cum accesseris*), inserito all'interno del *Leitmotiv* dell'*iter ad sapientiam*. Anticipato già al § 2 (*maior adeunti*), il tema<sup>604</sup> suggerisce l'immagine, efficace sul piano dell'ἐνάργεια<sup>605</sup>, del *proficiens/viator* che, avvicinandosi agli alti monti, resta colpito dall'elevatezza delle cime – maggiore di quanto non appaia a distanza (*longe*) – e dall'arduo cammino che gli si prospetta per raggiungere la vetta (*quam in arduo summa sint*). L'*evidentia* visiva delle immagini, che raffigura l'*iter ad sapientiam* come la scalata di un'alta montagna<sup>606</sup> è di sapore lucreziano (4, 138; 5, 41; 6, 191 ss.) ed è segnalata dalla presenza di verbi ed espressioni che si richiamano all'ambito semantico della vista (*apparet... intuentibus... manifestum... videri*)<sup>607</sup>: Seneca, coerentemente con l'utilizzo del procedimento retorico dell'ἐνάργεια, crea immagini mentali che trasportano l'ascoltatore o il lettore al centro dell'avvenimento<sup>608</sup>, producendo emozioni derivate direttamente dai fatti.

Lo spunto metaforico, che viene ripreso anche nel paragrafo successivo, viene presentato in *variatio* lessicale (*in edito, celsus*) e sviluppato parallelamente al tema dell'inganno dei sensi, in questo caso dell'*error oculorum*, un motivo anch'esso lucreziano (4, 353 ss.) e allusivo alla ψευδῆς δόξα, l'*opinio* (Bellincioni 1979, 209): la trattazione adotta le

---

<sup>603</sup> Armisen Marchetti 1989, 169 ss.; 261 ss.

<sup>604</sup> Garbarino 2002, 41-53; Garbarino 1996, 263-285; Armisen Marchetti 1989, 89 ss.

<sup>605</sup> Del Giovane 2015, 134.

<sup>606</sup> Sjöblad 2015, 64; Armisen Marchetti 1989, 171.

<sup>607</sup> Solimano 1991.

<sup>608</sup> Quint. *inst.* 6, 2, 32: *insequetur ἐνάργεια... et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur quae non tam dicere videtur quam ostendere*; Cic. *de orat.* 3, 202 *Nam et commoratio una in re permultum movet et inlustris explanatio rerumque, quasi geruntur, sub aspectum paene subiectio; quae et in exponenda re plurimum valent et ad inlustrandum id, quod exponitur, et ad amplificandum*. Cf. Sen. *ep.* 83, 27: *ostende rebus, non verbis*. Armisen Marchetti 2009, 181 s.; Montefusco Calboli 2005; Del Giovane 2015, 68, n. 286 con bibliografia.

medesime modalità che abbiamo rilevato sopra, si basa cioè su antitesi lessicali relative alla contrapposizione realtà/apparenza (*manifestum/apparet*) e vero/falso (*verus, verae/mendacium*). La metafora segue, però, come abbiamo accennato sopra, un percorso diverso, e per certi versi opposto, a quello presente in altri *loci* senecani, dove la via verso la virtù appare ardua all’inizio e facile alla fine (*epp.* 84, 13: *ad summa per planum*; 118, 6; *const.* 1, 2)<sup>609</sup>. Al vero filosofo, che si dimostra tale nelle sue azioni (*et rebus*) e si colloca *in edito* come in una cittadella fortificata e inaccessibile (Lucr. 2, 7 ss.), Seneca oppone, con un efficace chiasmo, il *philosophus artificii*, cioè *verbis* (o forse *dolis*: cf. Zago 2012, 264, n. 50), identificabile con il cultore della *nimia subtilitas*: mentre il *dialecticus* è rappresentato con l’immagine ridicolizzante dell’uomo di bassa statura, che si solleva sulla pianta dei piedi (*exsurgit in plantas*) e avanza sulla punta delle dita (*summis digitibus ambulat*) per ingannare (*mendacio*) sulla propria altezza e sembrare ‘più alto’ (*longior*) – un’immagine forse ripresa da quella della *Κακία* nei *Memorabilia* senofontei (2, 1, 22) –, il *verus philosophus* si presenta *admirabilis, celsus* e a lui Seneca allude con la metafora della cittadella fortificata (cf. Armisen Marchetti 1989, 262). L’osservazione riprende il precedente paragone con i monti che, a causa dell’ingannevole effetto ottico, appaiono al *viator* più bassi da lontano (cioè all’apparenza) e più elevati da vicino (cioè nella realtà); inoltre, a differenza del falso filosofo, che desidera apparire più ‘alto’ con l’inganno, il saggio si colloca naturalmente in una posizione elevata e guarda alle *res humanae* con una prospettiva ‘a volo d’uccello’, tale da permettere all’occhio di spaziare fra le sommità montane, per poi scendere *in planum*; le modalità descrittive richiamano procedimenti tipici dei proemi tecnico-scientifici (Berno). La superiorità morale del *sapiens* viene fissata nella *sententia* conclusiva del paragrafo, *contentus est magnitudine sua*, espressione focalizzata su una delle virtù cardinali dello Stoicismo, la *magnitudo animi* o *magnanimitas*<sup>610</sup>: il termine (già inserito in precedenza fra le peculiarità del *sapiens*, definito *magnitudinis verae*) diviene la chiave di lettura del

<sup>609</sup> Armisen Marchetti 1989, 171: «la sagesse, comme les hautes montagnes, révèle sa grandeur à mesure qu’on en approche»; Lanzarone 2008, 131 s., commentando *prov.* 1, 6, nota: «l’apparente contraddizione si spiega in base alla diversità degli obiettivi che di volta in volta l’autore persegue (come spesso accade in Seneca) e dei differenti aspetti posti in risalto».

<sup>610</sup> Zenone (*SVF* I 216) individua nella grandezza, bellezza, altezza e fermezza d’animo le caratteristiche peculiari dello *σπουδαῖον*, costituenti una sorta di compatta unità, per cui cf. Mazzoli 1970, 180; Crisippo (*SVF* III 264, 265, 269) crea invece una gerarchia fra virtù, subordinando la grandezza alla fermezza; Panezio (cf. Cic. *part.* 76-78; *off.* 1, 61 ss.), influenzato da Aristotele, innalza la magnanimità a virtù cardinale e ne declassa a specie di essa la fermezza.

passaggio, con un effetto di richiamo a distanza (in poliptoto) e di amplificazione. Se la magnanimità è «un atteggiamento di superiorità di fronte alle cose esterne, che a queste non dà mai modo di influire in modo determinante sul nostro animo» (Pohlenz 1978, II 411), l'altezza, cioè lo ὕψος, ne è carattere peculiare e contraddistingue il σοφός in contrapposizione al φαῦλος, coincidendo con il concetto ciceroniano (*part. 77*) di *altitudo animi in capiendis incommodis et maxime iniuriis*. Nella *magnanimitas*, infatti, è intrinseca anche la *rerum externarum despicientia* (Cic. *off.* 1, 66), di cui Seneca parlerà nell'*explicit* dell'epistola accennando al tema del *contemptus vitae*. È da rilevare anche che il nostro passaggio accosta efficacemente, in ossimoro, αὐτάρκεια e μεγαλοψυχία, autosufficienza e magnanimità, contenuta misura e grandezza: dell'aggettivo *contentus*, che unito a *magnitudo* forma quasi un ossimoro, Seneca sfrutta la polisemia per alludere anche al tema della gioia del saggio insita nelle sue stesse qualità e caratteristica della “semantica della pienezza” (*i.e.* chi “si accontenta” della propria grandezza ne è quindi contento, cf. Berno 2008, 551).

#### 4.5 La *pars construens*: l'elogio del *sapiens* (par. 4).

L'*incipit* del IV paragrafo riproduce l'andamento colloquiale del parlato, con l'avverbio interrogativo *quidni* che vivacizza il discorso introducendo l'obiezione di un interlocutore fittizio tramite un'interrogativa retorica (segnalata anche dalla presenza del congiuntivo dubitativo *sit*): il passaggio ruota attorno alla ripetizione della parola chiave *contentus*, riferita prima al complemento di causa *magnitudine sua*, e poi all'espressione *eo usque crevisse quo manus fortuna non porrigit* che sostanzialmente spiega il valore del termine *magnitudo* e ne circoscrive la chiave di lettura alla possibilità di sottrarsi agli *ictus fortunae*. Se la fortuna personificata (come avviene comunemente in Seneca) allunga minacciosamente le mani, il *sapiens* si pone *supra fortunam* e quindi *supra humana*, cioè in una posizione elevata e privilegiata, che lo tutela da ogni pericolo grazie alla sua *virtus*. Il discorso si riallaccia, d'altra parte, alla metafora montana con la ripresa del tema dell'altezza (*eo usque*), già sviluppato nei precedenti paragrafi; altezza che viene a coincidere, quindi, con un'ἀξίησις etica, a cui allude l'utilizzo del verbo *creasco*, ellittico del complemento di limitazione (sott. *virtute, sapientia*). Ma fra le righe è presente ancora

il riferimento alla metafora bellica che identifica il *bonus vir* con la cittadella, fortificata e inaccessibile al nemico (cf. Cermatori 2014). La dimostrazione procede paratatticamente, con la successione polisindetica, conclusa in *variatio* (*et... et... sive... sive... et... ac...*), che segna il ritmo del passaggio, mimetico del *sermo* (Traina 1995, 102): la posizione del saggio, ribadisce Seneca, è di superiorità rispetto agli uomini comuni e di uguaglianza perfetta con se stesso (*et supra... et par...*) grazie alla coerenza e imperturbabilità (*ἀπάθεια*) che gli è propria *in omni statu rerum* (*invulnerabilis animus*); il riferimento è alla *constantia* (come dirà Seneca poco dopo) e all'*ἀπάθεια*, che accomuna (e rende addirittura superiore) il *sapiens* al dio: infatti, questa assoluta imperturbabilità, che, per il primo, è una faticosa acquisizione, per il secondo, invece, risulta come una condizione naturale (Lanzarone 2008, 29).

I diversi *status* della vita umana sono illustrati in seguito con il ricorso alla comune metafora della navigazione (Steyns 1907, 70-87; Armisen Marchetti 1989, 193, n. 171), che assimila la vita felice ad un *secundus cursus* e le vicende travagliate, ribadite dalla coppia sinonimica *adversa ac difficilia*, ad un viaggio attraverso flutti tempestosi (*fluctuatur*). Alle qualità del *bonus gubernator* che, in condizioni di pericolo, mantiene il controllo dell'imbarcazione (il vascello dell'*animus*, Lotito 2001) e non si lascia turbare dalla *fluctuatio* marina (cf. *SVF* I 394), mantenendo l'*εὐθυμία*, corrisponde la *constantia* del filosofo che non può derivare certo dalle *cavillationes* dialettiche, Seneca ricorre all'allitterazione per contrapporre una delle virtù chiave dello Stoicismo, la *constantia* appunto, alla *nimia subtilitas* dialettica. Con questa ripresa lessicale, il filosofo ritorna così al tema incipitario, chiudendo la lettera in una *Ringkomposition* che riconduce il discorso alla *quaestio* iniziale, la resa latina del greco *sophismata*.

Dunque, se la condizione di superiorità rende il *sapiens admirabilis* a chi lo guarda dall'esterno e al tempo stesso *contentus magnitudine sua*, il corrispondente psicologico di questa immagine di grandezza e superiorità (*magnitudo, magnanimitas*) è dato dal punto di vista privilegiato con cui il *sapiens* considera le vicende umane, giudicandole con conseguente distacco e assoluto disprezzo. Questa superiorità assume a tratti una connotazione quasi divina: se il saggio è superiore, insuperabile, inaccessibile, imperturbabile, sempre perfettamente coerente con se stesso (*ὁμολογεῖν σεαυτῷ*), appagato di se stesso e all'altezza del suo nome (*par sibi*), è allora implicitamente paragonabile ad un dio o forse superiore al dio stesso (*ὁμοιωθῆναι θεῷ*). Al contrario, il

falso filosofo si comporta come un bambino che gioca con i *sophismata* (*istis ludit*) e abbassa la *magnitudo* della filosofia dalla sfera etica a quella ludica, destituendola dal suo *fastigium* (in senso morale *ThLL s.v. fastigium*, 322, 31 ss.): sostanzialmente non si distingue da uno *stultus* che percorre il cammino inverso all'*iter ad philosophiam* proprio a causa della *nimia subtilitas* che egli pratica.

A questa *argumentatio*, caratterizzata dall'assenza di una dimostrazione oggettiva della tesi, succedono due obiezioni affidate al discorso diretto, come è usuale nella *disputatio* filosofica, cioè una domanda retorica, introdotta da *quidni*, e un'obiezione reale, seguite dalla successiva replica: l'interlocutore, come di norma nelle *Epistulae*, è identificabile sia con Lucilio sia con un *adversarius fictus* più generico, senza che si ponga una netta distinzione.

#### 4.6 La *peroratio* finale (par. 5).

Con le raccomandazioni finali a Lucilio, la lettera si avvia al termine riallacciandosi, come si è detto, all'argomento iniziale in una sorta di *Ringkomposition*. Attraverso un *incipit* in litote del passaggio, caratterizzato dall'uso della prima persona del congiuntivo potenziale perfetto negativo (*nec te prohibuerim*), Seneca assume un atteggiamento apparentemente comprensivo ed accomodante nei confronti dell'allievo: più che un'aperta proibizione, il Cordovese invita a dedicarsi ai *sophismata* solo in modo saltuario (*aliquando*) e circoscritto, come ad un passatempo praticabile nei momenti di ozio deliberato (*cum voles nihil agere*). Quest'ultima espressione è significativa sotto due aspetti: in primo luogo, richiamando *ep. 1, 1* (*magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*), Seneca sottolinea come il *nihil agere*, allo stesso modo che il *male agere* o l'*aliud agere*, costituisca una delle forme di *iactura temporis* che devono essere aliene al *proficiens* (soprattutto quando sono frutto di una scelta deliberata e consapevole, come si evidenzia in *ep. 117, 32: nam tam benignum ac liberale tempus natura nobis dedit ut aliquid ex illo vacet perdere?*); in secondo luogo, la proposizione contiene una svalutazione dei *sophismata*, equiparati appunto al *nihil agere*, alla pratica di un'attività inutile e tanto più pericolosa quando viene svolta nella condizione di *egestas temporis*, propria della vita umana. Nel passaggio le restrizioni alla

pratica dialettica comunicate a Lucilio sono ribadite dalle insistite marche temporali (*aliquando; tunc cum*) che, con l'avversativa (*sed*), circoscrivono il limite che l'allievo deve riservare al proprio "hobby"; il peso ridotto di queste concessioni alla dialettica è ulteriormente condizionato (*tamen*) e sottolineato da alcune osservazioni di finezza psicologica che, inserendosi quasi a mo' di postilla nella cornice finale, presentano un intento ulteriormente dissuasivo, adeguatamente calibrato: se la passione di Lucilio, non condivisa da Seneca, è così intensa da non poter venire bruscamente repressa, deve essere rimossa con cautela; infatti, il maestro mette in guardia Lucilio da una caratteristica intrinseca e costitutiva delle *cavillationes* (*in se habent*), che ne rappresenta l'aspetto più negativo (*hoc pessimum*), cioè la *dulcedo quaedam*: l'accostamento ossimorico dei termini (*pessimum/dulcedinem*), l'uso dell'aggettivo indefinito, il nesso allitterante (*DulceDiNeM quaNdaM*) sottolineano il fascino ambiguo, pericoloso e seducente, della dialettica, da cui Seneca vuol mettere in guardia Lucilio. Infatti, rileva il maestro, dopo averne attratto l'animo (*in-ductum animum*, corrispondente a *se-ductum* nell'accezione più comune e negativa), i sofismi lo vincolano (*tenent*) a sé in una condizione stabile – efficacemente resa con il participio perfetto in funzione predicativa –, e trattengono (*morantur*) il *proficiens* nell'*iter expeditum* verso il *summum bonum*. Il rischio che corre Lucilio è quello di confondere la filosofia – che è *remedium* e *ιατρική* – con una pratica ludica (cf. *ep.* 111, 4: *animum ludit*; Wildberger 2006, 694, n. 742) superficiale e inutile (*supervacua*), finalizzata a dilettere l'animo più che a curarlo (cf. *ep.* 117, 33: *adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere cum remedium sit*; per l'affinamento dell'ingegno prodotti dai sofismi cf. *ep.* 45, 5: *quae acumen inritum exercent*). Tutto il periodo in esame è caratterizzato da un articolato andamento sintattico, con tre coordinate (*et... ac*) e due subordinate temporali con anafora bimembre del *cum*; da queste dipende, a sua volta la completiva (*ut... discas*), con l'*hoc* prolettico dell'infinitiva epesegetica (*vitam contemnere*). Il tessuto fonico si sviluppa in allitterazioni, anafore, poliptoti e chiasmi a cui corrisponde un preciso rimando semantico di contrapposizioni, ossimori o ripetizioni: la prima allitterazione in sibilante (*in se pessimum*) è subito ripresa dal pronome *sui* e dal seguente complemento di causa efficiente *specie subtilitatis*; la voce *subtilitas*, pur non assumendo qui accezione negativa (come accade comunemente in Seneca), ma avendo il significato di finezza intellettuale, è preceduta dal sostantivo *species* che denota invece gli inganni visivi (*OLD* 1799, 5:

«outward appearance, form without substance opposite to inner nature»; cf. Sen. *ben.* 4, 34, 1: *fallaces sunt rerum species quibus credidimus*) e quindi proietta sul termine *subtilitas* una sorta di ambiguità semantica. La sottigliezza, dunque, è una qualità di per sé, ma quella sillogistica costituisce una falsa forma di sottigliezza in cui Lucilio non deve indugiare. L'utilizzo del verbo *moror* – che allittera con *moles*, quasi a connotare l'enorme perdita di tempo in contrapposizione alle vicende della vita – riconduce al *Leitmotiv* senecano della *iactura temporis* già evocato dal precedente *cum nihil agere voles*: i sillogismi sono una *mora* per il *proficiens* che si avvia sull'*iter* della *sapientia* e un impedimento al (rapido) raggiungimento dei vertici sapienziali. La dissuasione nei confronti di Lucilio viene rafforzata da altre due considerazioni di fondo: già le vicende umane generano *tanta rerum moles*<sup>611</sup> (articolata variamente come il filosofo ricorda in *ep.* 117, 31) e *tanta iactura temporis* a cui il *proficiens* è chiamato (*vocet*) a porre un argine; la vita d'altronde è così breve che la *dulcedo* e l'indugio prodotto dalla *species subtilitatis* dei sofismi è *pessimum*. Ancora nell'epistola 117, 31 Seneca interrogherà Lucilio sull'opportunità di dedicarsi alla dialettica nei momenti di pericolo e difficoltà, riproponendo la metafora dei nodi dialettici: *nodos nectis ac solvis tanta mole impendente capiti tuo?* Nelle due successive subordinate temporali (*cum... vocet, cum... sufficiat*) le parole chiave sono sottolineate dall'anafora in poliptoto (*vita... vitam*), allitterata anche con l'avverbio monosillabico *vix*, che della vita esprime tutta l'esigua durata, ricollegandosi di nuovo al motivo dell'*egestas temporis* (cf. *epp.* 48, 12; 49, 5). La conclusione si articola in una brevissima, pessimistica *sententia* epigrammatica, quasi un *aprosdoketon*, che vede nel *contemptus vitae* l'unico e difficile insegnamento della vita stessa, al cui raggiungimento, tuttavia, esso non basta. A vivacizzare l'*explicit* dell'epistola si inserisce l'obiezione di Lucilio “*Quid regere?*” che si pone all'interno di un chiasmo costruito sui verbi *contemno* e *rego* (*contemnere... quid regere? / bene rexit... qui contempserat*) di cui Seneca sottolinea e ribadisce, nel rapporto temporale e consequenziale, la netta anteriorità del primo (cioè il *contemptus vitae*), quasi una *condicio sine qua non*, rispetto al secondo.

L'intervento dell'interlocutore (*Quid regere?*) offre il destro per la *sententia* conclusiva (*nam nemo illam bene rexit nisi qui contempserat*), che interrompe “in arsi” la discussione

---

<sup>611</sup> Cf. *ep.* 117, 31 per l'articolazione della *tanta rerum moles* in *in incendium domus, periculum liberorum, obsidio patriae, bonorum direptio, naufragia, motus terrarum*.

filosofica utilizzando un espediente della tecnica epigrammatica, l'*aprosdoketon*: il colpo di coda finale, ben adatto al *sermo* epistolare per il suo sapore colloquiale, viene interrotto dall'asciutto *vale* conclusivo, che rende più pungente l'effetto della *sententia* «forzandone la durata oltre lo stesso spazio epistolare» (Mazzoli 1991, 75).

## **Epistola 111: testo, traduzione e commento**

**1. Quid vocentur Latine *sophismata* quaesisti a me. Multi temptaverunt illis nomen imponere, nullum haesit; videlicet, quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est. Aptissimum tamen videtur mihi quo Cicero usus est: ‘cavillationes’ vocat.**

**1. Mi hai chiesto come si chiamino in latino i *sophismata*. Molti hanno tentato di dare loro un nome, nessuno ha attecchito; evidentemente, poiché tale cosa non era accolta da noi e non era in uso, ci si è opposti anche al suo nome. Tuttavia il vocabolo più appropriato mi sembra quello che usò Cicerone: li chiama ‘cavillationes’.**

Nell’*incipit* dell’epistola 111 Seneca risponde a una domanda di Lucilio, formulata – nella  *fictio* epistolare – in una lettera precedente e riguardante la resa latina del greco *sophismata*. La questione apre una riflessione di Seneca sulla traduzione dei termini filosofici greci, in questo caso appartenenti specificamente all’ambito della dialettica. Dopo aver brevemente collegato le difficoltà di traduzione e di utilizzo di un corrispettivo latino alle resistenze rispetto al concetto presenti nella mentalità romana, poco incline alle speculazioni dialettiche, Seneca propone la resa ciceroniana *cavillatio*.

**Quid vocentur Latine *sophismata* quaesisti a me:** periodo formato da proposizione interrogativa indiretta, al congiuntivo, dipendente dal verbo *quaero*, che costituisce la cornice iniziale; secondo Mazzoli 1991, 73 s., n. 12, essa si colloca in una tipologia incipitaria – in cui rientrano altre 19 epistole – che presuppone una richiesta fatta dal corrispondente in una precedente missiva; l’*incipit* introduce *ex abrupto* la tematica a cui la lettera è dedicata con una semplice «registrazione ‘in oggetto’» dell’argomento in discussione. La richiesta di conoscere il corrispettivo latino di una parola greca è comune e viene ricordata anche da Cicerone in *fin.* 2, 39: *et quidem saepe quaerimus verbum Latinum par Graeco et quod ideam valeat*. Pur rilevando che molte *Epistulae ad Lucilium* iniziano con una domanda rivolta a Seneca dal suo discepolo e corrispondente (e.g. *ep.* 7, 1; 22, 1; 43, 1; 72, 1; 108, 1; 111, 1; Mazzoli 1991b, 74), Berti 2018, 48 sottolinea che «il richiamo a una questione posta all’autore da una seconda persona è un comune *topos* proemiale, che ricorre spesso nell’*incipit* di opere in prosa latine, sia di Seneca (cf. ad es.

Sen. prov. 1, 1, con Lanzarone 2008, 14, nota 8; 76 ss. *ad loc.*), che di altri autori precedenti e posteriori (cfr. ad es. Cic. *orat.* 3; Tac. *dial.* 1, 1 *Saepe ex me requiris, Iuste Fabi, cur, cum priora saecula tot eminentium oratorum ingeniis gloriaque floruerint, nostra potissimum aetas deserta et laude eloquentiae orbata vix nomen ipsum oratoris retineat*)». Lo studioso rileva inoltre che, «a prescindere dal problema della natura reale o meno della corrispondenza con Lucilio, la domanda andrà intesa soprattutto come fittizia: si tratta di un comodo espediente per introdurre il tema dell'epistola (...) ma che può servire anche all'autore per delegare all'interlocutore la responsabilità della formulazione del problema di partenza, così da lasciare aperto un margine al dissenso e alla discussione». Nel nostro caso, l'enunciazione della domanda si esaurisce in poche battute, che servono a enucleare il nocciolo del problema.

**quid vocentur:** il verbo, ripreso alla fine del paragrafo *Cicero... cavillationes vocat* (*OLD s.v. voco*, 2097, 9b), costituisce il nucleo della *quaestio* di Lucilio e affronta un argomento, quello della resa della terminologia filosofica greca in una forma latina «stabile ed accettata da tutti» (Setaioli 1988, 339), che rientra nel rapporto fra i due sistemi linguistici in generale, e costituisce un tema comune a numerosi autori latini (Laudizi 2010). Il verbo *voco/vocor* richiama l'attenzione sull'attribuzione del nome corretto alle cose (per cui cf. i sinonimi *appello/appellor*; *significo/significor* di *ep.* 87, 40; *exprimo* di *epp.* 9, 2; 87, 40): si tratta di un argomento ampiamente discusso all'interno dello Stoicismo, correlato anche alla *proprietas* terminologica, cioè il significato genuino ed autentico delle parole in contrapposizione con il significato falso o improprio (*ambiguitates*), generato anche dalla *consuetudo*.

La domanda riguarda la traduzione interlinguistica dal greco al latino di un termine tecnico-filosofico: rientra da un lato nell'interesse mostrato da Lucilio per la dialettica; dall'altro è connessa con un aspetto stilistico, cioè con l'indicazione espressa chiaramente da Seneca di non abusare di grecismi o di calchi latini del greco, che inquinano il registro linguistico della prosa filosofica (cf. *e.g. tranq.* 2, 3: *nec enim imitari et transferre verba ad illorum formam necesse est: res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae vim debet habere, non faciem*; Laudizi 2010, 131; Setaioli 1988, 33, n. 98). La risposta del filosofo affronta brevemente l'aspetto tecnico (§1) e passa immediatamente all'ambito etico, finalizzato al *profectus* pedagogico di Lucilio. Come

nel nostro passo (*res ipsa vs. nomen*) anche in *ep.* 94, 54 Seneca contrappone l'essenza delle cose al nome delle stesse (*quaeramus quid sint, non quid vocentur*), cioè la conoscenza autentica (*quid sint*) per esempio di *paupertas, divitiae, gloria*, alle *opiniones falsae* diffuse su di esse e dipendenti dal nome che viene dato alle cose medesime (*quid vocentur*).

**sophismata**: il grecismo (*OLD s.v.* 1792: a specious but invalid argument, sophistry; cf. Bourgery 1922, 126; 303), oggetto della domanda di Lucilio, non è mai attestato prima di Seneca (che lo usa solo quattro volte, nella nostra epistola 111, 1 e 4, in *epp.* 45, 8, tradotto con *captiones* e 87, 38, reso con *interrogatio*), se non in Cicerone, che però lo rende con *fallaces conclusiunculae* (*ac.* 2, 75: *atqui habebam molestos vobis sed minutos, Stilbonem Diodorum Alexinum, quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata, sic enim appellantur fallaces conclusiunculae*), cioè con una sineddoche connotata negativamente (cf. il diminutivo in *-culus* e *ThlL s.v. conclusiuncula*, 8, 34, anche in *Tusc.* 2, 42 e *Aug. soliloq.* 1, 1, 1; e l'aggettivo *fallaces*, *ThlL s.v. fallax*, 179, 12: «fallens, decipiens, fraudulentus, periculosus»; 48, «de rebus incorporeis») riferita alla *conclusio* di un sillogismo conseguente alle due *praemissae*; della traduzione ciceroniana di *sophisma* con *cavillatio*, a cui accenna Seneca, non si ha documentazione nelle opere dell'Arpinate a noi rimaste: la medesima situazione si sarebbe verificata anche per la traduzione del platonico οὐσία con il latino *essentia*, termine coniato da Cicerone secondo la testimonianza di Seneca (*ep.* 58, 6: *Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem*) ma non attestato in quel che resta dell'opera dell'Arpinate (a cui lo attribuisce anche Sidonio Apollinare, *carm.* 14, 4; *Quint. inst.* 2, 14, 2; 3, 6, 23 lo riferisce invece al filosofo Sergio Plauto; cf. Berno 2018b, 73, n. 28 che parla però di *Quint. inst.* 3, 36, 3; cf. Gambet 1970, 173; Marino 2016, 1142 ss.).

Da segnalare invece che in *ep.* 45, 8 Seneca traduce *sophismata* con *captiones* (*idem de istis captionibus dico: quo enim nomine sophismata appellem?*; cf. André 1971, 6), utilizzando un termine plautino (*As.* 790; *Most.* 922), ben attestato nell'opera ciceroniana (11 vv.) sia con il valore generico di 'frode, circonvenzione, inganno', soprattutto linguistico (*ThlL s.v. captio*, 364, 42: «de capiendo per dolum, et maxime quidem per verba, circumventio, fraus»; *OLD* 273, 1: «an instance or act of deception, a trick»; *DELL* 97, c); cf. *Brut.* 197, 198; *Quinct.* 53; *Att.* 5, 4, 4; cf. anche *Sen. contr.* 7, 3, 9: *deinde*

*auctorem huius vitii, quod ex captione unius verbi plura significantis nascitur*; per il diminutivo *captiuncula*: Att. 15, 7, 5), che specificamente collegato con i sillogismi dialettici (OLD 273, 2: «a piece of sophistry, a verbal quibble»; cf. *fin.* 2, 17: *dialecticas captiones*; Att. 10, 15, 2 *omnes captiones in omni sententia occurrunt*; Ac. 2, 45; 46). Il sostantivo *captio*, utilizzato con accezione linguistico-dialettica, è riproposto da Gellio, con 15 attestazioni del termine: è strettamente connesso con la metafora venatoria dei lacci (e.g. 1, 2, 4: *sylogismorum captionumque dialecticarum laqueis*) e anche come corrispettivo di *sophisma* (ThL s.v. *captio* 365, 649: Gell. 18, 13, 2: *Dicere ergo debebat, qui ad sophisma diluendum ac refellendum ritu aleatorio vocatus erat, in qua parte quoque in verbo captio foret, quid dari concedique non oporteret*; 18, 2, 6: *captionis sophisticae solutio*).

Nell'epistola 87, 38 Seneca ricorre ad invece *interrogatio* come sinonimo di *sophisma* (*Hanc interrogationem nostri non agnoscunt; Peripatetici et fingunt illam et solvunt; ait Posidonius hoc sophisma, per omnes dialecticorum scholas iactatum, sic ab Antipatro refelli*), una scelta più tecnica e dalla connotazione semantica neutra, connessa genericamente al concetto di dialettica come riportato in *ep.* 89, 17, *oratio... inter respondentem et interrogantem*, e ben correlata al contesto dell'epistola 87 (inserita fra le cd. *Dialektikbriefe* della II serie in cui la contestazione dei sillogismi non si svolge mediante il ricorso all'ironia: Wildberger 2006, 141 ss). Per *interrogatio* cf. l'introduzione generale.

Per quanto riguarda il termine *sophisma*, Setaioli (1988, 14) ne spiega il ridotto uso con la connotazione negativa che il termine assume a partire da Platone (e.g. *rep.* 496a; 509d; Aristot. *top.* 162a, 16). Dal II secolo, invece, *sophisma* ricorre ripetutamente: fra gli altri autori si trova ancora in Gellio (18, 2, 10; 18, 13, 2; 18, 13, 6; 18, 13, 7; 18, 13, 2) e in Marziano Capella (*De nuptiis Mercurii et Philologiae* 4, 423, 12); per quanto riguarda i *sophismata*, a cui Crisippo aveva dedicato numerosi scritti, secondo Diogene Laerzio (7, 199 e 180; 186; 189-198) ai tempi di Gellio erano divenuti una divertente curiosità intellettuale, ridotti a brillanti indovinelli simposiaci o adatti ai *balnea* (Gell. 18, 13, 2; Moretti 1995, 140 ss.). Ritornando a *ep.* 111, 1, è quindi necessario rilevare come l'opinione espressa da Seneca riguardo alla resa del termine greco non sia univoca: in un primo momento egli afferma che non esiste traduzione latina del greco *sophisma*, forse perché il concetto non è stato ben recepito a Roma; poi propone il prestito ciceroniano

*cavillatio*, che considera *aptissimum*, riprendendolo anche più sotto, al paragrafo 4. Per le motivazioni della scelta, che, di fronte alla domanda specifica di Lucilio, sembra cadere su un termine, connotato da efficacia e ironia, già in uso in Plauto e Cicerone, possono essere utili le osservazioni di *ep.* 58, 1 ss.: qui Seneca si sofferma non solo sulla *paupertas* e addirittura sull'*egestas* della lingua latina, ma sottolinea come negli anni alcuni termini appropriati si siano persi per i gusti difficili dei Romani (*quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi. Mille res inciderunt, cum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent nec haberent, quaedam vero cum habuissent fastidio nostro perdidissent*): nel nostro caso sembra che egli preferisca un termine connotato negativamente e corroborato dall'utilizzo in questa accezione *in antiquo* per dissuadere Lucilio dalla pratica della *nimia subtilitas*.

**quaesisti:** verbo comunemente utilizzato da Seneca per introdurre gli argomenti di lettere o dialoghi suggeriti dall'interlocutore (cf. Berti 2018, 48 s.; per i *dialogi*, cf. *e.g. const.* 16, 2; 19, 3; *ira* 3 15, 4; 31, 3; *brev.* 12, 1; cf. *Sen. contr. exc.* 3, 2; 8,6).

**multi:** l'allusione ai tentativi di traduzione del termine greco non è documentata e *sophisma* è attestato solo in Cicerone prima di Seneca; per il resto è attestato l'utilizzo di sinonimi diversi; del termine greco, però, non si fa mai esplicita menzione.

**nomen imponere:** la locuzione *nomen imponere* (per cui cf. *ThLL s.v. impono* 2495, 82; cf. anche le locuzioni affini '*nomen ponere*', '*indere*', '*dare*') è qui applicata alla terminologia filosofica e dialettica in senso stretto; la *iunctura* è già attestata in un passo ciceroniano dove l'Arpinate si esprime polemicamente riguardo alla terminologia epicurea della *voluptas in motu* e alla distinzione fra *ratio* e *oratio*, sostanzialmente il modo di pensare ed esprimere una cosa (*fin.* 2, 23, 75). Anche nel *corpus* senecano l'espressione è spesso adoperata in contesti antiepicurei (*epp.* 59, 3: *voluptatibus nomen imposuit*; 67, 15: *ego tam honestae rei ac severae numquam molle nomen imponam*) dove si rifiuta la terminologia epicurea e si ribadisce la necessità di conformare *nomen* a *res* (cf. *epp.* 68, 3: *aliud proposito tuo nomen impone*, dove è ripreso lo stesso concetto; 120, 2: *Itaque hoc et divitiis et equo et vino et calceo nomen imponunt*; cf. anche *ben.* 1, 3, 6; 1, 3, 9; 7, 7, 3; 6, 2, 3: *in quo imposuit beneficii nomen*): senza dubbio è da rilevare come

in Seneca ai concetti siano da collegare nomi appropriati (*ep.* 58, 1: *mille res inciderunt... quae nomina desiderarent nec haberent*), anche se in *tranq.* 8, 4 egli sottolinea come il nome delle cose non ne condizioni la sostanza (*tu istud paupertatem, inopiam, egestatem voca, quod voles ignominiosum securitati nomen impone*); cf. anche *brev.* 12, 9; *Thyest.* 542. Il sintagma viene utilizzato nell'ambito della riflessione sui processi linguistici già da Varrone (*ling.* 8, 2, 7; 8, 3, 9; 8, 9, 22; 10, 2, 15; 10, 2, 16; 10, 3, 53) e poi da Quintiliano *inst.* 1, 6, 32 ss.

Nell'*usus* senecano l'espressione ricorre anche in ambito scientifico: in *nat.* 1, 11, 2 è impiegata per designare il fenomeno del *parelion* come sinonimo di *appellare* (*his quod nomen imponimus?*); in *nat.* 7, 19, 2 compare per sottolineare come, per alcuni studiosi, le comete non si possano considerare astri (*non quibus siderum nomen imponas*); in *nat.* 7, 25, 5 chiosa il tecnicismo astronomico *retrogradus*, riferito al pianeta Giove (*hoc ille nomen imposuere cedenti*); un utilizzo tecnico scientifico è attestato anche in Plinio il Vecchio (e.g. 4, 32; 8, 38; 8, 196; 9, 79 e 126).

La *iunctura impositio nominis* rientra fra l'altro nella terminologia tecnico-giuridica; in *ben.* 13, 10 Seneca sottolinea la distinzione fra *nomen reddere/nomen imponere*, cioè fra un nome proprio ed uno inventato. Da segnalare inoltre che in *ep.* 59, 3 (*voluptatibus hoc nomen imposuit et quod voluit expressit*), in riferimento ad un ossimoro virgiliano, la *iunctura* viene a corrispondere sostanzialmente con il verbo *exprimere*. Dietro la richiesta di Lucilio si intravede il consueto problema della *patrii sermonis egestas* (*Lucr.* 1, 136-139; 830-832; 3, 258-260; 5, 336-337; *Sen. contr.* 7, *praef.* 3; 7, 1, 27; *Quint. inst.* 12, 10, 34; *Plin. ep.* 4, 18, 1; *Gell.* 11, 16, 1), per cui cf. l'introduzione generale.

**nullum haesit** (*scil. nomen*): nell'espressione *multi temptaverunt illis nomen imponere, nullum haesit* spicca l'asindeto avversativo che enfatizza l'antitesi fra *multi* e *nullum*. Per quanto riguarda la *iunctura nomen haerere*, cf. *ThLL s.v. haereo*, 2495, 82; il sintagma è utilizzato anche altrove in riferimento all'assimilazione all'interno della lingua latina di corrispettivi di termini greci, soprattutto in ambito filosofico (cf. *essentia*, in *ep.* 58, 5-7). Anche in altri contesti, ad esempio in *ben.* 6, 2, 3 (*in quo haesit beneficium nomen*), Seneca rimarca come sia indispensabile operare delle distinzioni, sottolineando il divario fra il *nomen beneficium* e *ipsum beneficium*, cioè il nome e l'idea stabile e incorruttibile (*ipsum beneficium*, per cui cf. *infra res ipsa*) che il nome indica, fra *nomen* e *res* (*ep.* 58, 1);

dietro l'espressione senecana di *ep.* 111, 1 è dunque possibile percepire l'influenza anche della logica stoica nella distinzione fra significato, significante e referente (per cui cf. commento *ep.* 48, 4).

**videlicet quia:** *OLD s.v. videlicet*, 2058, 2, b: «videlicet quia, or other causal conj.: evidently, plainly»; cf. Leuman-Hofmann-Szantyr II, 2, 1, 109.

**quia res ipsa non recipiebatur a nobis (scil. a Romanis)... :** cf. *ThLL s.v. recipio*, 336, 25 ss. (cf. anche *accipio, admitto*); la negazione fa coincidere il significato del verbo con gli antonimi *amitto, arceo, repudio, excludo*.

Nell'espressione si profila la differenza fra *res* e *verba*, cioè la cosa in sé (*τυγχάνων*), che viene rappresentata mentalmente dal concetto (*σημαινόμενον*) e il vocabolo corrispondente (*σημαίνων*); Setaioli 1988, 11 ss. rileva come in Seneca sia presente l'«idea di fondo della maggiore serietà morale del carattere romano, che si rispecchia nella lingua», condizionata da una persistente vena di catonismo e da un certo fastidio nazionalistico verso quella che il padre chiamava *insolens Graecia* (*contr.* 1, *praef.* 6; *suas.* 7, 10); per quanto riguarda la dialettica, Setaioli sottolinea inoltre come Seneca sia «del parere che il carattere greco differisca radicalmente dalla serietà romana e si distingua per una *subtilitas* che può essere un pregio, allorché si esplica in precisione e chiarezza di pensiero, ma facilmente si perde in un vano gioco di sottigliezze, futili quanto ingegnose, al cui fascino non si sottraggono neppure alcuni tra i più grandi esponenti della filosofia ellenica. Queste *ineptiae* sono, dunque, per Seneca come per Cicerone, un tratto distintivo del carattere greco: per questa ragione è disposto a tollerarle, sia pure con malcelato atteggiamento di sufficienza, in chi era greco di nascita, mentre ritiene inaccettabile che i Romani si lascino contagiare per imitazione da simili frivolezze»; per l'argomento cf. anche Setaioli 1971, 220-228; Mazzoli 1968, 357, n. 2.

**nec in usu erat:** *OLD s. v. usus*, 2111, 9b: «to be in regular practice, to be customary», 2a; «in usu esse, 'habere', 'retinere'». L'espressione allude alla corrispondenza *res/verba* (*res ipsa nec in usu erat*) e rimarca come a Roma i sofismi non fossero in uso per il carattere eminentemente pratico e concreto della mentalità romana, aliena da astratti giochi di parole svincolati da un riscontro nella realtà.

**nomini quoque repugnatum est:** *repugno* (costruito col dativo *OLD s.v. repugno* 1623, 7: «to be contrary»; KS 242; *DELL* 543) è verbo che rientra nella metaforica militare, molto comune in Seneca, applicata, in questo caso all'ambito linguistico, con il consueto scivolamento semantico.

Come abbiamo detto, poiché alla base del linguaggio vi è per Seneca la corrispondenza *res/verba* (*ep.* 58, 1), se la “cosa” non è accettata, si rifiuta il nome, interrompendo quella “corrispondenza” fra significante e significato (referente-rappresentazione/concetto mentale-significante, per cui cf. Baldassarri 1984, 45). L'affermazione è strettamente correlata, da parte del filosofo, al riconoscimento che il carattere di una lingua dipende direttamente da quello di un popolo, un principio che era già stato richiamato da Cicerone nella spiegazione del termine *ineptus* (*de or.* 2, 17 ss), legato ad «una connotazione morale fino ad allora sconosciuta» (Laudizi 2010, 128, n. 12) in Grecia e, perciò, inesistente in quella lingua (*de orat.* 2, 18: *itaque quod vim huius mali Graeci non vident, ne nomen quidem ei vitio imposuerunt*).

**aptissimum:** superlativo dell'aggettivo (cf. *ThLL s.v. aptus* 327, 62) che motiva la scelta senecana; comune in letteratura, costituisce però un *hapax* in Seneca; l'aggettivo, al grado positivo, è riferito specificamente all'ambito terminologico già in Cic. *de orat.* 2, 17 (cf. *ThLL s.v.* 333, 83; 333, 44).

**Cicero:** l'Arpinate, che esercita chiaramente la sua influenza su Seneca (Setaioli 2003, 67; Setaioli 1988, 11 ss. e *passim*; Pittet 1934, 76; 1937, 18-21; Fischer 1914; Grimal 1979, 35), costituisce, come è noto, un punto di confronto obbligato per la terminologia filosofica latina, destinata poi ad assumere un ruolo rilevante nel patrimonio culturale europeo (*Aug. contra ac.* 1, 8: *Cicero a quo in lingua Latina philosophia inchoata et perfecta est*); nonostante ciò, il lessico della filosofia a Roma, dopo l'opera di Cicerone, «è ben lungi dall'essere stabile e completo» (Setaioli 1988, 11 ss.; 33; 36) in quanto, come nota Marino 2016, 1142, pur avendo egli segnato «una svolta nella tradizione filosofica, traducendo termini del lessico filosofico greco con neologismi» tuttavia, i neologismi da lui creati «venivano sentiti dai Romani in qualche modo estranei e lontani dalla propria tradizione linguistico-letteraria » (cf. anche Gambet 1970, 173). Fra gli esempi più

significativi dello scarso successo di alcune scelte ciceroniane si può fare riferimento, fra gli altri, ad alcuni termini tecnici come *perturbatio* (*Tusc.* 4, 11) per rendere il greco πάθος, *ira* per θύμωσις, *morbus* per νόσημα, *aegrotatio* per ἀρρώστημα; il problema era strettamente connesso con quello della *patrii sermonis egestas* (per cui cf. l'esaustiva bibliografia in Laudizi 2010, 126, n. 6; cf. anche Sen. *ep.* 58, 1 ss., secondo Setaioli 1971, 220 ss. il testo più importante per la posizione di Seneca a riguardo). Nel nostro caso, nonostante la personale accettazione della soluzione ciceroniana, Seneca nota la scarsa vitalità di neologismi o di termini comuni riproposti, rinnovati e piegati in funzione filosofica a Roma. Fra l'altro è da sottolineare come l'atteggiamento di Seneca nei confronti di Cicerone non sia sempre uguale: in molti casi egli riconosce il suo debito verso Cicerone; in altri casi presenta soluzioni diverse. Ad esempio, nota Setaioli 1988, 36, n. 110, nell'epistola 95, 65, Seneca sembra rivendicare il diritto di dare ai termini un valore diverso da quello che hanno in Cicerone (cf. Bellincioni 1979, 321 s.; 342; 346).

**cavillationem:** il termine è, per esplicita ammissione di Seneca, una traduzione di *sophisma* proposta da Cicerone (fr. inc. K 19) nata da una risemantizzazione in senso tecnico-dialettico di un termine utilizzato precedentemente (Plauto) con connotazione negativa ma più generica. Tale soluzione non si incontra in nessuna delle opere dell'Arpinate giunte fino a noi (Setaioli 1988, 36, n. 110; Wildberger 2006, 691, n. 731 con ampio *excursus* sull'uso del termine da Plauto a Cicerone, Livio, Seneca e Quintiliano; Laudizi 2010, 131 s.). In effetti, in *ac.* 2, 7, l'equivalente di *sophismata* usato da Cicerone è il nesso *fallaces conclusiunculae*: la resa del termine tecnico, dunque, non è univoca né in Cicerone né in Seneca, ma soggetta a ripensamenti e rivisitazioni.

Per quanto riguarda il sostantivo *cavillatio* (*ThlL s.v. cavillatio*, 647, 67 ss.) Seneca, in questa lettera (§§1 e 4), lo impiega con un'accezione più specificamente dialettica (per questo valore tecnico *ThlL s.v.*, 648, 17: *subtilitas*, *sophisma*, *captio*, disquisizione sofistica), mantenendo però anche l'antica sfumatura di *irrisio*, *iocus* (cf. introduzione generale; *ThlL s.v. cavillatio*, 647, 67 ss., cf. Plaut. *Stich.* 228; *Truc.* 685; Cic. *de or.* 2, 218: *etenim cum duo genera sintfacietiarum, alterum aequabiliter in omni sermone fusum, peracutum et brevem, illa a veteribus superiorcavillatio, haec altera dicacitas nominata est*), spia dell'ingannevole leggerezza della pratica (per cui cf. sia 111, 4, *ludit istis*

*animus*, che la resa con *captio* di *ep.* 45, 5, o il collegamento con l'aggettivo *captiosus* di *ep.* 82, 23: per entrambi vd. *supra* e introduzione generale).

Seneca utilizza *cavillatio* anche in *ep.* 45, 5: *multum illis viris temporis verborum cavillatio eripuit captiosae disputationes, quae acumen inritum exercent*, (forse con un'allusione a Zenone o Crisippo, e ai filosofi Stoici in generale, noti per la pratica di sillogismi); in *ep.* 82, 8: *qui cavillationibus tibi persuadere temptaverunt mortem malum non esse*; in *ep.* 108, 12: *relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris* (in cui è evocato proprio il ricordo di altri due maestri senecani, Attalo e Sozione); più generico il significato in *ben.* 2, 17, dove, con una *turpissima eiusmodi cavillatio*, il re Antigono evita di elargire denaro a un cinico; in *clem.* 2, 4, 3: *possumus effugere cavillationem*); in *nat.* 5, 1, 5: *cuius verbi adiectio cavillationem omnem poterit excludere*). In *ep.* 102, 20 Seneca parla genericamente di *cavillatores*; altre volte usa il verbo *cavillor* (da *calvor*: per cui cf. Armisen Marchetti 2009, 169 s.): in *epp.* 64, 3: *instituunt, disputant, cavillantur, non faciunt animum, quia non habent*; in *ben.* 7, 4, 8: *Innumerabilia sunt, per quae cavillantur, cum pulcherrime, quid a nobis dicatur, intellegant*; per la trattazione specifica dell'uso di *cavillatio* ed affini in Seneca, cf. l'introduzione generale all'epistola.

**2. Quibus quisquis se tradidit quaestiunculas quidem uafra nectit, ceterum ad uitam nihil proficit: neque fortior fit neque temperantior neque elatior. At ille qui philosophiam in remedium suum exercuit ingens fit animo, plenus fiduciae, inexcuperabilis et maior aduenti.**

**2. Chi si è dedicato a queste cose, in realtà intesse sottili questioni di nessun valore, ma poi non ne trae alcun giovamento per la vita. Non diventa più forte, né più temperante, né più nobile d'animo. Invece colui che coltiva la filosofia per la cura di sé diventa coraggioso nell'animo, pieno di sicurezza, insuperabile e superiore agli occhi di chi si avvicina.**

Seneca passa dalla riflessione terminologica alla sostanza dei *sophismata* stessi, accennando agli pseudo filosofi dialettici che si sono dedicati a intessere futili disquisizioni di nessun peso per il *profectus* morale. A costoro egli contrappone colui che pratica (*exercuit*) la vera filosofia come medicina dell'animo (*in remedium suum*), finalizzata dunque alla *cura sui*: tale disciplina ha la capacità di trasformare chi la esercita in un uomo magnanimo (*fit ingens animo*), fiducioso e di insuperabile elevatezza morale, che appare tale in tutta la sua maestà e grandezza a chi gli si avvicina. La finalità dell'*exercitatio* filosofica non è, dunque, pervenire ad un'abilità dialettica degna di sottili cavillatori, ma lavorare al *profectus* interiore che conduce verso le somme virtù stoiche in un *iter ad sapientiam*.

**quisquis:** il riferimento polemico è, come rileva Laudizi 2003, 246 ss. contro i *cavillatores*, che possono essere identificati sia con i *circulatores*, cioè i ciarlatani cinici, sia con i filosofi eleganti, da salotto, «categorie accomunate dal desiderio ossessivo di riscuotere il favore popolare con assordanti applausi che dalla celerità della loro eloquenza<sup>612</sup>».

---

<sup>612</sup> Cf. Degl'Innocenti Pierini 2020, 99-100 e n. 16, per i *phaecasiati*, gli «pseudo-filosofi grecizzanti che vengono bollati per il loro modo di vestire ricercato e alla moda».

**se tradidit:** *OLD s.v. trado*, 1956 8b: ‘dedicarsi, abbandonarsi’, qui costruito con il riflessivo *se* e il dativo: cf. *Marc. 2, 2: femina quae se tradidit ferendam dolori* (abbandonarsi al dolore); *ot. 2, 2: a prima aetate contemplationi veritatis totum se tradere*; l’espressione è già ciceroniana: *fin. 1, 47 (tradunt se libidinibus)*.

**quaestiunculas:** il sostantivo, un diminutivo di *quaestio* (termine della sfera giuridica, scientifica e retorica, *OLD s.v.* 1534, cf. Wildberger 2006, 701, n. 787) ha sapore colloquiale e accezione dispregiativa (cf. Hofmann-Ricottilli 2003, 297-300; esempi analoghi sono *interrogatiuncula* in *Cic. fin. 4, 7*; *Sen. ep. 82, 23*; *conclusiuncula* di *Cic. ac. 2, 75*; *disputatiuncula* di *ep. 117, 25*). Il termine *quaestiuncula* è ciceroniano: si rinviene in *de orat. 1, 102* (*‘Quid? mihi nunc vos’ inquit Crassus ‘tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito quaestiunculam, de qua meo arbitrato loquar, ponitis?’*), nella risposta alla domanda di Sulpicio data da Crasso, dove è utilizzato con forte accezione negativa, in un contesto polemico, per stigmatizzare le futili controversie di retori e sofisti greci; in *leg. 2, 51, his propositis quaestiunculae multae nascuntur, quas, qui intellegat non, si ad caput referat, per se ipse facile perspiciat*, il diminutivo viene adoperato, invece, in ambito specificamente giuridico, ed è applicato alle intricate norme e clausole testamentarie. Nel *corpus* senecano il termine presenta sei attestazioni (e una in *Sen. contr. 9, 6, 15*): in *ben. 6, 12, 1* è usato per enfatizzare la piccolezza solo apparente del problema posto da Liberale – e che Seneca si accinge a trattare –, cioè se dobbiamo qualcosa a colui che ci ha concesso un beneficio nel proprio interesse (*sed prius hanc quaestiunculam dividam et rem aequam ab iniquam separabo*; per cui cf. Griffin 2013, 297). Tecnico e di accezione specificamente dialettica è l’uso del sostantivo negli altri luoghi senecani: in *ep. 49, 8* il filosofo lo applica espressamente al sofisma del Cornuto e ad altri sillogismi affini, stigmatizzandoli come *acuta deliratio*; in *ep. 117, 1* il riferimento è a una richiesta fatta da Lucilio a Seneca (*quaeris*), richiesta con cui inizia la lettera e che riguarda alcuni sottili inutili ragionamenti di certi filosofi Stoici (*quaestiunculae*), assimilabili a sillogismi, cioè se la saggezza coincida con l’essere saggi (cf. *SVF III 108*; *Cic. fin. 3, 55*), ragionamenti considerati dal maestro passatempo inutili e oziosi (*rebus... oblectantibus animum vacas; ... nodos nectis ac solvis tanta mole impendente capiti tuo; 33: philosophiam oblectamentum facere*); in *ep. 120, 1* Seneca definisce *quaestiunculae* i problemi dottrinari affrontati con un

complesso ragionamento sillogistico ed esposti da Lucilio in una precedente lettera al maestro, riguardanti ad esempio l'origine dell'onesto e del bene (*epistula tua per plures quaestiunculas vagata est sed in una constitit...*); in *ep.* 121, 1 il filosofo fa ancora riferimento a questioni dottrinarie discusse insieme, riguardanti ad esempio la percezione istintiva della propria condizione naturale insita nell'uomo e negli altri animali: secondo Wildberger 2006, 148; n. 787, la connotazione semantica negativa del termine si attenua e quelle che nelle prime lettere erano bollate come irrilevanti *quaestiunculae* nelle ultime lettere dell'epistolario acquistano il valore di importanti questioni teoriche al confine fra etica e logica. Analizzando dunque l'uso del sostantivo in Seneca appare chiaro come esso venga applicato, con sfumatura ironica e evidentemente denigratoria, non tanto (e, a volte, non soltanto) alla sostanza delle questioni filosofiche proposte da Lucilio, ma al modo di affrontarle mediante un elaborato procedimento (spesso di tipo sillogistico o più genericamente dialettico), articolato in complessi ma futili ragionamenti, che il diminutivo *quaestiunculae* ridicolizza (*OLD s.v.* 1534). Il termine sarà adoperato anche da Quintiliano, *inst.* 1, 3, 11 nella presentazione di metodi pedagogici che hanno il fine di acuire l'intelligenza, come avviene ai ragazzi che gareggiano fra loro con domande reciproche su piccoli problemi di ogni genere (*sunt etiam nonnulli acuendis puerorum ingeniis non inutiles lusus, cum positus invicem cuiusque generis quaestiunculis aemulantur*); sarà usato da Svetonio, *gramm.* 24, 5 (*nimis pauca et exigua de quibusdam minutis quaestiunculis edidit*), in riferimento a futili questioni grammaticali, e da Gellio 7, 13, che lo applica a disquisizioni di genere simposiale, affini ai sillogismi (*de quaestiunculis apud Taurum philosophum in convivio agitatis quae sympoticae vocantur*; cf. anche 17, 8 e, in generale, le *Quaestiones sympoticae* di Plutarco).

Per quanto riguarda *ep.* 111, 2, il termine *quaestiuncula* è qui sinonimo di *cavillationes* (cf. Armisen Marchetti 1989, 143), traduzione ciceroniana di *sophismata*, e costituisce un iperonimo connotato dall'aggettivo negativo *vafrae*, particolarmente significativo in un contesto in cui il Seneca sviluppa proprio il tema della resa latina del termine filosofico greco. A questo proposito è da segnalare anche in Plauto (che forse conia il termine *cavillatio* o lo usa per la prima volta) la presenza, accanto al termine *cavillatio*, di un elenco di diminutivi con valore dispregiativo come corrispettivi del sostantivo in un contesto comico: *Stich.* 228: *cavillationes, assentatiunculas ac perieratiunculas parasiticas* (cf. *Truc.* 685: *istaec ridicularia, cavillationes, vis opinor dicere?*). Da

sottolineare inoltre l'utilizzo dell'aggettivo negativo *fallaces* connesso al diminutivo *conclusiunculae* anche nel passo ciceroniano già citato (ac. 2, 75; cf. commento 111, 1), sicuramente conosciuto da Seneca, in cui l'Arpinate parla del corrispettivo latino del greco *sophismata* (*atqui habebam molestos vobis sed minutos, Stilbonem Diodorum Alexinum, quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata, sic enim appellantur fallaces conclusiunculae*). L'accezione dispregiativa del diminutivo è coerente con il riferimento ai *sophismata*, – oggetto dell'*incipit* della lettera senecana –, e quindi alla *nimia subtilitas*, che già non aveva incontrato l'entusiasmo di Cicerone (*Tusc.* 3, 9-10: *conclusiones contortae*) e su cui Seneca si mostrerà spesso critico (*epp.* 45, 5; 48, 6-8; 82, 9; 83, 18; 85, 1; 102, 20; 108, 12; 113, 1; 117, 25; 117, 30), pur servendosene (cf. *e.g. const.* 5, 3-4-5; 7, 2; 8, 1; 9, 3; 11, 2; *ira* 1 6, 5): la dialettica sillogistica costituiva infatti la base dell'insegnamento stoico, essendo considerata un mezzo razionale di cura delle passioni, causate da uno sconvolgimento della ragione e rientrava, pertanto, nell'apprendistato tecnico di ogni aspirante filosofo.

**vafra:** l'aggettivo *vafra*, di uso colloquiale (*DELL* s.v. *uafer*, 711: «'rusé, bigarré'» per cui cf. *uaber*; *OLD* s.v. *uafer*, 2004; cf. Wildberger 2006, 692, n. 731), è in origine sinonimo di *varius*, *multiformis*, ma assume poi il significato di 'scaltro, abile, sottile' e viene usato con forte connotazione negativa: attribuito a personaggi da commedia, ad esempio in Afranio (*com.* 48) e Pomponio (*com.* 139), è inserito da Cicerone in una serie di aggettivi che connotano ingannevole abilità, come *astutus*, *fallax*, *malitiosus*, *callidus* (*off.* 3, 13, 57)<sup>613</sup>. In Orazio, *serm.* 2, 3, 21 connota Sisifo, l'emblema dell'astuto ingannatore omerico (*Il.* 6, 153: ὁ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν), e una serie di altre figure, abili come personaggi da commedia (*serm.* 2, 4, 55, l'esperto di vini; 2, 5, 24, il vecchio ricco; *carm.* 3, 7, 12, l'intermediario astuto); Ovidio lo applica, oltre che agli inganni del servo Geta (*ars* 3, 332) anche all'accortezza di un marito geloso (*ars* 3, 611); Marziale (6, 64, 26) lo riferisce alla perizia del barbiere Cinnamo. L'aggettivo connota anche qualità di scaltrezza dialettica (cf. Cic. *resp.* 3, 26, *vafri in disputando*; cf. anche un frammento di Pomponio, *com.* 139, *vafra lingua*) e può applicarsi sia a cavilli di legge (*vafrum ius*: Hor. *serm.* 2, 2, 131), che all'abilità di Aconzio, guidato dall'*ingeniosus*

<sup>613</sup> In *nat. deor.* 1, 39 è specificamente riferito dall'Arpinate alle qualità di Crisippo come interprete degli ambigui significati di sogni: *qui Stoicorum somniorum vaferrumus habetur interpres*.

*Amor*, come da un abile giureconsulto, nello scegliere ingannevoli parole per legare a sé Cidippe (*Her.* 20, 30: *consultoque fui iuris Amore vafer*). Gellio, infine, lo utilizza in riferimento a certi argomenti ingannatori e fallaci di Catone, degni di un sofista greco (6, 3, 34: *Post deinde usum esse Catonem dicit in eadem oratione argumentis parum honestis et nimis audacibus ac non viri eius, qui alioqui fuit, sed vafris ac fallaciosis et quasi Graecorum sophistarum sollertiis*).

In Seneca l'uso dell'aggettivo *vafer* e/o del sostantivo *vafritia* è presente in due delle *Dialektikbriefe* della prima serie: in *ep.* 48, 5 (per cui vd. commento *ad loc.*), dove la *iunctura interrogationes vaferrimae*, collocata in un passaggio di pungente ironia, connota sofismi dagli ambigui significati, finalizzati ad ingannare l'ascoltatore, e in *ep.* 49, 7 (cf. Berno 2020, 150 e n. 17), dove il filosofo, dopo aver applicato ai dialettici la celebre battuta attribuita a Cicerone – il quale sosteneva che, se anche gli venisse raddoppiata la vita, non avrebbe il tempo per leggere i lirici –, ribadisce *non vacat mihi verba dubie cadentia consecrari et vafritiam in illis meam experiri*: in questo contesto la *vafritia* è espressamente collegata ai cavilli sillogistici. Un uso senecano più generico dell'aggettivo *vafer* è invece attestato in riferimento alla qualità di cui Ercole sarebbe carente, la scaltrezza, in *apoc.* 6, 1: *et imposuerat Herculi minime vafro*.

**nectit**: un impiego analogo del verbo, in senso traslato, si incontra anche in *ep.* 45, 5 in riferimento ai nodi dialettici, legati e sciolti in un inutile e virtuosistico esercizio, che ruba molto tempo prezioso (*multum... temporis... eripuit... ; tantum nobis vacat? nectimus nodos et ambiguam significationem verbis inligamus ac deinde dissolvimus*); in *ep.* 82, 23 la *iunctura nectere interrogatiunculas* – dove, come nel nostro passo, il verbo ha come oggetto un diminutivo di un sostantivo appartenente alla sfera retorica e affine al nostro *quaestiunculae* – è inserita in un contesto fortemente polemico nei confronti di strategie parenetiche dialettiche, inutili per rinsaldare gli animi di fronte alla morte, come illustra l'esempio di Leonida e i trecento alle Termopili (Armisen Marchetti 2009, 179 ss.). Anche in *ep.* 117, 31, la metafora (*nodos nectis ac solvis tanta mole impendente capiti tuo*) allude ai giochi dialettici inutili (*in vanum*) in contesti di seria difficoltà o di pericolo incombente, soprattutto in un *tempus tam angustum et rapidum*. Per il tema dei cavilli dialettici come nodi insolubili cf. anche *ben.* 5, 12, 2, *epp.* 85, 1; 87, 38; 109, 18; cf.

Armisen Marchetti 1989, 143 e Wildberger 2006, 145, 698, n. 764, entrambi con ampio riferimento testuale.

**quidem... ceterum...:** la connessione fra i due avverbi è finalizzata a sottolineare la contrapposizione fra dialettica ed etica: *quidem* (*OLD s.v. quidem*, 1552 4: in making a concession), interposto fra *quaestiunculas* e *vafras*, enfatizza la *iunctura* in senso velatamente ironico e viene poi corretto dal successivo *ceterum* (*OLD* 307 4, c: «in slightly adversative sense: apart from these exceptions»).

**ad vitam nihil proficit:** espressione propria anche del gergo medico (*ira* 1, 6, 2), qui applicata alla filosofia e in particolare allo Stoicismo senecano (cf. incentrato sul principio del *profectus* etico): il senso è, dunque, «non fa niente per far progredire la vita sulla via della virtù», concetto ribadito nel successivo § 4: *ludit istis animus, non proficit*. Il verbo (*OLD s.v. proficio*, 1476, 4 a: «to advance towards a more perfect state’, ‘progress’, ‘develop’, ‘improve’») è qui costruito con *ad* e l’ accusativo di scopo e con l’ accusativo neutro avverbiale *nihil*.

Come già anticipato, il verbo *proficere* rimanda al *profectus* interiore (προκοπή), un concetto chiave della filosofia stoica, che designa il progressivo perfezionamento morale e spirituale di coloro che aspirano alla saggezza, i *proficientes* (vd. soprattutto Sen., *epp.* 75, 8 s; 11, 1; 20, 1; 71, 35-6; 72, 9; 115, 18; sul termine *profectus* cf. Hengelbrock 2000, 125 ss.); la meta di questo percorso è la *bona mens*, cioè il *summum bonum* (*vit. beat.* 1, 2; *brev. vit.* 3, 5; *epist.* 10, 4; 16, 1; 17, 1 *ad bonam mentem magno cursu ac totis viribus tendere*; 23, 1). Il *proficiens* - all’ interno dell’ evoluzione interna allo Stoicismo che attenua l’ iniziale rigorismo - è «colui che progredisce verso la virtù», avanzando per gradi diversi (Wiener 2018, 357, n. 24): per lui la battaglia è ancora in corso (*rem geritis*) e la vittoria non è già conseguita (cioè non è ancora perfetto *sapiens*: *SVF* III 510; cf. anche Bellincioni 1978, 81 s., n.11; 84 s., n.16; Grilli 2002, 112 s.; Scarpat 1965, 218 ss.); il suo progresso etico acquisterà una dimensione eminentemente pratica soprattutto con Panezio: a questo proposito è significativa la modalità di traduzione del greco προκοπή con *profectus*, soluzione che si impone, a partire da Seneca, sui ciceroniani *progressio/progressus* (Dionigi 1983, 254; Bellincioni 1978, 79 ss.) e che connoterà l’ impegno filosofico come attività basata sull’ *exercitatio* (Grilli 2002, 109, ss.).

**neque... neque... neque:** *tricolon* marcato dall'anafora di *neque* e dall'omoteleuto, che sottolinea i concetti in negativo, con *climax* ascendente dei comparativi. I sillogismi per Seneca sono del tutto inutili a temprare l'animo, rendendolo più forte o sprezzante dei pericoli (cf. *ben.* 2, 34, 3: *fortitudo est virtus pericula iuste contemnens*); il ragionamento riprende una riflessione, che era già stata sviluppata in *ep.* 82, 23, attorno alle *mortalium circumscriptiones* (un sinonimo di *cavillationes*) della logica sillogistica: *vides quam simplex et imperiosa virtus sit: quem mortalium circumscriptiones vestrae fortiolem facere, quem erectiolem possunt? frangunt animum.*

**fortior:** l'aggettivo *fortis* (*ThLL* s.v. *fortis*, 1145, 38 ss.; s.v. *fortitudo*, 1166, 76 ss.; per le definizioni senecane di *fortitudo*, 1167, 32 ss.) appartiene originariamente alla sfera semantica militare e politica, per poi slittare, in età tardorepubblicana, e soprattutto ad opera di Cicerone (*fin.* 3, 29 *quemquam stabili et firmo et magno animo, quem fortem virum dicimus*), nell'ambito filosofico (cf. Lanzarone 2008, 140 s.; Traina 1995, 21; 67) dove connota l'uomo dotato di *fortitudo*, di forza d'animo, cioè della *scientia rerum perferendarum vel adfectatio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore* (*tusc.* 4, 53), secondo la nota definizione di Crisippo (*SVF* III 285; III 262 ss.; Pohlenz 1967, I 255 ss.) riportata dall'Arpinate: la *fortitudo* è riconducibile, insieme con la *fiducia*, all'ἀνδρεία, una delle quattro 'virtù cardinali' (πρῶται ἀρεταί, con φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφρόσυνη per cui cf. Diog. Laert. 7, 92) del modello comportamentale stoico (Allegrì 1995, 292 s., n. 105; Bellincioni 1978, 105, n. 34; Dionigi 1994, 5410 ss. per le ricorrenze del concetto nel *De providentia*) finalizzate a τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν; in Seneca *fortitudo contemprix timendorum omnium est* (*ep.* 88, 29; cf. Stückelberger 1965), cioè rappresenta «la disposizione dell'anima ad obbedire senza paura alla legge suprema (il *summum bonum*) anche nel momento della sofferenza»; in *ep.* 85, 28 costituisce una vera e propria «scienza del rischio» che insegna ad affrontare e superare il timore, «dopo aver discriminato con criterio stabile ed assennatezza di giudizio le cose temibili da quelle non temibili o del tutto indifferenti» (Marino 2016, 1303). Essendo una virtù eminentemente 'attiva' (a differenza della *patientia*, che comunque ne è parte, cf. *ep.* 67, 6: *patienter ferre optabile est; hoc enim fortitudinis pars est*), essa si manifesta nel momento in cui il *sapiens* fronteggia gli *ictus fortunae* in modo virile e

coraggioso (*ep.* 67, 6: *fortitudo... pericula contemnit et provocat; pulcherrima pars eius maximeque mirabilis illa est, non cedere ignibus, obviam ire vulneribus, interdum tela ne vitare quidem sed pectore excipere*), evitando però di cadere nel *vitium finitimum*, cioè nella *temeritas* (*ep.* 45, 7: *temeritas sub titulo fortitudinis latet; ep.* 85, 28: *Non est enim inconsulta temeritas nec periculorum amor nec formidabilium adpetitio: scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit; ben.* 2, 34, 3; cf. Marino 2005, 117). L'aggettivo *fortis* e l'avverbio *fortiter* (spesso in abbinamento con *constans/constanter*: cf. Setaioli 2000, 123, n. 69) sono prevalentemente usati da Seneca per indicare dunque una caratteristica peculiare del modo di essere e di agire dello stoico (cf. *e.g.* *Helv.* 2, 3; *prov.* 2, 6; 4, 11; 6, 6; *const.* 3, 4; 19, 3; *tranq.* 10, 1; *epp.* 24, 4; 66, 50; 74, 21; 88, 3; 104, 2; *nat.* 2, 59, 2). Nel nostro passaggio, Seneca vuole sottolineare come la pratica dei sillogismi non serva a sviluppare le virtù del *sapiens* né tanto meno aiuti nella vita concreta a combattere gli assalti della Fortuna.

**temperantior:** l'aggettivo, al comparativo, rimanda, come *fortior*, a una delle quattro *πρωται ἀρεται* del sistema degli Stoici, la *temperantia* o *σωφροσύνη*, cioè la moderazione nelle passioni e nei piaceri (Diog. Laert. 7, 92; Pohlenz 1967, I 257), virtù di cui Cicerone offre un'ampia gamma di definizioni (*e.g.* *fin.* 1, 47; 2, 60: *moderatio cupiditatum rationi oboediens; tusc.* 3, 16; 4, 34: *est adfectio animi constans conveniensque; inv.* 2, 164; *part.* 76; *nat. deor.* 3, 38; per cui cf. Hellegouarc'h 1972, 259). Secondo Borgo 1998, 170 ss., in Seneca la *temperantia* è «conseguenza dell'educazione e dell'istruzione, in una parola, della virtù» ed è legata alla capacità razionale dell'uomo di frenare piaceri e passioni (cf. *ep.* 88, 29: *temperantia voluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec umquam ad illas propter ipsas venit; scit optimum esse modum cupitorum non quantum velis, sed quantum debeas sumere*; per cui cf. Stückelberger 1965; Classen 2000, 287), infatti in qualche modo li regola e ne determina la misura, (producendo anche una quotidiana, generica capacità di autocontrollo, cf. *ep.* 114, 27), grazie alla *μεσότης* che la caratterizza. In *ep.* 85, 2, nella *propositio* del sillogismo sulla *virtus*, Seneca identifica saggezza e temperanza (*prudens* = *temperans*), «colloca la *σωφροσύνη* a capo della gerarchia costituita dalle componenti dell'anima e la definisce come condizione necessaria al conseguimento della vera felicità» (Marino 2005, 75 s.); a questo proposito è utile osservare come la *temperantia* si connota proprio come «un

rapporto di dominio», «una relazione di padronanza sui piaceri» da parte del *sapiens* (cf. e.g. le definizioni platoniche di questa virtù di *rep.* 430e: σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια; *symp.* 196c) che deve instaurare una sorta di comando e controllo su se stesso del tipo «dominio-obbedienza», «comando-sottomissione», «padronanza-soggezione», come rileva Foucault 1984, 75 (cf. anche Marino 2005, 90). Nella *praemissa* centrale del sillogismo di 85, 2, inoltre, Seneca connette la *temperantia* con la *constantia*, altra qualità distintiva del *sapiens* e che egli elogia anche nel successivo §4 della nostra lettera. È da rilevare infine che la *temperantia* acquista anche una valenza politica (*clementia*) nel momento in cui costituisce un freno all'esercizio sconsiderato del potere o alla malvagità (Hellegouarch'h 1972, 259).

**elator:** l'aggettivo *elatus* costituisce il primo riferimento alla metafora dell'altezza e dell'ascensione verticale verso la saggezza che caratterizzerà i paragrafi successivi (cf. *ThlL s.v. effero*, 145, 40: II: «ferre in altum, tollere, erigere»). L'aggettivo, che denota nobiltà d'animo e perciò aspirazione alla grandezza, è da considerarsi equivalente di *erectus* (cf. *supra ThlL*), da cui deriva «l'immagine, incisiva e assai frequente in Seneca, dell'*animus erectus*, che sfrutta il *topos* dello *status erectus* da cui l'uomo è contraddistinto» (Bellincioni 1978, 144 s., n. 17; sull'*animus erectus* cf. Armisen Marchetti 1989, 170 s.; 261 ss.; Sjöblad 2015, 14 ss.; 62 ss.). L'aggettivo viene utilizzato come sinonimo di *grandis*, *magnus*, *sublimis* (cf. *ThlL s.v. effero*, 151, 5) e allude specificamente a quella virtù del *sapiens* che è la μεγαλοψυχία (*magnitudo animi*, *magnanimitas*): con questo valore, in *ep.* 90, 13, è abbinato a *magnus* (*aliquis excitati ingenii, acuti, non magni nec elati*) in una *iunctura* di sapore ciceroniano (*off.* 1, 61: *ingenium magnum elatumque*) contrapposta all'*ingenium excitatum et acutum*, prerogativa dell'uomo comune (Zago 2012, 253, n. 11); in *Marc.* 26, 1, l'aggettivo viene riferito al padre di Marcia, Cremuzio Cordo, che dall'alto le parla *ingenio... tanto elatiore quanto est ipse sublimior* (con un animo tanto più elevato quanto sta in alto egli stesso), in un passaggio che presenta corrispondenza stretta fra *elatus* e *sublimis*. È da segnalare che l'aggettivo *elatus* appartiene anche al lessico retorico (*ThlL s.v. effero*, 152, 3 ss.) – in cui fu introdotto da Cicerone e da lui applicato soprattutto a Demostene – e connota uno stile aulico e sostenuto (cf. *Cic. opt. gen.* 10; *Brut.* 35; *orat.* 124; *Sen. contr.* 1, 8, 16;

7, 1, 27; Quint. *inst.* 10, 1, 44). Nel nostro contesto invece il termine è da intendere come sinonimico di *magnanimus*.

**At ille qui:** passaggio introdotto dalla forte congiunzione avversativa *at*, spesso impiegata da Seneca in apertura delle sticomitie tragiche e per introdurre gli interventi diretti nei testi in prosa (e.g. *prov.* 5, 3; *ira* 1, 20, 3; 2, 28, 4). Il filosofo contrappone qui chi si dedica alle *quaestiunculae*, identificato con il relativo indefinito *quisquis*, a chi esercita la filosofia, identificato con il dimostrativo *ille*, dal valore enfatico e marcatamente oppositivo (cf. Setaioli 1980, 18 ss.).

**in remedium suum philosophiam exercuit:** l'espressione utilizza la metafora medica (*remedium*) congiunta a quella sportiva e bellica (*exercere*: cf. Cermatori 2014; Cervellera 1990, 57 s.; Bellincioni 1979, 244), trasponendola nel campo dell'interiorità (*suum*): proprio come gli atleti svolgono esercizio fisico (*ep.* 80, 3) e i soldati si preparano alla battaglia, così il *proficiens* deve fare esercizio spirituale (ἄσκησις) per abituarsi a sopportare gli *ictus fortunae* (Pohlenz 1967 I, 255 e n. 6, 309 ss.) praticando e rafforzando la *virtus* con prove ed esercizi (dal momento che la *virtus* è costituita da un momento teorico e da uno operativo, come rileva Bellincioni 1979, 186 s.; Dionigi 1983, 253 s.; cf. *ep.* 94, 45). Secondo Del Giovane 2015, 247 «il verbo *exerceo* può essere considerato il corrispettivo latino del greco ἄσκέω e indica la similitudine fra l'*animus* del *proficiens* e il *miles*».

Oltre ad Aristone di Chio, che sostiene la necessità di molta pratica per fronteggiare la lotta contro le passioni (*SVF* I 370), anche Panezio ribadisce l'importanza dell'*exercitatio* in ambito filosofico nel *De dolore patiando*, ripreso da Cicerone in *tusc.* 2, 34-41 (Grilli 1987, 49 s.); l'idea si trasmette a tutto lo Stoicismo di età imperiale a partire da Seneca (*prov.* 2, 3, 6; 4, 4, 7; 4, 11) fino a Musonio, Epitteto e Marco Aurelio (cf. Lanzarone 2008, 149 s.; 2010, 55).

Per il nesso *exercere philosophiam* (in genere costruito con *ad* e accusativo di fine) cf. *ThLL* s.v. *exerceo* 1374, 45 («sensus exsequendi, profitendi, factitandi artes, studia, doctrinas, e.g. rhetoricen, eloquentiam, facundiam, picturam, philosophiam») e 1369, 21 («alias facultates exercitatione formandas»). Secondo Allegri 2004, 13, n. 1 s., che interviene sul concetto di ἄσκησις, «l'esercizio del bene ne consolida la conoscenza,

traducendola in fisionomia morale (*habitus animi*), in stabile volontà di bene; l'*exercitatio* ha il compito di *confirmare*, 'conferire saldezza' a ciò che si è appreso». L'*exercitatio*, dunque, produce costante tensione interiore (εὐτονία, *contentio*, *intentio*) che «sola consente di non cadere nel male» e di raggiungere il perfezionamento morale (cf. Allegri 2004, 27, n. 54 ss. e vd. Cic. *Tusc.* 2, 55).

**remedium:** termine tecnico della medicina (Migliorini 1997, 52; 80) che indica la cura del medico e la guarigione dalla malattia (*OLD* 1610: da re+medeor+ium); passa poi dall'ambito fisico a quello morale, richiamando una metafora tradizionale (cf. Cic. *tusc.* 3, 1-6 *est profecto animi medicina, philosophia*; cf. Steyns 1907, 51-70; Grimal 1953; Bellincioni 1979, 37 ss.; Albamonte 1983, 106-111; Pisi 1983; Armisen Marchetti 1989, 136-138; Borgo 1998, 20-22; Sjöblad 2015, 27-34), topica in Seneca, in cui il male morale è rappresentato come malattia dell'anima e la filosofia come *ιατρική* (cf. *SVF* III 471; *ep.* 94, 52-68; 95, 13; 15-22); di conseguenza il filosofo sarà in seguito identificato con il medico *πνευματικός*, il medico dell'anima (cf. e.g. Giovanni Crisostomo, *PG* 57, 320). Qui Seneca oppone le esercitazioni vuote, di ambito dialettico, alla pratica della vera filosofia che opera nel campo etico ed è veramente *remedium suum*; anche in *ep.* 117, 33 si contrappone la medicina filosofica all'inutile *nimia subtilitas* (*adice nunc quod adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere cum remedium sit*: cf. Ficca 2001); in *ep.* 78, 5, invece, è il disprezzo della morte ad essere *totius vitae remedium*. Berno 2003, 272, n. 116 rileva non solo l'alto valore terapeutico del termine, ma sottolinea anche come esso sia utilizzato da Seneca quale corrispettivo di *cura* in contesti sia concreti che metaforici (*Marc.* 10, 6; *vit. beat.* 17, 4; 26, 5; *tranq.* 9, 3; *Helv.* 2, 2); nota inoltre che il *remedium* si distingue dal più modesto *solacium* (*ep.* 78, 3) o dal semplice palliativo, che è invece chiamato *delenimentum* (*vit. beat.* 17, 4).

**ingens fit animo:** la *iunctura ingens animo*, con il sostantivo *animus* in ablativo di limitazione (*ThLL* s.v. *ingens*, 1540, 82), è attestata solo in questo passo di Seneca che preferisce il più comune *ingens animus*, un calco semantico del greco *μεγαλόψυχος*: l'utilizzo del sintagma *ingens animo* potrebbe connotare una qualità specificamente riferita al *proficiens* (*ingens*) come già per gli aggettivi *fortis*, *temperans*, *elatus*; paragonato a quest'ultimo termine, *ingens* verrebbe anche a sottolineare il passaggio da

una qualità caratterizzata da una dimensione verticale all'idea di ampiezza e grandezza (cf. per *ingens* il commento a *ep.* 48, 11). L'aggettivo (comunemente usato quale sinonimo di *immanis*, *immensus*, *magnus*; cf. *DELL s.v. ingens*, 317), correlato al sostantivo *animus*, allude, dunque, alla *μεγαλοψυχία*, – la virtù cardinale a cui Panezio subordinò l'*ἀνδρεία* (prevalente nel veterostoicismo, per cui *SVF* III 265, 264, 269 ss., e in Seneca *ira* 1, 20, 1-3, forse anche in polemica antiperipatetica: cf. Allegri 1995, 292 s., n. 104) – e che consiste nell'«atteggiamento di superiorità di fronte alle cose esterne, che a queste non dà mai modo di influire in maniera determinante sul nostro animo e riconosce per vero bene solo ciò che è morale» (Pohlenz 1967, I, 411 s.); tale virtù, rimarca Seneca, è raggiunta da chi pratica la filosofia (tramite l'*exercitatio*) e la *cura sui* ma non da coloro che adoperano le *cavillationes* dialettiche e la *nimia subtilitas* che *neque fortior fit neque temperantior neque elatior*. Il nesso *ingens animus*, piuttosto frequente in letteratura (e.g. Sall. *Iug.* 95, 63; Verg. *georg.* 4, 82; quattro attestazioni in Livio), connota modelli di magnanimità già in Seneca padre: in *contr.* 4, *praef.* 6, l'*animus ingens* di Asinio Pollione, che nobilmente sopporta la morte del figlio, si contrappone all'*animus* di Q. Haterius, che si mostra *imbecillus* nella medesima sventura (*O magnos viros, qui fortunae succumbere nesciunt et adversas res suae virtutis experimenta faciunt! declamavit Pollio Asinius intra quartum diem, quam filium amiserat; praeconium illud ingentis animi fuit malis suis insultantis; at contra Q. Haterium scio tam imbecillo animo mortem Sexti filii tulisse*); anche i *carmina* di Asinio Pollione *quamvis iocosa, plena ingentis animi sunt* (*contr.* 7, 4, 7). In Seneca la medesima *iunctura animus ingens* è attestata numerose volte come sinonimo di *magnanimus*: viene riferita in *tranq.* 8, 2 al cinico Diogene, *vir ingentis animi*; in *ep.* 94, 46 a Marco Agrippa; in *ben.* 7, 8, 2 viene invece applicata al cinico Demetrio (cf. Del Giovane 2015, 171); in *ep.* 20, 10 l'uomo che disprezza la ricchezza è *ingentis animi*, mentre in *ep.* 104, 4 il filosofo sottolinea come siano tutti i *magni viri* ad avere un animo grande. In *nat.* 6, 32, 3-4 il nesso connota la grandezza d'animo di chi disprezza la morte (*ingenti itaque animo mors provocanda est*) e, per *coincidentia oppositorum*, anche di chi disprezza la vita (a tale proposito la *peroratio* della nostra *ep.* §111, 5: *ut hoc unum discas, vitam contemnere*); del disprezzo della vita, ritenuto *ingens res*, gli effetti sono subito enumerati (*nat.* 6, 32, 4): chi disprezza i beni che gli uomini comuni desiderano sarà *securus* e guarderà senza paura anche i più spaventosi fenomeni naturali, causati dall'ostilità degli elementi, quali tempeste marine, perturbazioni

meteorologiche, terremoti (*tempestates, fulminans caelum, dehiscens solum*); all'*animus ingens* del *magnanimus* (la cui vera grandezza non va confusa con la falsa grandezza del *superbus*, per cui cf. Cic. *off.* 1, 90) si contrapporrà invece quello *pusillus* dello *stultus*.

**plenus fiduciae:** il termine *fiducia* (*ThlL s.v. fiducia*, 698, 18 ss.; cf. Rozelaar 1976, 430 e n. 43: '*Selbsvertrauten*', 'fiducia in se stessi') copre un ampio spettro semantico e comprende accezioni che possono corrispondere ai termini greci θάρρος, θαρραλεότης (cf. *SVF* III 364), fino ad ἀνδρεία e a μεγαλοψυχία (Scarpat 1964, 128 ss.; Bellincioni 1979, 182 ss.). La fiducia è il «punto di partenza di un animo filosoficamente ben disposto per raggiungere la conoscenza che dà la filosofia», dunque per il *profectus* morale (Viansino 1993, II 566). Secondo Bellincioni, il sostantivo si riferisce infatti ad «un momento psicologico assai delicato: lo stato d'animo della fiducia si inserisce in modo determinante in quel processo di consolidamento nel bene che va dall'*impetus* alla *bona mens*, e indica la condizione psicologica di chi, già formato e convinto del bene, trova in sé, nella propria 'sicurezza', l'energia necessaria per passare da un atteggiamento di passività alla vera e propria attività nel bene». Come si evince da *ep.* 75, 9 l'acquisizione della fiducia segna il passaggio dalla conoscenza passiva del bene alla volontà di attuarlo, produce cioè il «superamento di ogni passività»<sup>614</sup> (). Questa «fiducia pienamente raggiunta», prodotta sia da una *fiducia sui* (Citti 2015, 109; cf. *ep.* 31, 3: *sibi fidere*; Rozelaar 1976, 430, n. 43), sia da uno «stato d'animo di *securitas* nel rapporto con gli altri» (Berno 2018, 160), genera una condizione di solida stabilità, non scalfita dalla *sollicitudo*, propria dell'*ingens animus* (cf. *vit. beat.* 4, 3: *nos beatam uitam dicere liberum animum et erectum et interritum ac stabilem*): il *sapiens*, grazie a questa qualità, non percepisce i dolori che affliggono la gente comune (cf. *const.* 9, 4: *sed ut ille omnes iniurias in altum demittat patientiaque se ac magnitudine animi defendat*) e agisce proprio come Catone nel *De ira* (2, 32, 3), ignorando le offese come fossero 'guaiti di cagnolini'. La *fiducia* è allora sostanzialmente il «contraltare positivo dell'*insolentia*» (Berno 2018, 160) caratteristica di chi si adombra facilmente, mostrando così la propria *humilitas*. Se la fiducia rappresenta un aspetto della *securitas* (etimologicamente *sine cura*; cf. Pohlenz 1967 II, 69, n. 23), cioè una condizione dell'anima libera dalle emozioni e presupposto

---

<sup>614</sup> Bellincioni 1978, 105, che sottolinea come il termine sia spesso accompagnato e precisato dai sostantivi *constantia, securitas* in *ep.* 44, 7; 87, 35 e di *magnitudo animi* in *ep.* 8 7, 32; 87, 35; *ira* 1, 20, 2.

della vita beata, il suo contrario è costituito, come abbiamo detto, dalla *sollecitudo*, cioè dall'ansia connessa con la paura del futuro e della morte che fa vivere gli uomini in uno stato di infelicità e di incertezza. Sotto certi aspetti la lontananza dagli affanni e dalle preoccupazioni connotata dalla coppia *fiducia/securitas* si avvicina al concetto sia di apatia stoica, sia di atarassia epicurea, come pure all'ἠρεμία paneziana, quella letizia interiore che consente di vivere liberi dalle emozioni (Laudizi 2003, 64).

Per quanto riguarda il sintagma *plenus fiduciae*, esso ricorre anche in *ep.* 74, 35 (*et in ipsis sapientiam sectantibus magna discrimina esse fateamur necesse est: alius iam in tantum profecit, ut contra fortunam audeat adtollere oculos, sed non pertinaciter, cadunt enim nimio splendore praerecti; alius in tantum, ut possit cum illa conferre vultum, nisi iam pervenit ad summum et fiduciae plenus est*) dove designa il grado (*discrimen*) di *sapientia* più elevato raggiungibile dal *proficiens* lo stato più elevato raggiunto dal *sapiens*: c'è chi alza gli occhi verso la sorte, ma non stabilmente, chi la fronteggia, e infine chi, arrivato ormai alla vetta, è *plenus fiduciae*. L'aggettivo *plenus* (per gli aggettivi costruiti con il genitivo in Seneca vd. Bourgery 1922, 321 s.) viene utilizzato in numerose altre *iuncturae* senecane con specifico riferimento alla «semantica della pienezza» (Berno 2008, 550), spesso in connessione con l'immagine del vaso colmo e del *conviva satur*: da tale condizione consegue per il *sapiens* anche un naturale senso di soddisfazione e di gioia (cf. *infra contentus*, §§ 3; 4).

**inexsuperabilis:** l'aggettivo in *-bilis* con prefisso privativo (*ThLL s.v. inexsuperabilis*, 1334, 14-58; cf. il greco ἀνυπέβλητος), corrispondente a livello semantico a *insuperabilis* – di cui è utilizzato come sinonimo (*ThLL s.v. insuperabilis*, 2059, 76 ss.) –, è liviano (13 attestazioni) e viene riferito a ostacoli materiali (cf. *ThLL s.v. 1334*, 23 ss.; *OLD s.v. inexsuperabilis* 893, 1; e.g. i rilievi montuosi in Liv. 5, 34, 6; 21, 30, 7; 39, 54, 12; Plin. *nat.* 12, 5) o a qualità individuali (*OLD s.v. 2*: «unconquerable in spirit, indomitable») che sono connotate da unicità ed eccellenza (*OLD s.v. 3*: «unsurpassable, having no equal»). Con quest'ultima accezione *inexsuperabilis* è applicato da Livio 37, 53, 11 alle doti (*voluntas, studium*) del padre di Eumene; ricorre anche in Valerio Massimo, un altro autore letto da Seneca, in riferimento all'eccezionale valore (cf. *OLD 2*) mostrato a Durazzo dal centurione cesariano Marco Cesio Sceva (Val. Max. 3, 2, 23: *tuum vero, Scaeva, inexsuperabilem spiritum*) o alla nobiltà d'animo del tribuno della

plebe Lucio Antistio Regino nel vincolo di amicizia con Quinto Servilio Cepione (Val. Max. 4, 7, 3: *pro magnum et inexsuperabile tuum numen, amicitia!*). L'aggettivo si riferisce ad uno dei *Leitmotive* dell'epistola, quello della verticalità, connessa con l'inarrivabile elevatezza morale del *sapiens*, motivo che viene ripreso e sottolineato subito dopo da *maior adeunti* ('e ancora più grande') con effetto di *amplificatio* retorica (per la valenza semantica degli aggettivi con prefisso *in-* in Seneca cf. Aina 1999). Esso si ritrova, oltre che nel nostro passo, in alcuni *loci* che Seneca dedica a riflessioni sullo *status* del filosofo: in *ep.* 85, 19 (*beata enim vita bonum in se perfectum habet, inexsuperabile; quod si est, perfecte beata est*) definisce *inexsuperabile* il grado supremo di felicità secondo virtù raggiunto dal *sapiens*, il *bonum perfectum*, che porta all'εὐδαιμονία (Marino 2005, 109 s.); in *vit. beat.* 27, 3 la locuzione *quae firma inexsuperabilia sunt* è applicata alle qualità del saggio contro cui si scatenano inutilmente le difficoltà esterne e le tempeste della vita; anche in *const.* 6, 8, l'aggettivo *inexsuperabilis* è riferito metaforicamente alle virtù dell'uomo perfetto, saldo e come circondato da una fortezza insuperabile (*Ergo ita habe, Serene; perfectum illum virum, humanis divinisque fortunis plenum, nihil perdere: bona eius solidis et inexsuperabilibus munimentis praecincta sunt*), costituita dalla natura inattaccabile della sua forza spirituale e connotata dall'altezza; quest'ultimo motivo dell'altezza (§ 4 *in edito, ... celsus...*) ritorna nella successiva immagine del monte altissimo e pertanto inaccessibile. Per quanto riguarda l'aggettivo *insuperabilis*, sinonimico di *inexsuperabilis*, esso viene usato da Seneca in *ep.* 82, 5 dove il *sapiens* è nuovamente rappresentato nella rocca fortificata della filosofia, inespugnabile alla fortuna nonostante l'uso di innumerevoli macchine da guerra (*in insuperabili loco stat animus qui externa deseruit et arce se sua vindicat; infra illum omne telum cadit. Non habet, ut putamus, fortuna longas manus: neminem occupat nisi haerentem sibi*, per cui cf. Hamacher 2012 *ad loc.*), secondo una ricorrente corrispondenza fra fortificazioni materiali e spirituali (per la metafora Berno 2018, 137, che rileva l'abbinamento allitterante del termine con altri aggettivi come *inexpugnabilis*: cf. *ThLL* s.v. 1331, 9-20 e *const.* 6, 8); da segnalare il fatto che nel passaggio di *ep.* 82, 5, sopra citato, appare l'immagine delle 'mani' della fortuna personificata, mani che, seppure *longae*, non riescono a ghermire né a sfiorare il saggio, inarrivabile nella sua altezza spirituale: l'immagine ritorna anche nella nostra epistola 111, 4 (... *quo manus Fortuna non porrigit?*). In *ep.* 74, 11 l'utilizzo dell'aggettivo *insuperabilis* è collegato

invece ad un'altra metafora presente nella lettera 111, quella delle sommità montane: Seneca connota il *summum bonum* come *immensum et insuperabile* e lo rappresenta come la vetta di un monte oltre la quale non c'è nulla (*causa autem est quod non pervenimus ad illud bonum immensum et insuperabile ubi necesse est resistat voluntas nostra quia ultra summum non est locus*); in *vit. beat.* 8, 3 l'aggettivo è applicato alle qualità del *sapiens* (*incorruptus vir sit externis et insuperabilis*) che spicca in tutta la sua grandezza (per cui cf. Grimal 1969, 50). Il termine passerà nella tradizione cristiana a connotare uno *status* di assoluta perfezione spirituale (cf. *ThLL s.v. insuperabilis*, 2060, 79 ss.).

**maior adeunti:** il comparativo (qui con dativo di relazione, particolarmente frequente con i participi presenti sostantivati) si riferisce ancora al *sapiens* che, a chi si avvicina, risulta ancor più 'alto' rispetto a quello che appariva da lontano. La constatazione dell'inganno visivo, dell'*error oculorum* prodotto dalla distanza, viene sviluppata subito dopo con il paragone fra l'elevatezza del *sapiens* e l'altezza delle montagne: sia l'uno che le altre infatti appaiono più grandi a coloro che si avvicinano, come si evidenzia dalla correlazione *maior adeunti... /minus... longe intuentibus*. Situazione analoga e opposta è quella di *const.* 1, 2 dove il *Leitmotiv* dell'*iter* verso la *sapientia* è espresso per mezzo della metafora del viaggio verso la vetta di un monte (cf. Sjöblad 2015, 62; 69 ss.): in questo caso, però, l'inganno visivo agisce in modo opposto e da lontano risultano scoscese e insormontabili quelle alture che da vicino si mostrano più aperte e pianeggianti. Anche qui la similitudine si sviluppa in due momenti (*sicut pleraque ex longinquo speculantibus... videri solent.../deinde propius adeuntibus*), ma la percezione è assunta da una prospettiva diversa, cioè da quella del *sapiens*; analoga la situazione in *ep.* 118, 6 dove si fa riferimento all'inconsistenza dei beni apparenti, grandi solo se visti da lontano e per questo in grado di ingannare gli stolti: *Tu ista credis excelsa quia longe ab illis iaces; ei vero qui ad illa pervenit humilia sunt. Mentior nisi adhuc quaerit descendere: istud quod tu summum putas gradus est*. L'apparente contraddizione fra le due immagini è data dalla diversa prospettiva del saggio – prospettiva distinta, se non antitetica – rispetto a quella dell'uomo comune. Sostanzialmente, mentre il debole esagera difficoltà e prove della vita, il saggio, con un procedimento inverso, le minimizza e riduce le *miseriae* a semplici *molestiae* (*const.* 10, 3; cf. *Cic. fin.* 5, 95), rimanendone indifferente.

Si tratta, in effetti, di una corretta percezione degli ἀδιάφορα (Cic. *fin.* 3, 51; *const.* 5, 4; 10, 4; cf. Berno 2018, 161 s.).

**3. Quod in magnis evenit montibus, quorum proceritas minus apparet longe intuentibus: cum accesseris, tunc manifestum fit quam in arduo summa sint. Talis est, mi Lucili, verus et rebus, non artificiis philosophus. In edito stat, admirabilis, celsus, magnitudinis verae; non exsurgit in plantas nec summis ambulat digitis eorum more qui mendacio staturam adiuvant longioresque quam sunt videri volunt; contentus est magnitudine sua.**

**3. È quello che succede con le alte montagne, la cui altezza sembra minore a chi le guarda da lontano: ma quando ti avvicini, allora appare chiaramente quanto siano elevate le vette. Lucilio mio, tale è il vero filosofo, vero nei fatti, non con artifici. Egli sta in alto, degno di ammirazione, maestoso nella sua vera grandezza; non si solleva sulla pianta dei piedi, non cammina sulla punta delle dita come quelli che vogliono aumentare la loro statura e sembrare più alti di quello che sono; è contento della sua altezza.**

Il paragrafo ruota attorno alla metafora dell'altezza dei monti paragonata all'elevatezza morale del saggio, metafora caratterizzata da una serie di aggettivi sinonimici mirati a sfaccettare da diversi punti di vista, e con ridondanza terminologica, il tema, che costituisce uno dei fili rossi dell'epistola; ad esso si intreccia il *Leitmotiv* dell'inganno visivo che impedisce agli uomini comuni di valutare l'effettiva altezza e grandezza del *sapiens*, un tema a cui è sottesa anche la contrapposizione fra vero e falso, fra il *verus philosophus... magnitudinis verae* e gli *artificia* e *mendacia* dei filosofi dialettici. Dopo aver disegnato con *evidentia* diatribica i prosaici e ridicoli inganni di chi cerca di camuffare la scarsa altezza camminando sulla punta dei piedi, Seneca conclude il passo alludendo alla soddisfazione e alla gioia del *sapiens* per la propria "statura" morale.

**Quod evenit:** nesso relativo con funzione di collegamento alla proposizione precedente. La successione incipitaria *quod evenit* ricorre in Seneca anche in *ira* 2, 15, 1; *epp.* 44, 7; 72, 1.

**in magnis... montibus:** *iunctura* allitterante di sapore lucreziano (Lucr. 4, 138; 5, 41; 6, 191) – anche con poliptoto a distanza (vd. §3) in *variatio* e allitterazione in figura etimologica (*maior... magnis*) – con cui Seneca esplicita la metafora del *sapiens inexcuperabilis* come le alte montagne, evocata nella frase precedente: in tale prospettiva l’uso del comparativo *maior* costituisce allora un richiamo la *magnanimitas*, la *magnitudo animi* del *sapiens*. Per la metafora del cammino verso la sapienza come scalata di una montagna cf. Sjöblad 2015, 64: («The affinity of the “climbing/mounting” theme to the metaphorical connection between altitude and wisdom is obvious, and Seneca often avails himself of verticality or vertical relations when he talks metaphorically about *sapientia*»). In Seneca il *topos* della scalata alla vetta della *sapientia* è espresso da verbi quali *ascendo* o *escendo* (cf. *prov.* 1, 6 *itaque cum videris bonos viros ... per arduum escendere*; 5, 10; *vit. beat.* 15, 5; 20, 2; 25, 6; *epp.* 73, 15; 79, 8; 92, 30; 118, 6; 123, 14) sul tema cf. Smith 1910, 114 ss.; Armisen-Marchetti 1989, 170 s.; 261 s.; cf. Lanzarone 2008, 131 ss.

**proceritas:** sostantivo frequente nella prosa di età repubblicana (astratto derivato dall’aggettivo *procerus*) è sinonimo di *magnitudo*, *altitudo*, *longitudo* (DELL s.v. *procerus*, 537: «de grande taille, propement qui croît en avant da pro+cresco»; ThLL s.v. *proceritas*, 1517, 49 ss.), ma enfatizza soprattutto la dimensione verticale (cf. anche OLD s.v. *proceritas*, 1467: «the quality of being tall; great length often retaining some notion of vertical direction»). Il termine è comunemente attribuito ad esseri animati (*corporis*) e piante; inusuale il riferimento alla *proceritas* dei monti, presente nel nostro passaggio: il suo impiego, inusuale in riferimento ai monti (comunemente contraddistinti da *altitudo*: *Marc.* 25, 3; *epp.* 79, 2; 89, 21; *nat.* 2, 9, 4; 4b, 11, 1) si spiega allora proprio in virtù dell’identificazione *mons/sapiens*. Alla *proceritas* dei monti è qui associata l’imponenza (*in magnis... montibus*), come avviene anche in *Apul. met.* 6, 14, 2, in cui il monte dove Psiche deve raccogliere l’acqua sorgiva, per la terza prova richiesta da Venere, viene connotato come *saxum immani magnitudine procerum*. In effetti, l’aggettivo *procerus* viene riferito ai monti solo da due autori successivi a Seneca, Silio Italico (2, 660: *in excelso proceri vertice montis*) e, appunto, Apuleio (cf. ThLL s.v. *procerus* 1520, 66). Plinio il Vecchio (3, 43), invece, contrappone la *proceritas* alla *latitudo* per connotare la maggiore lunghezza della penisola italica rispetto alla sua ampiezza. In Seneca la

*proceritas* – che è generalmente attribuita agli alberi (*ThLL* s.v. 1517, 65: *clem.* 2, 7, 4; *ep.* 41, 3; *ben.* 3, 29, 5) – in *nat.* 7, 17, 1, è riferita invece alla forma slanciata delle comete<sup>615</sup>.

**minus apparet longe intuentibus:** l'espressione, giocata sulla contrapposizione fra gli avverbi *minus* e *longe* e sulla relazione vicino/lontano, grande/piccolo, realtà/apparenza, è caratterizzata dall'utilizzo di due verbi di visione: il primo, *appareo* – che regge il successivo participio presente sostantivato, al dativo di relazione – è di uso frequente in Seneca (112 occorrenze) e costituisce un lessema connesso al «piano oggettivo delle impressioni del mondo fisico che sono oggetto delle sensazioni», utilizzato «per dimostrare quale importanza assuma l'oggetto che si presenta davanti alle facoltà percettive», dunque non solo visive (Borgo 1998, 122 s.). Tali impressioni, però, risultano sbagliate poiché falsate da un *error oculorum*; inoltre il verbo, qui correlato ad elementi concreti del mondo fisico (come i monti) e sottoposti al vaglio dei sensi (la vista), viene poi piegato in senso traslato per essere applicato alla presenza del *sapiens*.

Il verbo *intueor* (composto di *tueor* – «le plus usité de tous ces composés», Guiraud 1964, 38) esprime un'osservazione intensa e più determinata, «como se observa en el carácter más concreto de sus complementos» (Hernandez 1976, 79). In Seneca il verbo indica proprio il «guardare con fissità, attentamente e intensamente, osservare in diverse posizioni, (...) da lontano, servendosi degli occhi del corpo o della mente»; ma, «nonostante gli sforzi di guardare in maniera penetrante, l'uomo scorge solo quanto è vicino (*ep.* 71, 14: *proxima intuemur*), cioè l'aspetto esteriore delle cose (...) o è addirittura ingannato (*nat.* 1, 3, 6; 3, 28, 5; 7, 25, 7)» (Solimano 1991, 119 s.). L'*error oculorum* è un tema già lucreziano (4, 353-359) ripreso in molti *loci* senecani: in *ben.* 7, 1, 5, la larghezza del porticato all'esame della vista non conserva la sua reale consistenza; in *nat.* 1, 3, 10, gli intervalli di immagini minute spariscono; in *nat.* 3, 28, 5, a chi guarda i campi sfugge il loro reale declivio; in *ep.* 118, 6, avviene invece il processo inverso rispetto a quello descritto nel nostro passaggio («tu credi alte queste cose, perché te ne

---

<sup>615</sup> Nel nostro contesto la *proceritas* richiama l'immagine delle sommità (*summa*) montane dove si colloca virtualmente la saggezza, tema trattato più sotto da Seneca e presente e.g. in *const.* 1, 1 (*Stoici virilem ingressi viam non ut amoena ineuntibus videatur cu rae habent, sed ut quam primum nos eripiat et in illum editum verticem educat, qui adeo extra omnem teli iactum surrexit ut supra fortunam emineat*, per cui cf. Smith 1910, 169).

trovi lontano; ma per chi vi giunge, sono basse»: sugli errori ottici provocati dalla lontananza cf. anche *const.* 1, 2). Sostanzialmente, se lo sguardo non è spinto in profondità (*altius veritatem intuentibus*, *Pol.* 9, 6) e si ferma all'esteriorità, senza penetrare nell'*animus* e operare così un processo di interiorizzazione, la visione produce effetti ingannevoli ed errori, cioè false δόξαι: quest'ultimo motivo è caro alla *vis* polemica della diatriba e sposta il *focus* tematico dalla fallacia dei sensi alla falsità delle apparenze (per il motivo variamente declinato da Seneca, cf. Bellincioni 1979, 209). Come rileva Berno 2018, 81, è «trasparente il riferimento all'ambito morale, presente anche in apertura del *De vita beata*, con l'immagine della *caligo oculorum* che impedisce di avviarsi lungo la strada della virtù» (cf. anche Solimano 1991, 92-103; *ep.* 64, 8). Berno rileva inoltre che in *ep.* 84, 13 (*confragosa in fastigium dignitatis via est; at si conscendere hunc verticem libet, cui se fortuna summisit, omnia quidem sub te quae pro excelsissimis habentur aspicias, sed tamen venies ad summa per planum*) «viene considerata ardua la via per l'affermazione sociale, al contrario semplice quella per la vetta inviolabile della filosofia», in una prospettiva apparentemente opposta a quella di *ep.* 111, 3.

**longe:** l'avverbio *longe* si connette alla *longinquitas*: cf. *nat.* 1, 3, 9 (su cui vd. Berno 2003, 51 ss.) e *Plin. nat.* 8, 6.

**cum... tunc...:** la correlazione della congiunzione temporale *cum* con l'avverbio *tunc* sottolinea efficacemente la successione temporale, rimarcata anche dall'utilizzo dei tempi verbali, il futuro anteriore e il presente indicativo.

**cum accesseris:** (= *propius*: cf. *const.* 1, 2; *ThLL s.v. accedo*, 257, 11) la seconda persona singolare del verbo, con valore generico, è riferita all'osservatore che nel suo *iter* si avvicina gradualmente alle vette montuose e, per traslato, all'uomo comune che si accosta alla grandezza del *sapiens*: e.g. in *vit. beat.* 13, 4 (*si propius accesseris*) l'espressione è riferita, in senso traslato, all'apprendimento degli insegnamenti di Epicuro.

**manifestum fit:** la locuzione (per cui *ThLL s.v. manifestus*, 310, 80 s.), meno frequente di *manifestum esse* o *manifestum facere* (per cui cf. *Liv.* 2, 4, 5; *Plin.* 9, 156; *Quint. decl.* 254; *Plin. ep.* 10, 97, 2; per Seneca: *const.* 7, 5; *Helv.* 4, 2; *epp.* 48, 9; 114, 8), mette in

evidenza il progressivo superamento dell'inganno dei sensi e l'acquisizione (*fieri*) di ciò che è evidente e vero, cioè «id quod vel testimonio sensuum (videndo, tangendo) vel ratione concludendi pro certo claro vero accipi debet» (*ThLL* 370, 68), in contrapposizione con le apparenze (cf. *supra*: *apparet*).

**quam in arduo:** al *quo* tradito da **B Q** (accolto da Hense, Beltrami e Windhaus) Axelson preferisce la lezione dei codd.  $\zeta$  per un confronto con il passaggio di *Pol.* 14, 6, *quam in tranquillo fuerit*. Per la semantica dell'aggettivo è interessante l'osservazione di Gellio 4, 15, 6 (cf. *ThLL* s.v. *arduus*, 495, 65 ss.): *arduum Sallustius non pro difficili tantum, sed pro eo quoque ponit, quod Graeci χαλεπὸν appellant, quod est cum difficile, tum molestum quoque et incommodum et intractabile*.

La locuzione senecana, attestata quattro volte, è utilizzata in senso metaforico e in riferimento a valori etici<sup>616</sup>: in *ben.* 2, 18, 2 il filosofo sottolinea come *omne honestum in arduo est* e, più sotto (*ben.* 4, 33, 2), afferma che *in arduo est veri exploratio*; l'aggettivo *arduus*, che in senso proprio fa riferimento alle asperità montane ed è anche sinonimo di *altus*, *elatus*, *praeceps*, *asper* (*ThLL* s.v. *arduus*, 492, 54 ss.), connota, *translate*, l'*iter* verso *sapientia* e fa parte della variegata serie di scelte espressive con cui Seneca caratterizza in *ep.* 111 la metafora odeporica (Lanzarone 2008, 129). Di questo *iter*, immaginato come una ascensione alle sommità montane (Sjöblad 2015, 64), viene ora accentuato l'aspetto di difficoltà ed asprezza (*in arduo*; cf. *ep.* 50, 9: *ad illas [virtutes] eundi arduum*; *prov.* 5, 9; *ira* 2, 13, 1: *arduum in virtutes et asperum iter est*), ora la dimensione di verticalità e altezza (*proceritas*, *in edito*, *celsus*), metaforicamente riferite alla figura del *sapiens* che si distacca dalle miserie umane (Berno 2018, 80). Rimanendo nell'ambito di tale metafora è utile sottolineare come l'aggettivo *arduus* trovi corrispondenza in quelli usati da Esiodo (*op.* 287 ss.) per definire la strada verso la virtù che è lunga (*μακρός*) ma anche erta (*ὄρθιος*) e scoscesa (*τραχύς*, cf. anche Plato *rep.* 515e). *Ardua* è anche definita la via nello sforzo di raggiungere la virtù in Hor. *carm.* 3, 24, 44 (*virtutisque viam deserit arduae*) mentre è in Ov. *met.* 2, 63 (*ardua prima via est*, il primo dei versi relativi al mito di Fetonte che Seneca cita nel *De providentia* 5, 10) che è definita *ardua* la via dello sforzo eroico per raggiungere la virtù.

---

<sup>616</sup> Il valore etico della *iunctura* è ripreso anche da Quintiliano *inst.* 1, 10, 8, che lo applica però alla *spes*; *ThLL* s.v. *arduus*, 493, 57.

L'*iter* verso la *sapientia* è presentato da Seneca in questo passaggio di *ep.* 111, 3, non come un evento *in fieri* e osservato nel suo svolgersi, ma come un percorso concluso dal *sapiens* che ha raggiunto ormai cime di inarrivabile perfezione ed è diventato oggetto di ammirazione (*admirabilis*) per la sua vera *magnitudo animi*. Diverso è il punto di vista degli *intuentes/viatores/proficientes* che guardano da lontano (*longe*) la *proceritas* del *sapiens* e, ingannati dall'*error oculorum*, non ne percepiscono dapprima la *magnitudo vera*; avvicinati (*cum accesseris*), constatano l'elevatezza della meta e comprendono le difficoltà per raggiungerla. Tutto il tessuto testuale è giocato su una fitta serie di termini antonimici, per somiglianza/opposizione, fra realtà (*manifestum fit*) / apparenza (*apparet; videri*), grande (*in magnis montibus, magnitudinis verae*) / piccolo (*minus*); lontananza (*longe*) / vicinanza (*cum accesseris*); verità (*verus philosophus, sapientia vera*) / menzogna (*artificiis*).

Per quanto riguarda l'immagine del cammino in salita (qualificato spesso come *arduus*) – che richiama suggestioni esiodee (*op.* 287 ss.) ampiamente riprese nella letteratura antica<sup>617</sup> (per cui Degl'Innocenti Pierini 2015, 32-34; Steyns 1907, 79-80) – Lanzarone 2008, 131 s. rileva come essa indichi le difficoltà di una condotta di vita virtuosa (vd. l'apologo di Eracle al bivio di Prodicò di Ceo) e venga declinata con modalità diverse in Seneca<sup>618</sup>: in alcuni passi del *corpus* (*ira* 2, 13, 1; *ep.* 84, 13) Seneca afferma che è agevole la via verso la virtù o che, all'inizio, è impervia e, poi, diventa agevole (*const. sap.* 1, 2; cf. *ep.* 50, 9); in *ep.* 66, 44 invece Seneca riconosce come, a seconda della *fortuna*, la via verso il bene possa essere sia piana che aspra: l'apparente contraddizione presente nei diversi *loci* senecani (non inusuale nel filosofo) può essere spiegata dal contesto; nel nostro caso, l'immagine «è funzionale ad uno dei temi cardine del testo, quello già accennato della distanza fra il saggio, giunto alla sommità di essa, e le miserie umane» come constata Berno 2018, 80 a proposito di *const.* 1, 2, per la medesima metafora senecana della via impervia verso la sapienza; l'espressione sottolinea dunque la percezione reale dell'altezza dei monti, una volta che gli *intuentes* si sono avvicinati, rispetto alle false valutazioni dovute all'inganno della vista.

<sup>617</sup> Xen. *mem.* 2, 1, 20 ss.; Apollodoro di Seleucia *ap.* Diog. Laert. 7, 121; Verg. *Aen.* 9, 641; Hor. *carm.* 3, 24, 44; Ov. *ars* 2, 537; *Pont.* 2, 2, 111.

<sup>618</sup> *Prov.* 5, 9; 5, 10; 5, 11; *const.* 1, 2; *vit. beat.* 15, 5; 20, 2; 25, 6; *Herc. fur.* 437; *ep.* 31, 4, 11; 48, 11; 50, 9; 73, 15; 92, 30 s.; 96, 5; 123, 14. Per l'argomento in generale cf. Armisen-Marchetti 1989, 88 s.; Tosi 2017, 1514 s., n. 2210.

**summa:** il superlativo di *super/supra* qui sostantivato, fa riferimento alle vette montane e, per traslato, alle più alte virtù filosofiche, cioè al *summum bonum* (OLD s.v. *summus*, 1869, 9 d). In *ep.* 84, 13 Seneca usa la *sententia* ossimorica *ad summa per planum* riproponendo la medesima metafora dell'*iter* verso le vette e del viaggio filosofico, ma in senso inverso rispetto a *ep.* 111, 4, cioè descrivendo un percorso difficile all'inizio, ma facile nel finale (cf. *prov.* 5, 9: *non erit illi planum iter*); essa richiama *const.* 1, 2 in cui la via per la virtù risulta ardua e scoscesa all'inizio, ma si appiana durante il percorso «sottolineando l'accessibilità dell'ideale di vita prospettato» (Berti 2018, 478): l'incongruenza è giustificata (oltre che dal richiamo al modello esiodeo: cf. Berti 2018, 477 s.) dal fine parenetico presente sia in *ep.* 84 che nel *De constantia sapientis*; nell'*ep.* 111, invece, Seneca deve dissuadere Lucilio dal praticare la dialettica mostrandogli l'altezza etica e la perfezione morale che il *proficiens* può raggiungere praticando la vera filosofia. Da notare che alcune locuzioni formate con il superlativo *summum/summa*, usato anche come aggettivo sostantivato (e.g. *in summum/ad summa*), fanno spesso riferimento al raggiungimento della perfezione morale e quindi del *summum bonum* (cf. *epp.* 93, 4; 92, 30; 109, 8-9), meta dell'ascesa verso la saggezza e la virtù (*Helv.* 11, 6; *epp.* 23, 2; 71, 28; 92, 30; 95, 37).

**talis est:** l'aggettivo si riferisce a ciò che segue (cf. Scarpat 1975, 208).

**verus et rebus, non artificiis philosophus:** *sententia* a struttura chiasmica con correlazione fra l'aggettivo *verus* e il sostantivo *philosophus*, in iperbato, che incorniciano i complementi di limitazione *rebus vs. artificiis*, posti in una contrapposizione rimarcata dalle congiunzioni *et... non*, la prima con valore asseverativo in anastrofe con *rebus*. Come rileva Zago 2012, 264, n. 50, Seneca gioca con la semantica del sostantivo *artificium* che assume qui l'accezione negativa di *dolus* (*ThLL* s.v. *artificium*, 706, 29; Wildberger 2006, 693, n. 738) con specifico riferimento ai cavilli dialettici, argomento della domanda iniziale di Lucilio; anche in *ep.* 82, 19, il contesto è dialettico (*ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veterosissimos nodos*), come dialettici sono i nodi dell'artificio sterile ed ozioso di cui parla Seneca (*artificium veterosissimum*). In altri *loci* senecani invece *artificia* ha un valore più

neutro, corrisponde a τέχνη e dunque acquisisce l'accezione di "arte, dottrina" applicata alla filosofia (*ThlL s.v. artificium*, 704, 27: «studium, officium»); in *ep.* 16, 3 la filosofia è definita un'arte non popolare, cioè non per tutti (*non... populare artificium*) e non soggetta a superficiale sfoggio esteriore (*nec ostentationi paratum*; *ep.* 5, 2 s.) cioè basata sulle azioni e non sulle parole (*non in verbis sed in rebus est*): alla contrapposizione *res vs. artificia* di *ep.* 111, 3 si sostituisce in *ep.* 5, 2 la più comune antitesi *res* e *verba*, ribadendo però il fondamentale principio etico su cui si incentra la disciplina. Anche in *ep.* 108, 36 (*qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt*) Seneca sottolinea come la filosofia non solo non sia un'arte soggetta a mercimonio, ma abbia alte finalità etiche a cui l'uomo deve conformare il proprio *modus vivendi*. Von Albrecht 2000, 237 osserva a tal proposito l'atteggiamento di Seneca «che, da una parte, respinge il lavoro manuale pagato e afferma che la filosofia non si impara ..., d'altra parte, però, il mestiere comprende un "saper fare" e perciò può servire da modello positivo per una vita filosofica». Wildberger 2006, 693, n. 738 confronta il nostro passaggio con *ep.* 71, 6 dove Seneca critica la concezione (diffusa fra alcuni filosofi) della filosofia come mera tecnica e virtuosismo dialettico, che rende la disciplina più difficile che grande: *relinque istum ludum litterarium philosophorum qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum minuta docendo demittunt et conterunt: fies similis illis qui invenerunt ista, non qui docent et id agunt ut ut philosophia potius difficilis quam magna videatur*<sup>619</sup>.

**In edito stat admirabilis, celsus, magnitudinis uerae:** continua la similitudine fra il *sapiens* e le sommità montane, caratterizzata dalla sottolineatura di alcuni tratti distintivi ricorrenti, come altezza (*in edito*), situazione di stabilità (*stat*), grandezza e condizione di ammirata attenzione da parte degli uomini comuni, tratti ribaditi dalla presenza di accumulazione sinonimica dei predicativi del soggetto in *variatio* (due aggettivi e un genitivo di qualità). La similitudine e la metafora dell'altezza pervade (in filigrana e non) l'intero paragrafo: questa soluzione rientra in una consueta modalità paideutica senecana, caratterizzata da richiami intertestuali e intratestuali, in cui il filosofo non solo anticipa o riprende particolari argomenti in epistole diverse, ma, all'interno della medesima epistola,

---

<sup>619</sup> Per il termine *artificium* cf. anche *epp.* 15, 7; 88, 1 e *ben.* 2, 33, 2: *alius est fructus artis, alius artificii: artis est fecisse, quod voluit, artificii fecisse cum fructu*; in *ep.* 16, 3 Seneca afferma: *non est philosophia populare artificium*.

introduce un tema e, incorporandolo gradualmente nel contesto, lo analizza, lo approfondisce, lo rielabora, lo varia, lavorando per somiglianze e contrapposizioni (Richardson-Hay 2006, 14 ss.; Cancik 1967, 68; Maurach 1970, 60). L'enfasi posta sull'altezza, eccellenza, magnanimità presente nella figura del sapiens si ricollega con l'“eroismo” proprio del filosofo (cf. Laudizi 2007, 101, n. 16) un *Leitmotiv* ricorrente nella predicazione di Sestio padre<sup>620</sup>.

**in edito stat:** il complemento di stato in luogo e il relativo verbo di stasi (= gr. ἵστημι) sottolineano la stabilità della condizione di altezza ed elevatezza del *sapiens* (Armisen-Marchetti 1989, 170-171; Citroni Marchetti 1994, 4562-4574), una “verticalità” immutabile e inaccessibile. Il participio aggettivale *editus* (*ThlL s.v. edo*, 96, 32: «altus, erectus, sublimis») viene qui utilizzato al neutro sostantivato «in similitudine de hominibus in summo loco collocatis» (*ThlL s.v. edo*, 97, 11 s.; 97, 25): l'espressione *in edito* è applicata all'immagine del saggio posto in posizione nettamente elevata rispetto agli altri, distanziata, superiore<sup>621</sup>; allude al paragone fra il *sapiens* e le alte cime dei monti, con forte rilievo all'altezza e alla distanza, connesse entrambe all'idea di superiorità; richiama altresì la nota metafora lucreziana relativa alla filosofia, descritta come una cittadella fortificata (Lucr. 2, 8: *edita doctrina sapientum templa serena*: cf. Grimal 1953, 34; Armisen Marchetti 2011); la visione dall'alto, inoltre, che è ricorrente soprattutto nei proemi delle *Naturales quaestiones* (Sen. *nat.* 1, *praef.* 7-13 per cui cf. Williams 2012; Berno 2015b, 110). L'elemento comune fra tali proemi e il nostro testo è dato proprio dalla collocazione del *sapiens* al di là e al di sopra delle miserie umane, in una sorta di «fuga verticale»: la connotazione di altezza e distanza del *sapiens* «si trasforma in superiorità, non solo rispetto agli eventi, ma anche a tutti gli altri esseri umani» (Berno 2018, 79). Per quanto riguarda il participio perfetto sostantivato *editum*,

---

<sup>620</sup> La figura di Quinto Sestio e il suo ideale filosofico sono stati ampiamente indagati da Lana 1953, 169-227, n. 23.

<sup>621</sup> L'uso dell'espressione *in edito* è un *unicum* in Seneca; con significato parimenti traslato, ma riferito all'ambito delle *dignitates*, ritorna in Plinio *pan.* 61, 3 (*illos tamen tu, quamquam non potuisti tibia equare, cum velles, adeo in edito collocasti*) che la adopera anche in senso proprio: *ep.* 5, 6, 23: *nam ex edito desiliens aqua*, con *variatio*; 5, 6, 29: *a latere aestiva cryptoporticus in edito posita*. Svet. *Aug.* 72, 2 (*locus in edito singularis*) e Pl. *ep.* 6, 6, 29 lo applicano anche al piano superiore delle abitazioni.

esso viene utilizzato per luoghi elevati, connotati da altezza e posizione dominante<sup>622</sup>. Seneca lo adopera sia in senso tecnico (*nat.* 7, 7, 2: *in editiora caeli*, le zone del cielo più elevate in cui si dirigono le *terrarum exhalationes*), sia in senso figurato, come in *ben.* 7, 3, 2 (*ex edito*) o in *const.* 1, 1 dove utilizza la *iunctura editus vertex* per indicare la rocca della filosofia *qui adeo extra omnem teli iactum surrexit, ut supra fortunam emineat* (con allusione alla rocca metaforica di Platone *resp.* 496d).

**admirabilis:** l'aggettivo (*ThlL s.v. admirabilis*, 733, 45: «qui admiratione dignus est») appare in Seneca solo qui e in *ep.* 86, 1 in riferimento alla *moderatio* e alla *pietas* di Scipione, dunque correlato ancora alla sfera etica; nel nostro passaggio esprime il punto di vista del *viator* che è ancora in marcia nell'*iter* verso la *sapientia* e osserva da lontano – percependo la difficoltà del percorso – il *sapiens* che ha raggiunto stabile condizione di elevatezza, superiorità e quindi distacco.

**celsus:** l'aggettivo (*ThlL s.v. celsus*, 772, 28: *Isid. orig.* 10, 32: *a caelo dictus, quod sit sublimis et altus, quasi caelestis*; 773, 80, «translate, i.q. excelsus, sublimis, de hominibus»), meno frequente del composto *excelsus* (termine che ricorre per in senso metaforico per indicare la virtù: cf. *const.* 8, 2; 11, 2), è attestato 24 volte in Seneca e appare soprattutto nelle tragedie, spesso all'interno di accumulazione sinonimica, come nel nostro caso. L'aggettivo ricorda una delle qualità attribuite da Zenone al saggio, cioè quella di essere ὑψηλός (*SVF* I 216). Sjöblad 2015, 64 paragona l'*iter* verso la *sapientia* alla scalata di una montagna e rileva come Seneca, quando parla metaforicamente di sapienza, utilizzi il vocabolario della verticalità e delle relazioni verticali (*ep.* 75, 18: *sublime et excelsum*). L'immagine dell'altezza esprime anche l'idea della vera superiorità ed è connessa con la forza conferita al *sapiens* dalla filosofia e che lo pone sempre in una relazione verticale con il resto dell'umanità (Armisen Marchetti 1989, 170 s., n. 12; Citroni Marchetti 1994, 4562-74): tale immagine di superiorità è ben illustrata in *ep.* 45, 9, una delle epistole dialettiche della prima serie (Cancik 1967), lettera in cui è ritenuto beato l'uomo *erectum et excelsum et mirabilia calcantem*, con analogo riferimento all'elevatezza del *sapiens* e anche al disprezzo per ciò che è oggetto di ammirazione da

---

<sup>622</sup> Cicerone usa spesso il participio perfetto aggettivale in abbinamento con sinonimi come *perexcelsus*, *summus*, *excelsus*; gli storici (Cesare, Livio, Curzio Rufo) lo applicano alle descrizioni geografiche riferite a luoghi elevati.

parte della gente comune. Alla *altitudo animi* è infatti associata la *rerum externarum despicientia* (cf. il greco καταφρωνεῖν, per cui Cic. *de orat.* 3, 343; *off.* 1, 66; cf. Armisen Marchetti 1989, 262 s.), correlata a sua volta con la magnanimità (*SVF* III 264, 5, 9; I 216; e che nella epistola viene connessa con il *vitae contemptus*): l'anima, liberata dal giogo delle passioni, si mantiene in uno stato di εὐτομία, raggiungendo quella tranquillità e sicurezza (accompagnata dalla gioia, per cui cf. *ep.* 72, 4, *animus in omni negotio laetus atque alacer est*) di cui aveva parlato anche Panezio. Per il nesso *altitudo animi* cf. Cic. *part.* 77; *off.* 1, 25, 88; *fam.* 3, 10, 10; 4, 13, 4; Gell. 17, 2, 4; Liv. 4, 6, 12; Tac. *ann.* 3, 44 (dove ha però senso negativo); per *altus animus*, cf. Cic. *fin.* 5, 57; 1, 65; Liv. 9, 7, 3; Val. Max. 8, 14.

**magnitudinis verae:** genitivo che indica la qualità morale, in *variatio* rispetto ai due predicativi precedenti. L'espressione (per cui cf. *ep.* 120, 19; *ira* 3, 25, 3), che richiama i precedenti *in magnis montibus* e *verus philosophus*, rimanda alla *magnitudo animi* (cf. *ThLL* s.v. *magnitudo*, 119, 62 ss.: «traslate: virium animi», sostantivo utilizzato in concorrenza con *magnanimitas*), concetto ripreso subito dopo nell'espressione *contentus magnitudine sua*. La perifrasi *magnitudo animi*, attestata a partire da Cesare (ad esempio *Gall.* 2, 27, 5) ricorre 22 volte in Seneca e corrisponde al composto greco μεγαλοψυχία (cf. Pohlenz 1970, 75 ss.; Moreschini 1979, 147; Narducci 1989, 135 ss.). La prima definizione di questa virtù è in Aristotele (*EN* 4, 1123a 34-1125a 16) che la associa alla καλοκαγαθία e alla refrattarietà al rancore (*EN* 1125a 3-5). Viansino 1992 I, 339 rileva come l'utilizzo del vocabolo subisca un'evoluzione e passi dall'ambito della vita attiva a quello della vita contemplativa (anche come sinonimo di *nobilitas* etica), per un probabile influsso di Panezio (cf. Cic. *off.* 1, 152): in origine infatti il termine è infatti applicato all'ambito politico, per indicare il potere di grandi personaggi della società romana (*prov.* 2, 10; *const.* 3, 3; *Marc.* 26, 2; *vit. beat.* 3, 4; *brev.* 4, 4 e 17, 1), potere definito falso dal filosofo (*ep.* 94, 64): egli, infatti, nella sua demolizione dei valori ideologici della romanità (cf. l'ironia nei confronti dell'epiteto *magnus* di Pompeo in *Marc.* 14, 3), «spoliticizza del tutto il termine, trasferendolo da dato sociale alla virtù interna del singolo individuo che ha come dovere proprio quello di perseguire la vera grandezza» (cf. *const.* 15, 3; *ira* 3, 25, 3; *epp.* 66, 20; 107, 1; 120, 11). Viansino (*ibid.*) rileva poi come il sostantivo assuma così un valore "intimista" e, congiunto con *animi*, verrebbe a indicare

proprio la superiorità con cui il saggio guarda alle meschine vicende della vita quotidiana, ai favori e alle avversità della fortuna, fortuna che egli non disprezza, ma domina, avendo di mira progetti “maggiori”. Infatti, secondo Pohlenz 1967 I, 411, la magnanimità è «un atteggiamento di superiorità di fronte alle cose esterne che a queste non dà mai il modo di influire in modo determinante sul nostro animo e riconosce per vero bene solo ciò che è morale»; come puntualizza ancora Viansino 1992, I, 96 essa dunque coincide con la «capacità di guardare con saggia superiorità le vicende del mondo che non debbono influenzare minimamente, proprio perché meschine, propositi e serenità del saggio».

Caratteristica peculiare della *magnitudo animi* quella di essere virtù attiva, a differenza della *patientia*, che è passiva: nel *De constantia sapientis* essa fa coppia con la *constantia* (6, 2; 9, 4) e anche in quel caso si connette all’idea di verticalità e di grandezza che connota l’uso del termine nel nostro passo, presente anche in altri luoghi senecani: il saggio si situa al di sopra della portata delle armi, concrete o meno, che gli si rivolgono contro (*const.* 4, 2), è alieno all’ira perché superiore alle vicende umane e valuta le offese come vane illusioni (*ira* 1, 20, 1); il suo comportamento è contraddistinto dal coraggio, ad es. quello manifestato contro Antonio (Cic. *Brut.* 24, 11), e dalla *humanarum rerum contemptio* (*off.* 1, 13 = Panaet. fr. B 11 V.; 1, 66 = B 20 V.; 1, 72 = C 19 V.). Da Seneca sarà presentato come *exemplum* di *magnitudo animi* il filosofo cinico Stilpone – che viene ricordato anche come modello di *constantia*, *firmitas* e *prudencia* (*epp.* 9, 1; 18 s.) – per la sua capacità di percepire le offese come inezie (cf. *const.* 6, 2; 9, 4)<sup>623</sup>; nel *De ira*, invece, Seneca definirà *magnanimus* Catone, paragonandolo alle *magnae ferae* che ignorano i guaiti dei cagnolini (2, 32, 3). Secondo il filosofo la distinzione fra grandezza autentica da quella apparente è una delle prerogative della *sapientia* (*ep.* 90, 28: *quae sint mala, quae videantur ostendit; vanitatem exiit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimat, nec ignorari sinit inter magna quid intersit et tumida*). Inoltre, sia Cicerone che Seneca assimileranno la grandezza d’animo alla *clementia*, cioè la virtù propria del principe, che consiste nella capacità di perdonare (cf. Giulio Cesare).

---

<sup>623</sup> Del Giovane 2015, 51 ss.; 152 s.; 252.

**non exurgit in plantas:** l'espressione sembra richiamare un passo di Xen. *mem.* 2, 1, 22 riferito al racconto di Prodicò sulla Κακία che si presenta ad Ercole (τὸ δὲ σχῆμα ὡστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι)<sup>624</sup>; l'immagine delinea infatti il contrasto fra il saggio, che è naturalmente al di sopra delle cose umane, e lo stolto che si solleva sulla punta dei piedi per sembrare più alto; *exsurgo* (per i verbi con prefissi in *e-* per indicare movimento verticale cf. Berno 2018, 80) in *iunctura* con *in plantas* produce un effetto di *aprosdoketon*, dovuto al contrasto fra un verbo che indica un innalzarsi fiero e sublime (*supra surgere contra fortunam: ep.* 41, 2; 44, 6) e il complemento, di sapore più prosaico.

**nec summis ambulat digitis:** cf. *ThlL s.v. ambulo*, 1871, 35 e *ThlL s.v. digitus*, 1529, 25: «de eundo et insistendo digitis primis». L'espressione, che ribadisce e “varia” la precedente, è già presente in Seneca padre (*suas.* 2, 17) dove viene associata al desiderio di apparire più alti: *insistens summis digitis; sic enim solebat, quo grandior fieret*; Virgilio, *Aen.* 5, 426, riferisce la *iunctura in digitos arrectos* al gesto dei due avversari, Darete e Entello, che nei giochi per Anchise, si sollevano sulle dita dei piedi con le armi, per apparire più minacciosi. Anche atteggiamenti poco apprezzabili dell'*actio* oratoria descritti da Quintiliano sono caratterizzati proprio dal sollevarsi *summiss digitis* (*inst.* 11, 3, 124: *illud quoque raro decebit, cava manu summis digitis pectus adpetere, si quando nosmet ipsos adloquemur cohortantes, obiurgantes, miserantes: quod si quando fiet, togam quoque inde removeri non dedeabit*; 11, 3, 125: *male etiam in sinistrum pedem insistentium dexter aut tollitur aut summis digitis suspenditur*).

**qui mendacio staturam adiuvant:** la relativa richiama l'atteggiamento descritto nelle due proposizioni precedenti e lo bolla come una menzogna finalizzata all'inganno, paragonandolo implicitamente alle false ed ampollose *subtilitates* dialettiche. Camuffare la propria bassa statura con espedienti diversi diventa spesso motivo di beffa cf. *ira* 3, 22, 4, in riferimento al re Antigono; già Cicerone, nella sezione *de ridiculis* del *De oratore*

---

<sup>624</sup> Xen. *mem.* 2, 1, 22: «(Eracle) si recò in un luogo in un luogo solitario e, seduto, si domandava quale strada prendere; ed ecco gli apparvero due donne che venivano verso di lui: erano alte entrambe, ma l'una di bell'aspetto e di natura nobile, la purezza abbelliva il suo volto, il pudore il suo sguardo, aveva andatura composta e indossava una veste bianca; l'altra, cresciuta per essere ben tornita e morbida, aveva il viso imbellettato in modo da sembrare più bianca e rossa di quello che era, e portamento tale da sembrare più alta del naturale, lo sguardo era sfacciato della veste lasciavano intravedere generosamente le sue belle forme» (tr. A. Santoni). Per il commento al passo cf. O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956, 63 ss.

(2, 236 ss.), riporta le parole di Gaio Cesare Strabone sulla comicità suscitata soprattutto da battute che riguardano l'aspetto fisico ed anche la bassa statura (2, 245; 267; per il motivo cf. anche Wildberger 2006, 694, n. 744).

Il motivo della statura accresciuta con espedienti diversi ritorna anche nell'epistola 76, 31: i *purpurati* giunti alle più alte cariche ed onori, sono paragonati agli attori che interpretano la parte assegnata loro dal tragediografo indossando scettro, mantello e calzando alti coturni; non appena abbandonano la scena e si tolgono le calzature tornano alla loro vera statura<sup>625</sup>. Nel medesimo passaggio Seneca aggiunge che nessuno di quelli che ricchezze e onori hanno elevato a un livello superiore è eccezionale. Perché sembra essere eccezionale? Perché lo si misura insieme a piedistallo su cui è posto. Un nano non è alto, anche se si trova su una montagna; un'enorme statua manterrà la sua altezza anche se si trova in un pozzo<sup>626</sup>; a tal proposito Sjöblad 2015, 26 rileva come Seneca, usando il portamento, i movimenti e le dimensioni del corpo umano quale termine di paragone per la condizione dell'anima, distingue fra ciò che 'sembra' grande, come gloria e ricchezza, e ciò che veramente lo è, cioè il *sapiens* che ha raggiunto il *summum bonum*. Le considerazioni di *vit. beat.* 22, 2 (*non contemnet se sapiens, etiam si fuerit minimae staturae*) – in cui Seneca ricorda come il saggio non si avvilirebbe anche se fosse di piccolissima statura, considerandolo un *indifferens*, tuttavia preferirebbe essere alto –, secondo Viansino 1990, II 593, richiamerebbero elementi autobiografici presenti anche in *const.* 16, 4 (*et quid est illud quod contumelia dicitur? in capitis mei levitatem iocatus est et in oculorum valitudinem et in crurum gracilitatem et in staturam: quae contumelia est quod apparet audire?* per cui cf. Berno 2018, 201)<sup>627</sup>.

**longioresque quam sunt videri volunt:** viene rimarcato, dalla comparativa e dall'allitterazione finale, il motivo della falsa apparenza (ψευδὴς δόξα), un tema frequente nella predicazione cinico diatribica: di fronte ai falsi valori umani e all'opinione comune

---

<sup>625</sup> Sen. ep. 76, 31: *nemo ex istis, quos purpuratos vides, felix est, non magis quam ex illis, quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesserunt et coturnati, simul exierunt, exalceantur et ad staturam suam redeunt praesente populo lati incesserunt.*

<sup>626</sup> Sen. ep. 76, 31: *nemo istorum, quos divitiae honores que in altiore fastigio ponunt, magnus est. Quare ergo magnus videtur? cum basi illum sua metiris. Non est magnus pumilio, licet in monte constiterit; colossus magnitudinem suam servabit, etiam si steterit in puteo.*

<sup>627</sup> Cf. Plut. *mor.* 804 A, per la bassa statura di Leone di Bisanzio.

(*contra totius generis humani opinione*) spicca l'unica vetta occupata dalla *sapientia* e dal *summum bonum* (cf. Del Giovane 2015, 255; Armisen Marchetti 1989, 169 ss.). L'aggettivo *longus* è usato in riferimento a persone, ma spesso con sfumatura negativa, nell'accezione di 'spilungone' (cf. *ThlL s.v. longus*, 1635, 74 ss., e vd. ad es. Catull. 67, 47; 86, 1): l'utilizzo dell'aggettivo indica qui l'applicazione di una scala di valori esteriore, una mera misurazione e di una constatazione esente da implicazioni etico-morali (cf. per Seneca anche *nat.* 4, *praef.* 8); il termine risulta allora contrapposto alla *magnitudo* vera, tutta interiore, del *sapiens*.

**contentus est magnitudine sua:** l'espressione costituisce un *unicum* in Seneca; la si rinviene nella forma semplificata *contentus magnitudine* solo in Plin. *pan.* 42, 1 in riferimento alle qualità di Traiano; la locuzione rimanda da un lato alla metafora delle alte cime montane che sovrastano il paesaggio con la loro imponenza, dall'altro allude al concetto di ἀντάρκεια, ribadito in molti *loci* senecani con locuzioni affini per mezzo di espressioni affini (*suo contentus, se ipso contentus*): nel tessuto linguistico dell'epistola 9, *se contentus est sapiens* è il "ritornello" (Scarpato) senecano della missiva che costituisce sostanzialmente la perifrasi latina dell'aggettivo greco ἀντάρκης. Il participio perfetto del verbo *contineo* (*ThlL s.v. contentus*, 678, 15 ss., «ἀντάρκης»; *DELL* 684 s.v. *teneo*: «qui se contient; d'où, avec un complément à l'ablatif instrumental: 'qui se contente de', 'content de'»; *OLD s.v. contentus*, 428; Wildberger 2006, 264 e n.1285), qui usato come aggettivo, risulta in un certo senso polisemico. Da un lato, indica la capacità del *sapiens* di *continere* dentro di sé la *magnitudo* che gli è propria e di esserne pienamente appagato e soddisfatto al punto da non aver bisogno d'altro: egli ha raggiunto, dunque, l'ideale compiutezza che ne connota la condizione di perfezione, situazione che rientra anche in quella «semantica della pienezza» (Berno 2008), correlata all'immagine del vaso colmo, del *conviva satur*, che costituisce una condizione precipua del *sapiens*; tale condizione è sottolineata anche da quella sorta di ossimoro, all'interno della *iunctura*, in cui sono contrapposte moderazione e grandezza (*contentus vs. magnitudo*). Ma *contentus* allude anche allo stato di gioiosa soddisfazione del *sapiens*: poiché il saggio "si accontenta" (ἀντάρκεια) della propria grandezza, e ne è quindi "contento" (φαιδρὸς, γεγηθῶς; cf. Berno 2008, 551, n. 10), il suo atteggiamento di imperturbabilità è caratterizzato da pieno, gioioso distacco dalle cose del mondo, in conformità con il

modello sapienziale sia epicureo che stoico. Tale letizia, nota Bellincioni 1978, 145, non è un riso superficiale provocato da cause esterne, ma gioia interiore proveniente da un *animus supra omnia erectus* (*ep.* 23, 3: *volo illam [laetitiam] tibi domi nasci: nascitur si modo intra te ipsum fit. Ceterae hilaritates non implent pectus; frontem remittunt, leves sunt, nisi fortetu iudicas eum gaudere qui ridet: animus esse debet alacer et fidens et supra omnia erectus*). A tale proposito, Laudizi 2003, 77 sottolinea come «sia giunto alla perfezione colui che è consapevole di che cosa si deve godere, colui che non ha posto la propria felicità in potere altrui (*aliena potestate*) ma che al contrario è padrone di sé (*ep.* 62, 1: *ubicumque sum, ibi meus sum*), è *sui iuris* ed esercita la *potestas sui*» (cf. anche Armisen Marchetti 1989, 158). La gioia consiste dunque nel fatto di essere paghi di noi stessi e dei beni insiti dentro di noi (*ep.* 20, 8: *ut contentus sis temet ipso et ex te nascentibus bonis*) e diviene una “disposizione permanente”, essendo la virtù del saggio non qualcosa di altro da sé ma essendo essa stessa la felicità, *χαρά* (Diog. Laert. 7, 89; 7, 127; sul tema cf. anche Grimal 1979, 402). L’animo dell’uomo (uomo naturalmente dotato di *sublime caput*, *ot.* 5, 4) è dunque rivolto a ciò che è alto (per lo *status erectus* cf. Bellincioni 1979, 202; Dionigi 1983, 235 s.), eccelso, sublime (*epp.* 45, 9: *erectus et excelsus*; 82, 2: *fortior, erectior*; 124, 12 [e *vit. beat.* 4, 3]: *liber, erectus*; 124, 23: *aemulator dei, super humana se extollens*) e tale *sublimitas* che «si accompagna sempre alla gioia ed abbraccia intimamente il sommo bene, non può essere disgiunta dalla *μεγαλοψυχία*» (Laudizi 2003, 80; Mazzoli 1970, 49), definita *eminentissima* (*ep.* 115, 3) e *super omnia efferens sese* (*ep.* 120. 11)<sup>628</sup>.

---

<sup>628</sup> L’espressione *contentus magnitudine sua* richiama, inoltre, in contrapposizione intertestuale, l’oraziano *contentus parvo esse* (*serm.* 2, 2, 110) ripreso in *ep.* 110, 18: *disce parvo esse contentus*.

**4. Quidni contentus sit eo usque creuisse quo manus fortuna non porrigit? Ergo et supra humana est et par sibi in omni statu rerum, siue secundo cursu uita procedit, siue fluctuatur et <it> per aduersa ac difficilia: hanc constantiam cauillationes istae de quibus paulo ante loquebar praestare non possunt. Ludit istis animus, non proficit, et philosophiam a fastigio suo deducit in planum.**

**4. Perché non dovrebbe essere contento di essere giunto fino al punto in cui la fortuna non può allungare le mani? Dunque, egli è superiore agli eventi umani, è sempre all'altezza di sé in ogni situazione, sia che la vita scorra placida, sia che sia sballottata dai flutti attraverso pericoli e difficoltà; questa stabilità non possono procurarla le cavillazioni, di cui parlavo poco fa: l'animo gioca con loro, non progredisce e porta la filosofia dalle sue altezze in un basso luogo.**

L'*incipit* del paragrafo, caratterizzato da un andamento colloquiale tipico del *sermo*, propone l'obiezione dell'*adversarius fictus* attraverso una domanda retorica (*quidni?*) che permette a Seneca di ribadire il concetto della perfetta e gioiosa realizzazione del *sapiens*: grazie all'altezza morale a cui è pervenuto, egli evita gli strali della fortuna e si sottrae all'imprevedibilità delle vicende umane poiché ad esse è superiore. Inoltre, per la *constantia* che gli è propria, rimane saldo nelle difficoltà e conserva l'autocontrollo nella buona e nella cattiva sorte. Tali qualità, di certo, non vengono al *sapiens* dalle *cavillationes* dialettiche, sottolinea Seneca, che ribadisce anche il mero valore ludico della pratica sillogistica: questa, inoltre, produce un percorso morale inverso a quello del *profectus* sapienziale, trascinando verso il basso, invece che verso l'alto, chi ne fa uso.

**quidni?:** l'avverbio interrogativo<sup>629</sup>, «perché non» (KS II 495), con congiuntivo dubitativo è caratteristico della lingua colloquiale e ampiamente usato nelle epistole (cf. Hofmann-Ricottilli 1980, 314; Berno 2006, 127 s.), vivacizza il discorso, riproducendo mimeticamente il dialogo con l'interlocutore, secondo la consuetudine della *sermocinatio*; non infrequente è anche il suo uso in forma ellittica del verbo e come

---

<sup>629</sup> Traina-Bertotti 1995, 262: l'avverbio «afferma che qualcosa è o avviene» e qui significa 'perché non dovrebbe essere contento', 'come non potrebbe essere contento' (= naturalmente lo è).

risposta a una domanda retorica, talora introdotta anche dall'altra locuzione tipicamente senecana *quid ergo?* (così ad es. in *ira* 1, 6, 1; *ep.* 66, 52).

**contentus sit:** sintagma con congiuntivo dubitativo in dipendenza da *quidni*; la costruzione di *contentus sit* con l'infinito perfetto *crevisse* (KS 496; 506; cf. *ThlL s.v. cresco*, 1183, 42 s.) è affine a quella di *ep.* 79, 11 (*contentus sit effugisse*). L'aggettivo, che qui dà vita ad una sorta di *geminatio* rispetto al periodo precedente, è usato soprattutto in *iunctura* con *se ipso*, e allude al principio dell'autosufficienza del saggio (cf. *ep.* 9, 13; Scarpat 1975, 189 ss.; Richardson-Hay 2006, 306 ss.).

**crevisse:** al verbo *cresco* è sottinteso un complemento di limitazione del tipo *virtute, sapientia* (per cui cf. *ThlL s.v. cresco*, 1183, 42 ss.: «de hominibus qui auctoritate, potentia, virtute, gloria augentur»); l'impiego del perfetto denota il raggiungimento dei massimi vertici nella specifica qualità morale di riferimento.

**eo usque:** anastrofe per *usque eo* (cf. *ThlL s.v. is*, 488, 48 s.: «i. q. in eum locum») in cui l'avverbio di luogo *eo* anticipa il relativo *quo* della subordinata di II grado; *usque* è retto dal verbo *porrigit*, cf. *ThlL s.v. porrigo*, 2758, 70.

**quo fortuna non porrigit manus:** cf. *ep.* 82, 5 dove Seneca sottolinea come la fortuna non abbia le mani lunghe e afferri solo chi le sta accanto (*non habet, ut putamus, fortuna longas manus: neminem occupat nisi haerentem sibi*). La locuzione *porrigit manus* – solitamente costruita con *in* o *ad* e l'accusativo di luogo, invece che con l'ablativo – allude ad una personificazione della fortuna che allunga minacciosamente le mani sul *sapiens*, mani che rappresentano le difficili prove della vita, gli *ictus fortunae* (cf. *ThlL s. v. porrigo, porgo*, 2758, 72: «ad puniendum, vulnerandum»; cf. anche Sen. *ben.* 5, 14, 2; *Pol.* 17, 1). Préchac rileva come la *iunctura quo manus fortuna non porrigit* corrisponda all'espressione *supra fortunam* riferita alla posizione del *sapiens*, che è al di sopra della comune umanità (*supra fortunam esse: const.* 1, 1; 6, 3; *brev.* 5, 3; 7, 5), come viene ribadito subito dopo (*et supra humana*).

Il sapiente, che è al di fuori della portata della fortuna, è colui che si erge *supra fortunam*, secondo un'immagine peculiare di Seneca (*epp.* 41, 2; 44, 6; 63, 1; 71, 25; *brev.* 5, 3; *ben.*

4, 32, 2; *ep.* 66, 6 *supra eminere*: cf. Berno 2018, 79) che richiama anche il *topos*, proprio dell'immaginario bellico, della filosofia rappresentata come una cittadella fortificata e inaccessibile (Lucr. 2, 8: *edita doctrina sapientum templa serena*; cf. Steyns 1907, 5-50; Armisen-Marchetti 1989, 94-97; 75-79; Lévy 2005; Cermatori 2014; Del Giovane 2015, 183-185), secondo un'immagine ricorrente nel *De constantia sapientis* (*const.* 1, 1; 19, 4); come rileva Berno 2018, 79 «il filo rosso della rappresentazione del sapiente è appunto il suo collocarsi in un 'al di fuori' che diviene un 'al di sopra' delle miserie umane» (cf. Asmis 2009; Balbo 2014); in questo modo «la distanza del saggio si trasforma in una superiorità, non solo rispetto agli eventi, ma anche a tutti gli altri esseri umani, e a cui non è forse estraneo il motivo della visione dall'alto, proprio dei proemi tecnico scientifici» (*nat.* 1, *praef.* 7-13; Berno 2015b, 110; Williams 2012).

**manus**: in senso metaforico il termine viene generalmente riferito a persone che sono strumento di altri (*ira* 2, 23, 1); per le mani della fortuna cf. invece *Pol.* 17, 1; *Phaedr.* 980 (*manu ... caeca*) oltre alla già citata *ep.* 82. In *const.* 8, 3 (*et si fortunae iniurias moderatae fert (scil. sapiens), quando magis hominum potentium quos scit fortunae manus esse*) viene posta l'equivalenza fra *fortuna* e *potentes*, questi ultimi 'braccio armato' (*manus*) della prima, secondo un'immagine che troverà sviluppo soprattutto nelle lettere (e.g. *ep.* 98, 12-13; Asmis 2009, 127; per il tema in generale cf. Tosi 2017, 896, n. 1277). L'espressione *porrigere manus* (*ThLL* s.v. *manus*, 362, 24) implica un'accezione ostile, come dimostra il confronto con *Ov. trist.* 4, 9, 10 (*nostra suas istuc porriget ira manus*), *Sen. contr.* 9, 2, 25; 29; *Apul. met.* 9, 27.

**ergo**: come osserva Möller 2004, 231, n. 1008 (con rimando a KS II, 144), *ergo*, con valore conclusivo, serve qui a riprendere il filo dell'argomentazione e a riassumere le prerogative del *sapiens*.

**et... et... sive... sive... et... ac...:** polisindeto con *variatio*<sup>630</sup>.

---

<sup>630</sup> Il periodo, caratteristico della prosa senecana, ha struttura trimembre caratterizzata da *dicola* con anafora dei polisindeti e sdoppiamento dell'ultimo membro della seconda coppia di anafore in un'altra anafora con *variatio* sinonimica (*et... ac*) in clausola decrescente (Traina 1995, 72; 98 s.).

**supra... par...:** la posizione superiore del *sapiens* rispetto a quella degli altri uomini è, in realtà, una forma di coerenza con se stesso; il riferimento, implicito, è alla virtù stoica della *constantia*, unita all'imperturbabilità dell'*ἀπάθεια*.

**et supra humana est:** la locuzione sottolinea la condizione di superiorità del saggio rispetto ai comuni mortali, richiamando le metafore dell'altezza e della *magnitudo* utilizzate nel periodo precedente. *Supra humana* è *iunctura* esclusivamente senecana: viene ricorre in *const.* 6, 3 (*Non est quod dubites an attollere se homo natus supra humana possit, an dolores damna, ulcerationes vulnera, magnos motus rerum circa se frementium securus aspiciat et dura placide ferat et secunda moderate*) in riferimento alla figura paradigmatica di Stilpone, *exemplum* di saggio stoico, che si eleva al di sopra degli uomini, raggiungendo una condizione quasi divina grazie alla sua capacità di sopportare avversità ed offese (cf. Epicuro in Cic. *fin.* 1, 14, 46; Diog. Laert. 10, 117 = fr. 536 Us., e vd. Setaioli 1988, 230, n. 1038); una *iunctura* affine viene utilizzata sempre nel *De constantia sapientis* per Epicuro che, grazie alla sua straordinaria capacità di sopportare il dolore, supera la natura umana e diviene modello etico assimilabile al saggio stoico (*const.* 16, 1: *Quodsi Epicurus quoque, qui corpori plurimum indulsit, adversus iniurias exsurgit, quid apud nos incredibile videri potest aut supra humanae naturae mensuram?*). Locuzioni equivalenti si rinvencono in *ep.* 92, 25, in un contesto in cui Seneca, riferendosi all'uomo virtuoso come a colui che non si preoccupa del futuro, commenta: *incredibilia nobis haec videntur et supra humanam naturam excurrentia*<sup>631</sup>. Un'altra espressione affine si trova in *ep.* 124, 23, dove Seneca sottolinea come il *bonum* corrisponda ad un *animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens* («qual è questo bene? Senza dubbio un animo privo di difetti, puro, simile a Dio, capace di elevarsi al di sopra delle cose umane, che pone ogni bene in sé stesso», trad. Marino). Nelle *Naturales quaestiones*, invece, il sintagma viene riletto in funzione dello studio della natura: in *nat.* 1, *praef.* 5 (*o quam contempta res est homo nisi supra*

---

<sup>631</sup> È da segnalare il fatto che, poco dopo, fra le cose incredibili che connotano il comportamento del saggio, oltre alla noncuranza del futuro, vi sia anche la sopportazione del dolore: di questa Epicuro viene nuovamente considerato come *exemplum*, poiché vive con gioia l'ultimo giorno della sua vita, anche se segnato dalle sofferenze della malattia (*ep.* 92, 25: *beatissimum, inquit, hunc et ultimum diem ago Epicurus*).

*humana surrexerit!*) l'indagine della natura è finalizzata al raggiungimento di un grado più elevato di umanità che si sostanzia nel superamento dell'umanità stessa e, quindi, della condizione mortale (come ribadito anche in *nat. 1 praef. 1: haec inspicere, haec discere, his incubare nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribe sortem?*)<sup>632</sup>.

La locuzione acquista invece accezione negativa sia in *ben. 1, 13, 1*, in riferimento all'eccessiva baldanza, oltre i limiti umani, di Alessandro Magno, sia in *ben. 6, 3, 2* dove Seneca stigmatizza il comportamento degli *stulti*, cioè di coloro che, sprezzanti e superbi, dimenticano la propria fragilità e si considerano al di sopra delle sorti umane (*quae vos tumidos et supra humana elatos oblivisci cogunt vestrae fragilitatis*).

Nel nostro passaggio è possibile cogliere anche il riferimento alla *magnitudo animi*, cioè alla capacità di guardare con saggia superiorità alle vicende del mondo, che non debbono influenzare minimamente, proprio perché meschine, i propositi e la serenità del saggio (Viansino 1992, I, 339; cf. *ira 3, 25, 3*), data la sua grandezza d'animo. Lanzarone 2008, 398 rileva come «al *vir bonus* – impegnato nel *profectus* morale – si addica l'immagine dell'ascesa» (vd. *supra*, 1, 6, e n. *ad l.*), da cui «l'uso frequente di *supra*, anche in espressioni come *supra fortunam/humana eminere/esse* e simili» (e.g. *brev. 5, 3; nat. 1 praef. 5; epp. 26, 10 Qui mori didicit... supra omnem potentiam est, certe extra omnem; 41, 2; 44, 5*).

**et par sibi in omni statu rerum:** come specificato di seguito, ci si riferisce alla constantia, alla perfetta tranquillità e coerenza del *sapiens*, stabile e immutabile perché caratterizzato da saldezza e risolutezza interiori *in omni statu rerum*. Il *sapiens* partecipa alla navigazione della vita, e non assiste distaccato come fa lo *spectator* lucreziano (vd. Berno 2015, 288 ss.) ma guida con salda fermezza il vascello dell'*animus* (Lotito 2001, 15), anche quando è coinvolto negli affanni e nelle angosce esistenziali, «una condizione che lo distingue e lo rende pari, se non addirittura superiore, agli dei» (Berno, *loc. cit.*). Oltre a questo, il *sapiens* si sente soddisfatto e, quindi, appagato di se stesso (cf. *infra: contentus*): l'*aequalitas* della vita (ὁμολογία) è infatti fondamentale per ottenere la *tranquillitas*, l'εὐθυμία (*vit. beat. 3, 1*). Lo stato di perfetto equilibrio, che corrisponde

---

<sup>632</sup> Sottolinea Vottero 1990, 218, n. 55, che all'uomo che ha «misurato la grandezza della divinità, ogni cosa umana apparirà misera nella propria angustia».

anche alla condizione di autosufficienza del *sapiens* (*epp.* 41, 8; 66, 12; Inwood 2007, 376), viene a coincidere dunque con l'acquisizione nella propria interiorità del *summum bonum* (Lotito 2001, 27 ss.). Il nesso *par sibi* (cf. *ThLL s.v. par*, 269, 47 ss.), che trova un corrispettivo in Plat. *Tim.* 29c, ὁμολογεῖν σεαυτῷ, ricorre anche in *ep.* 20, 2 (*maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit*), dove è correlato ad un avverbio di luogo (*ubique*) – che richiama la locuzione *in omni statu rerum* del nostro passaggio – ed è altresì rafforzato dall'enfatico *idemque*: *officium et indicium sapientiae* è infatti la corrispondenza tra *res* e *verba*, segno di comportamento costante e coerente con se stesso: Anche in *ep.* 120, 10 (*Praeterea idem erat semper et in omni actu par sibi, iam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset*) la coerenza del *sapiens* è *in omni actu*: Seneca insiste dunque sull'idea che questa qualità si manifesti in modo pervasivo in ogni luogo, in ogni situazione ed in ogni azione del *sapiens*. È interessante, per la comprensione del nesso, il confronto con *ep.* 66, 32 ss. dove il filosofo utilizza l'aggettivo *par* in alcune considerazioni su ragione e virtù: poiché la ragione è immutabile e costante nel suo giudizio, la ragione è uguale alla ragione (*ratio rationi par est*), come la rettitudine alla rettitudine; dunque, anche la virtù è uguale alla virtù (*et virtus virtuti*), così gli uomini virtuosi sono tutti uguali in quanto sono virtuosi (*virī boni omnes pares sunt quia boni sunt... sed per illud quo boni sunt pares sunt*). Il concetto è ribadito nella medesima epistola dal nesso *sibi constare* (*ep.* 66, 45: *animus constat sibi et placidus est: quid accedere ad hanc tranquillitatem potest?*); Marino 2016, 1047, n. 210, rileva a tal proposito come la coerenza con se stessi costituisca «il fine ultimo della vita dell'uomo sotto la guida della ragione»; essa rappresenta «una condizione che rimanda alla coerenza con la natura e con il *logos* che si reifica nella tranquillità e nella serenità dell'animo, capace di dominare con fermezza le passioni e i loro effetti, fortemente destabilizzanti nel processo di costruzione dei rapporti dell' 'io' con se stesso e nelle relazioni sociali». È interessante l'osservazione di Sjöblad 2015, 64 che, facendo riferimento alla metafora della scalata della montagna applicata da Seneca al percorso verso la saggezza e, quindi, all'affinità fra altitudine e *sapientia*, rileva come per il filosofo, una volta raggiunta la saggezza, non ci sia né gradazione di *status* né differenza fra i *sapientes*: nessun uomo può essere superato da un altro se non durante la salita e poi, quando si è arrivati sulla cima, la situazione sarà di piena e completa identificazione reciproca (cf. *ep.* 79, 8). È da

sottolineare come la perfetta condizione del saggio, qui illustrata, sia improntata sull'ideale veterostoico: il *sapiens* è all'altezza del suo nome, coerente e uguale a se stesso e agli altri *sapientes*, caratterizzato da una perfezione che non ammette gradualità<sup>633</sup>.

**sive secundu cursu vita procedit sive fluctuatur**: l'antitesi, espressa per mezzo della correlazione *sive... sive*, illustra il precedente *in omni statu rerum*, richiamando la metafora della navigazione, di antica tradizione letteraria (risale almeno alla tragedia greca e a Platone, da cui la eredita lo Stoicismo antico, per cui vd. *SVF* III 206; cf. Steyns 1907, 70-87; Armisen Marchetti 1989, 140 ss.; 193, n. 171; 270-271; Viansino 1992, I 372; Lanzarone 2008, 369). L'espressione *secundus cursus*, che Préchac riferisce all'εὐποία βίου (*SVF* I 184), cioè alla vita che procede felicemente (cf. *ep.* 120, 11: *illa beata vita secundo defluens cursu*; *Marc.* 5, 5: *ubi secundo cursu vita procedit*), si contrappone all'immagine della navigazione incerta e pericolosa (*fluctuatur*), in cui la filosofia, come un nocchiero, deve tenere il timone per evitare il naufragio<sup>634</sup>. L'espressione *secundo cursu vita procedit* ricorre in *Marc.* 5, 5 dove viene richiamata l'immagine del timoniere messo alla prova non dal mare tranquillo, ma nella tempesta (*Simul cogita non esse magnum rebus prosperis fortem gerere, ubi secundo cursu vita procedit: ne gubernatoris quidem artem tranquillum mare et obsequens ventus ostendit, adversi aliquid incurrat oportet, quod animum probet*)<sup>635</sup>. Traina 1987, 60 s. commenta

---

<sup>633</sup> Da segnalare come, in *Ov. met.* 12, 617 ss., la gloria di Achille renda l'eroe, dopo morto, *par sibi*, cioè all'altezza della sua fama (*at vivit totum quae gloria compleat orbem/haec illi mensura viro respondet, et hac est/par sibi Pelides nec inania Tartara sensit*). In Quintiliano 12, 10, 71 viene presentata, invece, la contrapposizione fra *similis* e *par sibi* (*dicet idem graviter, severe, acriter, vehementer, concitate, copiose, amare, idem comiter, remisse, subtiliter, blande, leniter, dulciter, breviter, urbane, non ubique similis, sed ubique par sibi*) in riferimento all'arte oratoria; per la differenza fra *par/similis* cf. *Sen. ep.* 66, 33: *qualis ratio est, tales et actiones sunt; ergo omnes pares sunt; nam cum similes rationis int, similes et inter sunt. Pares inter se actiones inter se esse dico qua honestae recteque sunt*.

<sup>634</sup> Per la metafora cf. Lanzarone 2008, 285; 369; *Pol.* 9, 6: *pendemus et fluctuamur et alter in alterum illidimur et aliquando naufragium facimus, semper timemus. In hoc tam procelloso et in omnes tempestates exposito mari navigantibus nullus portus nisi mortis est, prov.* 5, 9: *non erit illi planum iter: sursum oportet: sursum oportet ac deorsum eat, fluctuetur ac navigium in turbido regat. Contra fortunam illi tenendus est cursus; epp.* 16, 3: (*philosophia*) *sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum* (dove è presente la filosofia che siede al timone e, come un nocchiero, dirige la rotta attraverso i pericoli del mare in tempesta); 104, 22: *unus est... huius vitae fluctuantis et turbidae portus eventura contemnere*; 108, 37: *non magis mihi potest quisquam talis prodesse praeceptor quam gubernator in tempestate nauseabundus. Tenendum rapiente fluctu gubernaculum, luctandum cum ipso mari, eripienda sunt vento vela*; cf anche *ben.* 6, 25, 4; *ep.* 85, 34.

<sup>635</sup> Il motivo del mare agitato che mette alla prova il nocchiero (paragonato al *sapiens*) ritorna in *ep.* 85, 33 s.: (*tempestas*) *gubernatoris artem adeo non impedit ut ostendat; tranquillo enim, ut aiunt, quilibet gubernator est*.

il passaggio facendo riferimento al concetto della ‘provvida sventura’, banco di prova dell’animo forte, che Seneca affronta, soprattutto nel *De providentia*, come la «soluzione etica di un problema metafisico, la sofferenza dell’innocente».

Il verbo *fluctuatur*, dalla diatesi incerta (Quint. *inst.* 9, 3, 7), ricorre al mediopassivo da Livio in poi, ed è tipico dunque della prosa postclassica, come conferma anche l’uso senecano (cf. Dionigi 1983, 169 s.); si può ritenere affine a *perturbatur* (*ira* 1, 19, 8; *ira* 2, 14, 3; *ira* 3, 9, 2; *vit. beat.* 12, 1; *tranq.* 7, 6; *Helv.* 4, 3): anche in questo caso un dato riguardante elementi fisici viene riferito a fatti etici (per il valore filosofico del verbo cf. Cic. *Tusc.* 3, 7, 15; 4, 10, 23). Come rileva Marino 2016, 1033, n. 167, «l’assimilazione dei pericoli della vita alle tempeste del mare assume una rilevante pregnanza semantica sia sul versante esistenziale, per la chiara allusione alla fragilità della condizione dell’uomo rispetto ai colpi della fortuna, sia sul piano sociopolitico, come emblema dei mali causati al cittadino allo strapotere tirannico». Al *topos* della vita come navigazione si assocerà, *in explicit* dell’epistola, l’idea del *contemptus vitae*, correlata al tema anche in *ep.* 104, 22: *unus est enim huius vitae fluctuantis et turbidae portus eventura contemnere*.

**et <it> per adversa ac difficilia:** <it> è integrazione di Rossbach accolta da Reynolds, non indispensabile ai fini della lettura del testo; la coppia sinonimica *adversa ac difficilia* è piuttosto frequente in Seneca (sull’accumulo sinonimico, molto diffuso nella prosa imperiale, vd. Hoffman-Szantyr 2002, 164-172, 321; Vottero 1990, 48, n. 6); più comune la *iunctura dura ac difficilia* (già ciceroniana, cf. *fin.* 4, 59; *Tusc.* 2, 29; *Sen. prov.* 2, 4; *epp.* 20, 13; 66, 15; 90, 15). L’espressione, che illustra la seconda condizione della vita umana (cioè quella nelle avversità, precedentemente esposta da Seneca con il nesso *sive fluctuatur*), presenta il polisindeto *et... ac* in cui la copulativa *ac/atque*, particolarmente frequente nelle dittologie sinonimiche, ha funzione di correggere e specificare.

**hanc constantiam:** è richiamata una delle virtù del saggio stoico (cf. *ep.* 67, 10), cioè la «virtuosa capacità di attenersi, con fermezza di propositi, ad un giudizio retto, precedentemente dato» che coincide con la forza d’animo e rappresenta «una delle più genuine qualità dello spirito romano» (Viansino 1992, I 65), virtù più volte richiamata e descritta da Seneca (*e. g. epp.* 55, 5; 66, 9, 13; 74, 21; 88, 3; 92, 3, 28; 120, 11; *ben.* 7, 8,

2; *Helv.* 2, 3; *Pol.* 18, 8; *vit. beat.* 8, 3; *nat.* 1 *praef.* 14; 2, 59, 2; Classen 2000, 285 ss. rileva tuttavia il valore oscillante, non ‘tecnico’ di questa virtù in Seneca)<sup>636</sup>. La *constantia* denota l’atteggiamento corretto, tipico del saggio, di fronte alle avversità; nel *De constantia sapientis*, dialogo espressamente dedicatole e il cui tema è appunto *sapientem non accipere iniuriam nec contumeliam* (μη ἀδικεῖσθαι τὸν σοφόν, *SVF* III 579 per cui cf. Berno 2018, 8), questa virtù è spesso unita, come nel nostro caso, alla *magnitudo animi*, cioè la «capacità di guardare con saggia superiorità alle vicende del mondo» (*ibid.*). Alla mobilità, all’agitazione, alla paura, all’incostanza (sia comportamentale che psicologica) dello *stultus* si oppone il comportamento del *sapiens*, caratterizzato dalla *con-stantia* (*cum + stare*), «che nel nome stesso esprime la sua antitesi alla volubilità del movimento» (Berno 2003, 254): essa consiste cioè nello “stare” (ἵσταναι), nel tenere saldamente la posizione, proprio come un soldato *intrepidus* o un esperto *gubernator*; è da rimarcare come, d’altro canto, sia particolarmente ricco in Seneca il lessico dell’instabilità psicologica, a cui il filosofo dedica numerose riflessioni (Borgo 1998, s.v. *agitatio, iactatio, inconstantia, levitas, mobilis*).

Allegrì 2004, 42 s., n. 98 s. rileva come la virtù della *constantia* corrisponda in *ep.* 67, 10 alla καρτερία (*illic est constantia, quae deici loco non potest et propositum nulla vi extorquente dimittit*) e sottolinea come in *ep.* 92, 3 essa costituisca la condizione perché si consegua la *securitas*, la *perpetua tranquillitas* e, quindi, la felicità.

**hanc constantiam cavillationes istae... praestare non possunt:** la nimia subtilitas dialettica non può produrre effetti morali e dunque non può influire sulle virtù proprie del *sapiens*. Il carattere negativo delle *cavillationes* (per cui cf. commento 111, 1) è qui esplicitato per mezzo del dimostrativo *istae*.

**de quibus paulo ante loquebar:** la relativa raccorda il discorso allo spunto iniziale da cui aveva preso le mosse; l’effetto è rafforzato dall’uso di *cavillationes*, termine ciceroniano che Seneca, in apertura della lettera, aveva indicato come possibile equivalente del greco *sophismata*.

---

<sup>636</sup> Cf. *SVF* III 64-65.

**ludit istis animus, non proficit:** per l'identificazione tra *cavillationes* e *lusoria* e, in generale, per la considerazione della *nimia subtilitas* dialettica come *lusus*, cf. commento *ep.* 48, 8 (*lusoria; iocandi locus; ludis*) e Wildberger 2006, 694, n. 742 che rimanda anche a *ThLL s.v. cavillatio*, 647, 67 ss.: «a cavillari, i. e. irrisio, iocus» (cf. Paul. Fest. 45: *cavillatio est iocosa cavillatio*; 46: *cavillum cavillatio, id est irrisio*; Plaut. *Truc.* 685: *istaec ridicularia, cavillationes, vis opinor dicere?*); in *ep.* 102, 20 le *cavillationes* sono giochi praticati da persone che cercano di ingannarsi a vicenda (*inter se perite captantium lusus*). Per *non proficit* cf. il commento a §111, 2.

**et philosophiam a fastigio suo deducit in planum:** il soggetto è l'*animus* che, sedotto dai giochi dialettici, fa discendere la filosofia dalle sue alte vette (*fastigium* è anche la vetta montana: cf. *ThLL s.v. fastigium* 321, 20 ss.; *OLD s.v. fastigium*, 678, 5; cf. Wildberger 2006, 700, n. 783) in un basso luogo, con un movimento che è esattamente l'inverso di quello presentato nella prima parte della lettera (§ 3) e dell'*iter ad sapientiam* in generale (cf. *ad summa per planum* di *ep.* 84, 13). Dopo aver colto il *sapiens* che avanza verso la *summa montium*, Seneca dunque raffigura il caso opposto, cioè la discesa della filosofia dalla sua sublime altezza a causa del *lusus* dialettico. È evidente la ripresa di un tema trattato anche in altre epistole: ad esempio, in *ep.* 88, 42 i falsi filosofi abbassano la filosofia ad una divisione in sillabe (*philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et et coniunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometricis*); in *ep.* 108, 23 la filosofia è degradata a *philologia* e si occupa dei *supervacua*; in *ep.* 102, 20 Seneca, rispondendo alle obiezioni dei dialettici, li bolla come cavillatori che portano la filosofia dalla sua maestosa altezza a toccare anguste questioni (*sed non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrudere: quanto satius est ire aperta via et recta quam sibi ipsum flexus disponere, quos cum magna molestia debeas relegere? neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus*).

Dietro l'uso del termine *fastigium* in ambito filosofico (adoperato anche con il valore generico di 'posizione privilegiata' in *ep.* 76, 31, per cui cf. Armisen Marchetti 1989, 169 ss.), oltre al chiaro riferimento alla sfera etica (cf. *ThLL s.v. fastigium*, 322, 31 ss.), si legge la presenza della metafora politica con l'allusione al vertice degli onori (cf. *fastigium*

*dignitatis*, Berti 2018, 476). È da rilevare, inoltre, come la condizione evocata dal sostantivo non sia esente da precarietà e transitorietà sia quando è riferita alle *res humanae*. Un'espressione affine alla nostra è in *ep.* 92, 26 (*non in imum agatur e fastigio suo deiecta virtus*) in cui è la *virtus* stessa ad essere scaraventata giù dalla sua sede eccelsa fino a toccare il fondo<sup>637</sup>. È da rilevare infine come l'espressione *deducere in planum* sia *iunctura* sallustiana (*Iug.* 49, 6) e costituisca un *unicum* in Seneca.

---

<sup>637</sup> Cf. anche *ben.* 4, 21, 6 (*si vero bonam fidem perfidiae suppliciiis adfici videt, non descendit e fastigio et supra poenam suam consistit*) dove la preposizione *e* con l'ablativo sostituisce *a* con ablativo, come in *brev.* 4, 1.

5. **Nec te prohibuerim aliquando ista agere, sed tunc cum voles nihil agere. Hoc tamen habent in se pessimum: dulcedinem quandam sui faciunt et animum specie subtilitatis inductum tenent ac morantur, cum tanta rerum moles vocet, cum vix tota vita sufficiat ut hoc unum discas, vitam contemnere. ‘Quid regere?’ inquis. Secundum opus est; nam nemo illam bene rexit nisi qui contempserat. Vale.**

5. **Non posso proibirti di usarli ogni tanto, ma solo quando vorrai non fare nulla. Tuttavia hanno in sé questo di assai negativo: producono un certo piacere e tengono l’animo avvinto con la loro parvenza di perspicacia e lo intrattengono quando invece ci attende un impegno così grande, quando a stento la vita intera basta ad imparare quest’unica cosa, a disprezzare la vita. “E a governarla?”, mi dirai. Questo è un aspetto secondario; infatti nessuno è riuscito a governarla bene se non colui che l’aveva prima disprezzata. Ti saluto.**

Il paragrafo, che chiude l’epistola, presenta una *persuasio* finale, che si riallaccia in *Ringkomposition* all’argomento iniziale, cioè l’esortazione a evitare i *sophismata*. Seneca, ritornando con toni apparentemente accomodanti e conciliatori sulla passione di Lucilio, invita l’amico a dedicarsi in modo saltuario e circoscritto; enfatizzando il carattere ludico e ricreativo di tale pratica, Seneca ne ridimensiona il valore ritornando sul *Leitmotiv* della *iactura temporis* da essa prodotta, tanto più inopportuna nei momenti di difficoltà della vita, *cum tanta rerum moles vocet*. L’*explicit* in *aprosdoketon*, sollecitato dall’intervento dell’*adversarius fictus*, fornisce l’occasione al filosofo per ribadire il valore antieducativo della dialettica sillogistica che non insegna né a *contemnere* né, conseguentemente, a *regere vitam*.

**nec te prohibuerim:** congiuntivo potenziale al perfetto per esprimere la possibilità nel presente (cf. Leumann-Hofman-Szantyr II 2, 333 ss.), con la negazione *nec* al posto del più comune *non*, costruito con l’accusativo della persona e l’infinito<sup>638</sup>; l’invito, strutturato come una litote, è poi corretto in schema avversativo dal successivo *sed tunc*

---

<sup>638</sup> Traina-Bertotti 1988, 279, 2a rileva come, in realtà, l’accusativo sia oggetto del verbo e non soggetto dell’infinito.

*cum*. La formula, abbastanza rara, ritorna solo in *ep.* 52, 9: *nec te ideo prohibuerim hos quoque audire* e anche in questo caso introduce il finale dell'epistola.

**aliquando:** secondo Seneca la pratica delle *cavillationes* va circoscritta ai momenti di distrazione dalle attività (cf. *ep.* 58, 25) o come esercizio per affinare la mente: non può costituire l'interesse primario dei filosofi, come si evince dalle *Dialektikbriefe* della cd. I serie (*ep.* 45,13 *litem cum dialecticis [...] et hoc solum curantibus, non et hoc*) in quanto distrae il *proficiens* dall'attenzione ai *necessaria* (per la critica senecana rivolta anche ai grandi filosofi che si sono dedicati eccessivamente alle *cavillationes* cf. *ep.* 49, 4: *nam illi quoque non inventa sed quaerenda nobis reliquerunt, et invenissent forsitan necessaria nisi et supervacua quaesissent*); per questo aspetto cf. Wildberger 2006, 693 e n. 739.

**ista agere... nihil agere:** l'epifora dà rilievo alla contrapposizione fra lo spregiativo *ista*, riferito alle *cavillationes*, e *nihil*: (la ripetizione del verbo ricorda l'insistenza senecana di *ep.* 1, 1, con tricolon epiforico: *male agentibus, ... nihil agentibus, ... aliud agentibus*. L'implicazione è che dedicarsi alle *cavillationes* equivalga a *nihil agere*, conseguentemente le *cavillationes* costituiscono dei *supervacua* (motivo ricorrente nelle epistole dialettiche della I serie: cf. Wildberger 2006, 693, n. 739; cf. commento *ep.* 48, 9; 12). In *ep.* 45, 4 Seneca sottolinea il rischio che si incorre nello studio dei *supervacua*, rischio che ha impedito a molti filosofi di conoscere i *necessaria*: *et invenissent forsitan necessaria nisi et supervacua quaesissent*; la contrapposizione, legata al motivo dell'*egestas temporis*, ritorna anche in 49, 5.

**hoc in se pessimum habet:** il predicativo *pessimum* corrisponde a τὸ αἰσχιστόν, cioè a ciò che produce la διαστροφή spirituale; la locuzione ritorna in *Helv.* 6, 1 (*ne angustare videar vim eius et quidquid pessimum in se habet subtrahere*), in *ep.* 110, 4 (*non habet in se mali quicquam*) e *nat.* 6, 2, 7 (*plus in se mali habere*).

**dulcedinem sui quandam faciunt:** per il sostantivo *dulcedo*, corrispondente a *voluptas*, con genitivo cf. *ThLL s.v. dulcedo*, 2184, 82 s. e Wildberger 2006, 694, n. 74). Il tema rientra nella concezione ludica senecana dei *sophismata*, che procurano piacere (*ep.* 117, 31: *oblectamentum*) ma nessun giovamento, anzi la *dulcedo* costituisce proprio il

*pessimum* che li connota: Armisen Marchetti (2009, 173 e n. 48) sottolinea come la dialettica sia un *ludus* (*ep.* 71, 6: *ludus litterarius philosophorum*), un momentaneo *oblectamentum* per l'animo (come il sollevare gli occhi dal lavoro per il *caelator* di *ep.* 58, 25) che dunque produce un'innegabile seduzione. Significativa l'osservazione di Wildberger 2006, 693, n. 739, secondo cui il termine *dulcedo* alluderebbe anche all'identificazione tra *sophismata* e *supervacua*; la studiosa (2006, 694, n. 743) rileva inoltre come l'interesse eccessivo per le *cavillationes*, stigmatizzato da Seneca, sia deprecabile per il *proficiens* poiché rientra nelle attività più piacevoli che utili (*ep.* 106, 3: *quae scire magis iuvat quam prodest*), causate da un eccesso, in questo caso un eccesso intellettuale, dato dalla *cupiditas discendi* (cf. *ep.* 106, 12: *omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus*); l'obiettivo di Seneca è dunque di mettere Lucilio nelle condizioni di calibrare la sua passione affinché non sia di ostacolo a se stessa (cf. *ep.* 108, 1: *scribam quemadmodum tibi istam cupiditas discendi qua flagrare te video digerenda sit ne ipsa se impediat*). Nella formulazione della frase si trovano consonanze con espressioni affini (cf. Berti 2018, 126), del tipo *suspicionem sui facere* (*ep.* 114, 11, 'generare, instillare un sospetto'; cf. *Rhet. Her.* 4, 37; *Cic. Flacc.* 83; *Liv.* 40, 21, 8; *Sen. contr.* 2, 3, 22), *periculum sui facere* ('mettersi alla prova', *ep.* 100, 4) o *fecit multis intellectum sui*. (*ep.* 120, 13). La *iunctura* offre un esempio dell'uso senecano del verbo *facio* (vd. Setaioli 1980, I, 11 s. e 12, n. 3).

**specie subtilitatis**: il termine *species* (*OLD s.v. species*, 1799, 6: «the semblance, illusory appearance») presenta in Seneca sia significati propri dell'ambito filosofico, sia il valore di *aspectus*, cioè di apparenza esteriore in opposizione a *res*; «per questo motivo», rileva Solimano 1991, 117, «molto raramente si accompagna a una nozione positiva, preferendo porre in evidenza l'insidia che la sembianza nasconde. Nella maggior parte dei casi, dunque, quanto appare alla vista induce facilmente in errore». Sul termine *species* e sul suo sviluppo semantico cf. Valenti Pagnini 1987, 9-42.

**subtilitatis**: in senso positivo (*OLD s.v. subtilitas*, 1853, 5: «precision of argument, logical quality») la *subtilitas* è intesa «come acutezza, perspicacia, ossia come la finezza del pensiero indispensabile a penetrare la realtà nei suoi aspetti reconditi» (Bellincioni 1979, 316, cf. *ep.* 95, 61; 107, 1); essa può servire anche a «fini pratici di perfezionamento

morale» e può essere attribuita alla filosofia nel senso di «perfezionamento, profondità e completezza» (*ibid.*).

**tenent ac morantur:** la connessione fra *moror* e *teneo* (indugiare e trattenere, qui utilizzata in *hysteron-proteron*) e composti (*retineo*, *detineo*) ricorre altre volte in Seneca sempre per enfatizzare il rischio della *iactura temporis*: cf. *epp.* 22, 9 in riferimento ad occupazioni politiche e guadagni (*illa sunt, quae nos morantur e detinent*); 77, 16 per i piaceri che fanno indugiare e trattengono, (*ecquid habes, propter quod expectes? voluptates ipsas, quae te morantur ac retinent, consumpsisti*); per la connessione del verbo con *animus* cf. invece *Med.* 988: *quid nunc moraris, anime?* (ma vd. anche la *iunctura secum morari* di *ep.* 2, 1).

**cum ... vocet, cum vix vita... sufficiat:** anafora del *cum* con congiuntivo, con valore avversativo, e sfumatura soggettiva (eventuale), allitterazione in *v-* e poliptoto di *vita/vitam*. Un argomento analogo è già in *ep.* 48, 12, in un passaggio in cui *aetas* assumeva l'accezione di vita (*Etiam si multum superesset aetatis, parce dispensandum erat, ut sufficeret necessariis: nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate?*: cf. commento *ad loc.*).

**tanta rerum moles vocet:** la *iunctura* è liviana: cf. il ritratto di Scipione Africano in *Liv.* 26, 19, 9 (*multa alia eiusdem generis, alia vera alia adsimulata, admirationis humanae in eo iuvene excesserant modum; quibus freta tunc ciuitas aetati haudquaquam maturae tantam molem rerum tantumque imperium permisit*; cf. anche 4, 54, 4 *multarum magnarum rerum moles*; 7, 29, 2: *quanta rerum moles!*); sarà ripresa anche in *Svet. Aug.* 24, 1: *Mutinensi bello in tanta mole rerum et legisse et scripsisse et declamasse cotidie traditur*; senecana è invece la personificazione, ottenuta per mezzo del verbo *vocet*. L'immagine della *tanta moles rerum* rappresenta efficacemente il contrasto fra i gravosi compiti del *sapiens* e la deprecabile perdita di tempo causata dalla pratica di inutili sillogismi: in *ep.* 117, 31 tali impegnative incombenze sono rapidamente enumerate nell'immagine della casa in fiamme, della patria in pericolo, di naufragi e terremoti, di fronte ai quali Seneca chiede a Lucilio: *nodos nectis ac solvis tanta mole impendente capiti tuo?*

**cum vix tota vita sufficiat:** *vix sufficere, iunctura* già liviana (10, 18, 13), utilizzata da Seneca anche in *ben.* 3, 7, 4, viene qui impiegata anche per l'effetto fonico allitterante (*vix... vita*).

Per la costruzione di *sufficiō* con *ut* e il congiuntivo vd. KS 516.

**vitam contemnere:** la *iunctura*, disposta a conclusione della *sententia*, ha funzione di introdurre la clausola epigrammatica (comune alla cornice finale di molte epistole per cui cf. Mazzoli 1991, 75 s.), rimanda ad una delle qualità costitutive della *magnitudo animi*, la *magnanimitas*, che nelle parole di Cicerone attribuite a Panezio viene appunto associata alla *humanarum rerum contemptio* (*off.* 1, 13 = Panaet. fr. B 11 Vimercati; 1, 66 = B 20 V.; 1, 72 = C 19 V.), una virtù questa che consente non solo di valutare le offese come vane illusioni, ma anche di distinguere fra grandezza autentica e apparente e che per questo costituisce una delle prerogative del *sapiens* (*ep.* 90, 28: *quae sint mala, quae videantur ostendit; vanitatem exiit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimat, nec ignorari sinit inter magna quid intersit et tumida*).

Il *contemptus vitae* (da cui *contemnere, contemptio* e, più raramente, *despicere*, cf. il greco καταφρόνησις; cf. anche *ep.* 104, 22: *huius vitae fluctuantis et turbidae eventura contemnere*) fa parte, come rileva Lotito 2001, 78 ss., di quelle pratiche di distacco, «esercizi di riduzione», che toccano gli ἀδιάφορα o *indifferentia* (e.g. *pericula, mors, gloria, divitiae, supervacua, paupertas, corpus, dolor*) al fine di svilarne il valore e neutralizzare il rapporto che si è erroneamente stabilito con essi. L'esercizio di «ripulitura» dell'animo dalle distorte immagini prevede «una parte distruttiva della relazione sbagliata», attuata tramite «una potente tecnica terapeutica di distruzione del senso comune, delle opinioni storicamente, collettivamente ed individualmente sedimentate», che produce un «radicale straniamento dell'umano»; solo in seguito è possibile una ricostruzione e un riassetto complessivo dei veri valori (*ibid.* 79), come si intuisce nell'*explicit* della nostra epistola.

Secondo Hamacher 2012, 276, il *contemnere vitam* senecano si collega specificamente al superamento della paura della morte, che costituisce un ἀδιάφορον (*ep.* 99, 12 per cui cf. anche Leeman 1971, 330; *SVF* I 165). Per quanto riguarda il disprezzo della vita e dei mali ad essa connessi (*ep.* 104, 22: *unus est enim huius vitae fluctuantis et turbidae portus eventura contemnere*), il metodo da adottare coinciderebbe con un'estensione della

*praemeditatio mortis* a una *praemeditatio malorum omnium* (ep. 107, 3: *effugere ista non potes; contemnere potes; contemnes autem si saepe cogitaveris et futura praesumpseris*). In generale per il disprezzo degli *externa* (prov. 6, 1), cf. Lanzarone 2008, 316; 380, con riferimenti testuali e bibliografici; per il *contemptus* (o *contemptio*, cf. *ThlL s.v. contemptus*, 658, 60 ss.) correlato alla *magnanimitas*, 188 s.

**quid regere?:** *i. e. quid dices de regenda vita?* Il nesso *regere vitam*, ellittico dell'oggetto, è usato da Cicerone, *tusc.* 5, 9, 25 che riporta un verso di Cheremone, citato nel *Callistene* di Teofrasto e divenuto proverbiale: *vitam regit fortuna, non sapientia* (cf. anche Cic., *nat. deor.* 1, 12: *vita regetur*). Nell'uso del verbo *rego* si può forse riconoscere il riferimento ad alcune note metafore che alludono al *sapiens* come ad un'emanazione nel contingente dell'ordine universale retto dal *Logos*, il saggio governatore ispirato dalla ragione<sup>639</sup>: il *sapiens* come 're' (*rex/regere*) che esercita il suo dominio sulla propria vita (*Sen. Herc. fur.* 741: *imperium regit*; *Oed.* 705: *sceptra... regit*), invece di lasciarsene dominare e di abbandonarla in balia della Fortuna (cf. Cic. *Rosc.* 131); il *sapiens* come timoniere esperto che governa la nave (*Lucr.* 4, 903; *Verg.*, *Aen.* 10, 418; *Sen. nat.* 4a, 2, 6: *navem regere*; *Sen. Herc. fur.* 768: *regit... portitor... ratem*); il *sapiens* come abile auriga che regge le redini della propria vita. Sull'uso del verbo *rego* si gioca anche una nota *sententia* senecana di *ira* 2, 15, 4: *nemo regere potest nisi qui et regi*.

Nel nostro passaggio il verbo *rego* è ripetuto subito dopo nel nesso *bene rexerit*, così da creare una struttura chiastica con il verbo *contemno*, articolata sulla *variatio* dei tempi verbali: *ut hoc unum discas, vitam contemnere. 'Quid regere?' ... bene rexerit ... qui contempserat*.

**inquis:** l'inciso costituisce un intervento dell'interlocutore e contribuisce a vivacizzare l'argomentazione con l'inserimento del discorso diretto nella dimostrazione filosofica, secondo l'*usus* diatribico.

---

<sup>639</sup> Cf. *ira* 3, 25, 4: *vetat hoc ratio cui vitam regendam dedi*; . *nat. deor.* 1, 33: *mundi motum regere*); il nesso è qui preferito al più comune *vivere vitam*, che si presenta maggiormente interiorizzato, per cui cf. la dicotomia *vivere/esistere* in *brev.* 2, 2.

**secundum opus:** cf. *OLD s.v. secundus*, 1721, B «following in order», 10 «the second in a descending scale of importance» e *OLD s.v. opus*, 1261, 1: «that which needs to be done».

**nam nemo...contempserat:** la *sententia*, che sigilla il finale dell'epistola, rientra nelle tipiche clausole senecane, con l'«aguzza interruzione in arsi della discussione filosofica, concentrata nel “colpo di coda”, spesso ellittico, della *sententia*», come rileva Mazzoli 1991, 75 s., che rileva anche il «contatto con la tecnica epigrammatica, mediante la ricerca psicagogica dell'*aprosdoketon*, modulo del resto ben adatto al *sermo* epistolare», vicino al registro del parlato (per lo stile epigrammatico cf. Traina 1995, 34-36).

Nel finale vengono dunque ripresi, con ordine inverso, i due predicati impiegati nel periodo precedente: ed è proprio lo scarto temporale fra *piuccheperfecto* (*contempserat*) e *perfecto* (*bene rexit*) che rileva la priorità logica – oltre che cronologica – del *contemptus vitae* rispetto alla capacità di vivere in maniera corretta<sup>640</sup>.

La successione *nemo... nisi qui...* è già plautina (Plaut. *Amph.* 382: *nemo nisi quem*) e ritorna in Cicerone; Seneca la impiega anche in *ep.* 71, 7 (*nemo... nisi qui*), *const.* 11, 2 (*nemo... nisi quem*), *ira* 1, 6, 3 (*nemo... nisi quem*), *brev.* 10, 3 (*nemo nisi quoi*), sempre per presentare un'affermazione nella prima proposizione che viene in qualche modo rettificata e circoscritta per mezzo della relativa.

**Vale:** *subscriptio* con asciutta formula di congedo, ricorrente nelle lettere, su cui si abbatte l'*aprosdoketon* finale «a renderne più pungente l'effetto, forzandone la durata oltre lo stesso spazio epistolare» (Mazzoli 1991, 75)<sup>641</sup>. In *ep.* 15, 1 Seneca sottolinea come l'utilizzo del verbo *valeo* nelle formule epistolari acquisti un valore pregnante: esso introduce «una prospettiva filosofico/morale in cui il significato dello star bene si dilata per celebrare l'identità fra la salute morale e la filosofia» (Marino 2016, 1026, n.148): *Recte nos dicimus 'si philosopharis bene est'. Valere enim hoc demum est. Sine hoc aeger est animus.*

---

<sup>640</sup> Il passaggio conclusivo, con allitterazione in nasale e paronomasia, è giocato anche sull'uso di pronomi e lessemi dall'esiguo corpo fonetico, monosillabico o bisillabico.

<sup>641</sup> Nell'epistolografia è più rara l'espressione di commiato *fac ut valeas* o *da operam ut valeas* (cf. Cugusi 1983, 47 ss.). In Cicerone alla formula di commiato si aggiungeva l'indicazione del giorno e del luogo da cui veniva inviata la lettera.



## 6. Appendice lessicale: alcune ricorrenze terminologiche di ambito dialettico nelle *Epistulae Morales*.

Lo studio delle lettere 48 e 111 delle *Epistulae morales ad Lucilium* ha evidenziato la presenza di una fitta rete di ricorrenze lessicali che costituiscono una sorta di comune denominatore all'interno del tema dialettico e su cui riteniamo utile soffermarci.

### 6.1 *Subtilitas* e *subtiles*.

Con l'aggettivo sostantivato *subtiles* (ep. 48, 4), Seneca indica i filosofi cavillatori, esponenti soprattutto di un certo Stoicismo<sup>642</sup>, dotati cioè di quella *subtilitas* che J. Wildberger definisce «the ability to make fine conceptual distinctions, appeared as useless and was the target of sententious wit, e.g., when a Stoic proposing an ethical syllogism is compared to someone trying to take on a lion armed with a needle»<sup>643</sup>.

L'aggettivo (*OLD* s.v., 1853 s.), oltre all'accezione concreta riferita a tessuti leggeri<sup>644</sup> o a oggetti e manufatti sottili e dagli angoli acuti, è applicato anche alla percezione dei sensi e alla raffinatezza di gusto (*subtilis Graecia*); in senso lato definisce l'abilità dell'*ingenium* di operare distinzioni rigorose e di formulare accurate definizioni: da qui l'utilizzo specifico nell'ambito giudiziario (*OLD* 6: «of a law, in respect of its interpretation») e in quello stilistico-retorico (*OLD* 5: «of a style, based on argument alone, without appeal to the emotions») dove, oltre ad essere riferito al *genus elocutionis summissum, tenue*, uno dei generi della *persuasio*<sup>645</sup>, il sostantivo *subtilitas* e gli aggettivi e avverbi derivati sono adoperati in relazione sia alla raffinatezza stilistica in generale<sup>646</sup>

---

<sup>642</sup> Cic. *fin.* 3, 1, 3; *SVF* II 122-287; in generale Moretti 1995, 112 e n. 8 ss; Pohlenz 1967 I, 88-92. Il maggiore rappresentante della logica stoica è Crisippo: Cic. *de orat.* 1, 50; Sen. *ben.* 1, 3, 8; per la cui *subtilitas* Frontone (p. 140, 10-16 Van den Hout = *SVF* II 27): *exaggerat, premunit, iterat, recurrit, interrogat, describit, dividit, personas fingit, orationem suam alii accomodat*; cf. Moretti 1995, 151 ss., n. 39-41.

<sup>643</sup> Wildberger 2020, 97 e n. 41; cf. ep. 82, 24.

<sup>644</sup> Cf. *DELL* s.v., 662: «sans doute terme de tisserand, de \*sub tēla, 'qui passe sous la chaîne'».

<sup>645</sup> Lausberg 1983, §§ 66, 2 a; 67; 166, 3a.

sia all'abilità espositiva, propria di antichi oratori come Pericle, Alcibiade, Tucidide, Lisia, e di Catone, fra i latini<sup>647</sup>; più specificamente, il termine appartiene al vocabolario tecnico della retorica, e delle *declamationes* in particolare, e viene applicato alla *divisio* delle *controversiae*, relativamente alla «sottigliezza e precisione nell'individuazione e trattamento delle *quaestiones*»<sup>648</sup>: secondo Seneca padre<sup>649</sup>, la *subtilitas* nella *divisio*, – una caratteristica dell'amico Latrone e di altri declamatori come Gallione, Pompeo Silone e Arellio Fusco –, è una dote quando viene *dissimulata*, cioè è semplice, chiara e, «celata al di sotto della *moles* dell'elaborazione retorica», appare «perfettamente integrata nel complesso del discorso»<sup>650</sup>; è un grave difetto quando risulta eccessiva e rende l'*argumentatio* più *molesta* che *subtilis*, come avviene spesso nella *recens divisio* dei *novi declamatores*<sup>651</sup>.

L'aggettivo, applicato in ambito filosofico, è utilizzato da Cicerone anche per stigmatizzare i gravi difetti della dottrina e del *sermo philosophicus* degli Stoici<sup>652</sup>: in effetti l'aggettivo *subtilis*, -e viene inizialmente applicato alla scarna semplicità del linguaggio stoico, caratterizzato dalla predilezione per la συντομία, la βραχυλογία e il Λακονισμός, propri della tradizione espositiva della scuola già a partire da Zenone di

<sup>646</sup> Cic. *fam.* 4, 4: *nec facile cedo tuorum scriptorum subtilitati et elegantiae*; a sua volta Quint. *inst.* 10, 12, 27-39 parlerà di *subtilitas* come pregio dello stile greco, soprattutto di Lisia (10, 1, 78: *subtilis atque elegans*), ritenendolo arduo per i Romani (10, 5, 2: *difficillima Romanis subtilitate*).

<sup>647</sup> Cf. *de orat.* 2, 93: *Pericles atque Alcibiades et eadem aetatis Thucydides, subtiles, acuti, breves, sententiisque magis quam verbis abundantes*. In riferimento allo stile, e. g.: *de orat.* 1, 68: *in disserendi subtilitate*; *resp.* 1,16: *leporem Socraticum subtilitatemque sermonis*; *div.* 1,10: *disputandi subtilitas*; *nat. deor.* 2, 1: *neque conturbor inani subtilitate verborum nec sententiarum*; per Leeman 1974, 54 «la *subtilitas* e la grazia sono le più intime qualità del greco» e rileva (57) come Lelio sia lodato da Cicerone (*Brut.* 89) per la sua *subtilitas disputandi ad docendum*.

<sup>648</sup> Berti 2007, 82-84.

<sup>649</sup> Sen. *contr.* 1, *praef.* 20 s.: *Putant enim fortiter quidem, sed parum subtiliter eum (sc. Latronem) dixisse, cum in illo, si qua alia virtus fuit, et subtilitas fuerit*.

<sup>650</sup> Sen. *contr.* 1, *praef.* 21: *et in illo cum omnes oratoriae virtutes essent, hoc fundamentum superstructis tot et tantis molis obruebatur nec deerat in illo, sed non eminebat*.

<sup>651</sup> Sen. *contr.* 1, *praef.* 21: *et nescio an maximum vitium subtilitatis sit nimis se ostendere. Magis nocent insidiae, quae latent: utilissima est dissimulata subtilitas, quae effectum apparet, habitu later*; 1, 1, 13: *divisio controversiarum antiqua simplex fuit; recens utrum subtilior an tantum operosior sit, ipsi aestimabitis*; l'utilizzo delle due accezioni, positiva e negativa, di *subtilitas* sarà una caratteristica anche di Seneca il filosofo.

<sup>652</sup> *Tusc.* 4, 14, 33: *Habes ea quae de perturbationibus enucleatae disputant Stoici, quae λογικά appellant, quia disseruntur subtilius*; *fin.* 3, 3: *Stoicorum autem non ignoras quam sit subtile vel spinosum potius disserendi genus*; *de orat.* 3, 66: *accedit quod orationis etiam genus habent fortasse subtile et certe acutum*; *ac.* 1, 35: *Sed Zeno cum Arcesilan anteiret aetate valdeque subtiliter dissereret*. Cf. Moretti 1995, 110.

Cizio<sup>653</sup>. Poco per volta «l'immagine di una pratica espressiva stoica, appiattita nella sola ed unica direzione dell'austerità e della nudità espressiva» si rivelerà insufficiente a connotare lo stile stoico e il termine *subtilitas*<sup>654</sup> assumerà quei caratteri di 'sentenziosità', 'sofismo', 'paradosso' – derivati anche dal *ductus subtilis*<sup>655</sup> – che, con gli aggettivi *ieiunus*, *brevis*, *obscurus*, *acutus*, ne diverranno veri e propri «attributi formulari» (Moretti). In seguito, la polemica antidialettica contro le acutezze, sottilità e oscurità stilistiche dello Stoicismo diventerà topica in tutta la latinità<sup>656</sup>.

Nella produzione senecana si registrano 55 attestazioni dell'aggettivo *subtilis*, del sostantivo *subtilitas* e dell'avverbio *subtiliter*: 1 volta nel *De ira*, 2 volte nel *De brevitate vitae*, 35 volte nelle *Epistulae*, 14 nelle *Naturales Quaestiones*, 1 nel *De otio* e 2 nel *De beneficiis*, con maggiore incidenza dunque nei testi comunemente collocati dopo il *secessus*<sup>657</sup>. Questi termini sono usati in senso stretto con una vasta gamma di sfumature che vanno dall'applicazione ai fenomeni naturali, quali la sottigliezza dei fulmini e dei corpi<sup>658</sup>, l'impalpabilità dell'aria<sup>659</sup>, i sottili passaggi cromatici dell'arcobaleno<sup>660</sup> alla 'finezza' dell'anima e all'incorporeità della componente divina presente nel cosmo<sup>661</sup>; quando vengono utilizzati in senso lato, invece, essi presentano una duplicità di significato in Seneca: assumono un'accezione positiva in riferimento alla precisione nell'utilizzo delle proprie facoltà<sup>662</sup>, all'acutezza di ingegno e alla perspicacia

---

<sup>653</sup> Moretti 1995, 110 e n. 2; 52 ss. per la *brevitas* e l'aderenza alle *res* degli stoici e di Zenone in particolare.

<sup>654</sup> Per il concetto di *subtilitas* e per l'utilizzo del termine e derivati nelle sue accezioni: cf. Scarpata 1970, 171-191; Bellincioni 1979, 316; Berno 2003, 82-89; Del Giovane 2015, 181 ss. e n. 589.

<sup>655</sup> Moretti 1995, 109, per la citazione; il *ductus subtilis* è quella strategia del discorso (*tenor*) che l'oratore usa quando, simulando un'opinione (*thema*), mira ad ottenere un effetto opposto ad essa per mezzo della provocazione: cf. Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1969, 50, § 66, 2a.

<sup>656</sup> Moretti 1995, 119.

<sup>657</sup> Berno 2003, 85, n. 78 rileva come, fra altri, i termini *subtilitas* e *ineptiae* ricorrano quasi esclusivamente nelle *Epistulae morales* e nelle *Naturales Quaestiones*, opere comunemente ritenute dello stesso periodo, fatto che aumenterebbe la pregnanza dei riferimenti.

<sup>658</sup> Nell'unica attestazione del *De otio* 5, 3, in cui si osserva come la natura abbia generato *subtiliter* l'universo; *nat.* 2, 31, 1; 2, 40, 1; 2, 53, 2: per la sottigliezza dei fulmini; 1, 2, 4 per l'aria.

<sup>659</sup> *Nat.* 6, 20, 4.

<sup>660</sup> *Nat.* 1, 3, 4.

<sup>661</sup> *Nat.* 7, 30, 4, per la divinità; *ep.* 57, 8: per la sottigliezza dell'anima.

intellettuale<sup>663</sup> che serve a comprendere anche i concetti filosofici più complessi (talvolta *involuta e obscura*<sup>664</sup>). Lucilio stesso è dotato di *subtilitas in dispiciendis rebus* (*ep.* 107,1) e nella formulazione di acute argomentazioni (*ep.* 82, 24): in questo medesimo ambito semantico la *subtilitas* può essere anche riferita all'indagine dei segreti della natura, come quella che contraddistingue Democrito nello studio dei pianeti, o quella del maestro Attalo, che si concentra sulle caratteristiche dei fulmini<sup>665</sup>; *subtilis* è anche l'acutezza psicologica di Passieno Crispo nell'individuare e curare i vizi umani<sup>666</sup>.

Più spesso, invece, i termini acquistano una sfumatura negativa, come nella nostra lettera, soprattutto in riferimento alla dialettica cavillosa degli stoici<sup>667</sup>. Significativa a tal proposito è la ricorrenza simultanea delle due accezioni, positiva e negativa, nella medesima epistola 65, come nota F. R. Berno<sup>668</sup>, in relazione alla *subtilitas* filosofica di Platone e Aristotele (§14) e in riferimento polemico alla *subtilitas inutilis* di sterili discussioni dialettiche (§16). È esile dunque il confine che separa l'accezione positiva del termine e quella *subtilitas* che, soprattutto quando è *nimia*, è *infesta veritati* (*ep.* 88, 43),

---

<sup>662</sup> Essa può consistere nell'acutezza della vista (*ep.* 124, 5), nella capacità di calcolare con esattezza l'estensione di terreni (*ep.* 88, 11) o di lavorare con precisione (*ep.* 65, 17), capacità quest'ultima propria anche delle api nella costruzione dell'alveare (*ep.* 121, 22: *quanta sit subtilitas apibus ad fingenda domicilia?*)

<sup>663</sup> Tale facoltà è impedita dalla *copia ciborum* (*ep.* 15, 3) o da altri fattori: *ep.* 17, 2: *et summam quidem rei pervides, quantum philosophia prosit, partes autem nondum satis subtiliter dispicis.*

<sup>664</sup> *Subtiles* possono anche essere l'*institutio* in generale (*ep.* 95, 36) e gli insegnamenti dati ad Alessandro Magno in particolare (*ep.* 91, 17), i concetti filosofici (*ep.* 58, 20: *nulla est autem sine difficultas subtilitas*) e le riflessioni di Platone e Aristotele (*ep.* 65, 14). Per la complessità di alcuni di questi concetti: *ep.* 95, 14: *Fuit sine dubio, ut dicitis, vetus illa sapientia cum maxime nascens rudis non minus quam ceterae artes quarum in processu subtilitas crevit*; *ep.* 95, 61: *Quaedam admonitionem in philosophia desiderant, quaedam probationem et quidem multam, qui involuta sunt vixque summa diligentia ac summa subtilitate aperiuntur* (certi casi in filosofia esigono un semplice ammonimento, altri invece una dimostrazione, e per di più ampia, perché sono oscuri, e su di essi si riesce a far luce solo con molta attenzione ed acutezza, tr. Bellincioni): l'oscurità e la difficoltà di certi concetti filosofici richiede probatio, cioè «dimostrazione che mira a rendere accessibile ciò che è oscuro» e, più esattamente, per via deduttiva (Bellincioni 1979, 142 s.; 316 s.). Positiva è anche la *summa subtilitas* di *ep.* 95, 61, come rileva Allegri 2004, 76, n. 190.

<sup>665</sup> *Nat.* 7, 3, 2: *Democritus quoque subtilissimus antiquorum omnium, suspicari se ait plures stellas esse quae currant*; 2, 50, 1: *Attalus noster, vir egregius, qui Etruscorum disciplina Graeca subtilitate miscuerat, la subtilitas dello stoico (noster) Attalo consisteva nell'utilizzare disciplina etrusca e greca per indagare la natura dei fulmini. Normalmente Seneca disprezza gli scrittori greci per le inutili sottigliezze e la dialettica sillogistica, positivo è invece il giudizio sulle qualità di Attalo (Vottero 1990, 359, 50, 1, 1-2). Per l'indagine sulla natura, cf. *nat.* 3, *praef.* 18.*

<sup>666</sup> *Nat.* 4a, *praef.* 6: *Crispus Passienus, quo ego nil cognovi subtilius in omnibus quidem rebus, maxime in distinguendis et curandis vitiis*; cf. Del Giovane 2015, 181, n. 589; cf. *ben.* 1, 15, 5; *Tac. ann.* 6, 1.

<sup>667</sup> Cf. per Crisippo, *ben.* 1, 3, 8; IV 1; Diog. Laert. 7, 179-202.

<sup>668</sup> Berno 2003, 82, n. 64; cf. *ep.* 65, 14; 16; cf. anche Scarpat 1970, *ad loc.*

rende inutili e inefficaci le argomentazioni (*quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit*, ep. 82, 24) e non serve a nulla (*quid ista, inquis, mihi subtilitas proderit? Si me interrogas, nihil*, ep. 58, 25; *summa subtilitate nihil agitur*, ep. 124, 1)<sup>669</sup>. È virtù dei veri filosofi, come Papirio Fabiano (*brev. 10, 1: non ex his cathedrariis philosophis sed ex veris et antiquis*), rifiutare le sottigliezze dialettiche e adoperarsi praticamente ad eradicare le passioni, in linea con una tendenza, propria della scuola dei Sestii e tipicamente romana, che predilige la prassi alla teoresi, *res a verba*<sup>670</sup>; altrettanto apprezzabile è l'utilizzo mirato della *subtilitas*, modulata a seconda della necessità, se anche Seneca padre, da un lato, ricorda come Passieno Crispo – di cui abbiamo accennato sopra –, *declamator subtilis* (*contr. 10, praef. 11*) e *vir eloquentissimus et temporis sui primus orator* (*contr. 2, 5, 17*), *subtilitatem Buteonis non probabat*, dall'altro, apprezza Attalo, lo stoico maestro di Seneca, che era *ex his philosophis, quos vestra aetas vidit, longe subtilissimus et facundissimus* (*suas. 2, 12*)<sup>671</sup>.

L'aspetto più preoccupante per Seneca, però, è costituito dal fatto che la *subtilitas*, praticata dai filosofi stoici, quando è slegata dal profitto morale di chi la esercita impedisce di distinguere *supervacua* e *necessaria*, generando confusione e inutile perdita di tempo nel limitato spazio della vita umana<sup>672</sup>: Seneca, che nel corso del carteggio

---

<sup>669</sup> La *subtilitas* rappresenta un'inutile perdita di tempo in *ineptiae* ed è avversata con veemenza da Seneca, cf. anche Vottero 1990, 523, n. 13, 1, 1e 2.

<sup>670</sup> Cf. *brev. 10, 1: solebat dicere Fabianus, non ex his cathedrariis philosophis sed ex veris et antiquis, contra adfectus impetu, non subtilitate pugnandum, nec minutis vulneribus sed incursu avertendam aciem; vitia enim contundi debere, non vellicari*, per cui cf. Del Giovane 2015, 177, n. 567. Fabiano, prima oratore, allievo di Arellio Fusco e di Rubellio Blando, e poi anche 'transfuga' nella scuola dei Sestii, è proposto come modello di filosofo combattente e pratico che come un soldato si scaglia contro le passioni: cf. le antitesi *impetu/subtilitate*, *incursu/minutis vulneribus*, *contundi/vellicari*, che mettono in opposizione le due strategie; cf. ep. 40, 12; 100, 1; Sen. *contr. 2, praef. 1, 5*. Per la scuola dei Sestii, cf. Lana 1992; Traina 1987, 51.

<sup>671</sup> Nella retorica e nelle *declamationes* la *subtilitas* è richiesta nella *divisio* del *sermo* nelle *controversiae*, «la sottigliezza e precisione nell'individuazione e trattamento delle *quaestiones* poste dal caso in esame», in cui Latrone brilla per capacità di celarla al di sotto della «*moles* dell'elaborazione retorica» (*dissimulata subtilitas*): cf. Berti 2007, 82-84.

<sup>672</sup> Scarpat 1970, 157 ss.: sottolinea come l'attenzione di Seneca nei confronti del problema morale non sia connessa con la scarsa attitudine del filosofo per la speculazione metafisica, ma legata alla consapevolezza che «per il progresso morale è necessario del tempo e l'eccessiva sottigliezza produce inutile spreco di tempo prezioso». Seneca è contrario ad un'indagine filosofica che miri esclusivamente a soddisfare la *curiositas* e condanna dunque tutta quella filosofia, soprattutto greca, che si è compiaciuta di astruserie, di tecnicismi, di abilità dialettiche, caratteristiche negative, proprie di un certo Stoicismo. Cf. anche G. Chiesi, *Cultura e progresso tecnico in Seneca*, «SRIL» 1 (1977) 57-59.

manifesta più volte preoccupazione per l'interesse di Lucilio nei confronti dei cavilli dialettici, sembra compiacersi con l'allievo per la capacità da quello acquisita, alla fine del *profectus* educativo, nel distinguere una *subtilitas* positiva da quella *nimia, inutilis, summa*, da cui rifuggire<sup>673</sup>. Secondo F. R. Berno, la *subtilitas*, quando è *nimia*, oltre che connotare l'eccessiva deprecabile acutezza con cui alcuni filosofi «si perdono in *sollertissimae nugae*» (*ep.* 117, 30), diventa anche una forma di *luxuria*, che «si manifesta come un uso distorto della ragione e più precisamente della conoscenza». Questa forma di *subtilitas* può palesarsi in più modi: nel *De brevitae vitae*, per esempio, Seneca sottolinea l'*anxia subtilitas* con cui i collezionisti di bronzi antichi, *occupati* colpiti da *furor* (una maniacale fissazione per inutili passioni), impiegano il proprio *otium* nell'ordinare ossessivamente preziosi vasi corinzi (12, 2: *Illum tu otiosum vocas qui Corinthia, paucorum furore pretiosa, anxia subtilitate concinnat et maiore dierum partem in aeruginosis lamellis consumit?*); nelle *Naturales Quaestiones* il filosofo osserva come essa si manifesti anche nella pratica del vizio, per cui il *furor* dei *luxuriosi* agisce *subtilitate* nella ricerca dei piaceri più raffinati<sup>674</sup>: qui è evidente la connessione del concetto con una forma patologica e incontrollata di irrazionalità, che deborda fino a diventare follia. Ma la *vis* polemica di Seneca si manifesta soprattutto nei confronti della *subtilitas dialectica*, affrontata nel contesto delle cosiddette 'lettere dialettiche' (Cancik 1967, 35 ss.) dell'Epistolario, quando il termine perde genericità e acquista pregnanza in connessione o in *iunctura* con aggettivi e sostantivi che connotano lo stile degli stoici: sia nelle lettere dialettiche della prima serie (45, 48, 49), che in quelle della cd. seconda (82, 83, 85, 87) e nei riferimenti presenti in un terzo gruppo di lettere (102, 106, 111, 113,

---

<sup>673</sup> *Epp.* 49, 6: *nec ego nego prospicienda ista sunt, sed prospicienda tantum et a limine salutanda (...). Quid te torques et maceras in ea quaestione quam subtilius est contempsisse quam solve?*; 124, 1: *non refugis autem nec ulla te subtilitas abigit: non est elegantiae tuae tantum magna sectari, sicut illud probo, quod omnia ad aliquem profectum redigis et tunc tantum offenderis ubi summa subtilitate nihil agitur.*

<sup>674</sup> *Nat.* 3, 18, 3; 95, 13; cf. Berno 2003, 85; la *subtilitas*, come l'*ingenium* e la *sollertia* (*ibid.*, 95), dunque, «è una facoltà di per sé positiva, che può tuttavia indirizzarsi a fini inutili o turpi, soprattutto se si volge alle *ineptiae* in un momento drammatico come l'approssimarsi della morte». La *subtilitas* non è rinnegata da Seneca in quanto è «una facoltà necessaria per discernere i problemi morali e teoretici, ma è rifiutata quando diventa un'attività capziosa e pedante, un' inutile – anzi pernicioso – perdita di tempo, praticata purtroppo anche da alcuni Stoici». La *luxuria* conduce alcuni uomini ad una sorta di *sollertia* nella pratica del vizio (*nat.* 3, 18, 3), *sollertia* che «denota l'ingegnosità, l'acutezza con cui gli uomini ... indagano il vero» (Bellincioni 1979, 243); Edipo nelle *Phoenissae*, vv. 237 ss., si lamenta di aver perso, a causa del destino, *et ingenii sollertis eximium decus*. Esiste anche una *subtilitas* culinaria nonostante *subtilitas copia ciborum impeditur* (*ep.* 15, 3): Berno 2003, 83 e n. 67.

117, 121), la *subtilitas* si trova collegata con sostantivi (e derivati) afferenti al campo semantico dei sofismi, come *cavillatio* (45, 82, 102, 111, 117)<sup>675</sup> *interrogatio/interrogatiuncula* (48, 43, 82, 83, 87), *collectio* (48, 82), *sylogismus* (113), *sophisma* (45, 111)<sup>676</sup>, *praescriptio* (48), *exceptio* (48), *circumscriptio* (82), *captiones/captiosae disputationes* (45) e quello più generale della dialettica, come *quaestio* (48, 49, 102, 106, 117), *quaestiuncula* (49, 111, 117, 121) e *disputatiuncula* (117); a quello dei nodi dialettici da legare o sciogliere, come *nodus* (45, 82, 87, 117), *solvere/dissolvere* (48, 82, 102, 109, 117) *nectere* (45, 117), *inligare* (48), *explicare* (102), *implicare* (109) *dissolvere*. Tutte le similitudini e metafore utilizzate sono funzionali a colpire a fondo un modo capzioso e diffuso di fare filosofia tramite virtuosismi privi di finalità morale (*hoc quid ad mores?: ep. 121, 1*), paragonabili ad *ineptiae* (48, 49, 113), *nugae* (117), *inutilia* (82, 109), *inefficacia* (82), *supervacua* (87, 106), *inanes disputatiunculae* (117), affini ad un gioco per bambini, *lusus/ludus/lusoria* (45, 48, 102, 113, 117), a bussolotti per prestigiatori (*praestigatorum acetabula et calculi: 45*), al gioco degli scacchi (*latrunculis ludere: 106*), tutte attività che producono soltanto riso (82) e non servono a raggiungere il *summum bonum*. La filosofia perciò si riduce ad un ‘gioco di *syllabae*’, adatto ai grammatici che si dilettono a *verba torquere*<sup>677</sup> e a giocare sui significati ambigui delle parole (45, 5: *ambiguam significationem verbis inligamus et dissolvimus*). L’invito di Seneca a Lucilio è perentorio: *Erige te, Lucili virorum optime, et relinque istum ludum litterarium philosophorum qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum minuta docendo demittunt et*

---

<sup>675</sup> Per il termine cf. Armisen-Marchetti 2009, 169; Del Giovane 2015, 177, n. 567.

<sup>676</sup> Cf. Moretti 1995, 143, 145: i *sophismata*, un tempo il «banco di prova del metodo logico», sono diventati una *curiositas* e un brillante gioco intellettuale: si passa dal severo rigore dell’esercizio logico all’esercizio dialettico-retorico da “salotto” o meglio da “sala di *declamationes*”. Cf. Gellio 1, 2, 4-6, per il tempo di Erode Attico.

<sup>677</sup> *Epp. 117, 5: coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit; 121, 4: doce leve esse vanumque hoc quod felicitas dicitur, unam syllabam facillime accedere*. Ancora più eloquente è la perorazione dell’*ep. 88, 3: Quid horum (sc. artium liberalium) ad virtutem viam sternit? Syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio, quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?*; 88, 39: *et Aristarchi notas quibus aliena carmina compunxit recognoscant et aetatem in syllabis conterant?*; 88, 42-43: *philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum ad praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris; quidquid in illorum artibus supervacuum erat transtulere in suam. Sic effectum est ut diligentius loqui scirent quam vivere. Audi quantum mali faciat nimia subtilitas et quantum infesta veritati sit.*

*conterunt: fies similis illis qui invenerunt ista, non qui docent et id agunt ut philosophia potius difficilis quam magna videatur (ep. 71, 6)<sup>678</sup>.*

## 6.2 Sofismi, sillogismi e sinonimi.

Numerosi termini –, la cui presenza costituisce una sorta di filo rosso nelle epistole dialettiche della cd. I, II e III serie – sono impiegati da Seneca nelle epistole 48 e 111, oggetto del nostro studio, e nelle altre lettere del *corpus* per definire i sillogismi.

Al paragrafo 5 dell'epistola 48 troviamo per la prima volta uno di questi termini, *interrogatio*<sup>679</sup> (usato da Cicerone e Seneca anche nel diminutivo *interrogatiuncula*<sup>680</sup>) che traduce il greco ἐρώτημα e indica genericamente l'*actus interrogandi* (definito anche *quaestio* o *inquisitio*); nel vocabolario retorico e, più specificamente, nell'ambito dialettico, *interrogatio* diventa sinonimo di *sylogismus*<sup>681</sup>, significato che appare già in Cicerone, come osserva Scarpat<sup>682</sup>. In Seneca il sostantivo *interrogatio* presenta 17

---

<sup>678</sup> Plin. *praef.* 14, nota come la *subtilitas* possa sfociare in oscurità: *magna pars studiorum amoenitates quaerimus quae vero tractata ab aliis dicuntur immensae subtilitatis obscuris rerum tenebris premuntur*; anche Quintiliano, *inst.* 10, 11, 12 parla di *nimia subtilitas*.

<sup>679</sup> *ThLl* s.v. 2266 s.

<sup>680</sup> Forcellini s.v. 907, «*brevis interrogatio*» (cf. *ep.* 82, 23 e anche *Cic. fin.* 4,7); *ThLl* s.v. 2267, 60 ss.

<sup>681</sup> *ThLl* s.v. 2266, II *i.q.* *sylogismus*; Forcellini s.v. 907, per l'ambito retorico 3: «item speciatim apud rhetoras est figura sententiarum, quum non simpliciter sciscitandi gratia quidpiam interrogamus, sed instandi et urgendi», e dialettico 4: «veteres Dialectici saepe per interrogationem et responsionem argumenta disponebant: rogabant enim aliquid; quo admissio conficeretur id, quod argumentatione probare conabantur, qua de re Gell. 16, 2», nel significato di 'argomento', 'sillogismo'.

<sup>682</sup> Scarpat 1970, 164, n. 16 e Allegri 2004, 81, n. 213 rilevano che in Cicerone assume il valore di argomentazione: *ac.* 2,

46: *alterum est quod fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti quidam cum ea dissolvere non possunt desciscunt a veritate. (...) ut occurrere possimus interrogationibus eorum captionesque discutere*; *ac.* 2, 49: *Et primum quidem hoc reprehendendum captiosissimo genere interrogationis utuntur, quod genus minime in philosophia probari solet*; *har. resp.* 1, 1: *cum is publicanorum causam stultissimis interrogationibus impediret*; *acad.* 1, 5: *qui... nihil apta interrogatione concludunt*; *fin.* 4, 9: *quanta autem ab illis varietas argumentorum ratione concludentium eorumque cum captiosis interrogationibus dissimilitudo!*; *fat.* 29: *Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur ratio* (con riferimento alle *captiosae interrogationes* degli Stoici). Secondo Scarpat 1975, 165 e n. 18, *qui interrogatur* (*ep.* 82, 19 e 87, 31) è «colui che risponde al sillogismo»; cf. anche *Cic. ac.* 2, 75; *fin.* 4, 9; *fat.* 29; Seneca riporta il termine nelle

attestazioni a cui si aggiungono le perifrasi con il verbo *interrogare*: alcune sono usate in senso generico in relazione alla formulazione di una domanda più o meno insidiosa<sup>683</sup>; altre sono riferite specificamente al gergo tecnico del diritto<sup>684</sup>, come, per esempio, nel paragrafo 10 della nostra lettera (dove *eum quem interrogatis* è il soggetto ‘sottoposto a interrogatorio’ e ingannato), secondo una metafora giuridica che è sottesa a tutta l’epistola<sup>685</sup>. A parte un’occorrenza nelle *Naturales quaestiones*<sup>686</sup>, il termine *interrogatio* è costantemente attestato nelle cd. epistole dialettiche della prima e della seconda serie (Cancik 1967) con significato tecnico, sinonimico o affine a sillogismo: più esattamente, oltre che nell’epistola 48, al paragrafo 5 e 10, la *vox interrogatio* è presente 4 volte nell’epistola 82, in relazione al sillogismo zenoniano sulla morte gloriosa, ed è alternata ai sinonimi *cavillatio* (§8), *ineptia Graeca* (§8), *conlectio* (§9), *nodus* (§19), *circumscriptio* (§22) e *interrogatiuncula* (§23)<sup>687</sup>, o alla perifrasi *qui interrogatur* (§19); anche nella lettera 83 il termine è usato in riferimento al sillogismo zenoniano dell’*ebrius* (83, 9 e 11), mentre nella lettera 85 viene adoperato sia in senso più generico, in relazione alle dottrine degli stoici in generale (85, 1: *quidquid est interrogationum aut nostrarum aut ad traductionem nostram excogitatarum comprehendere*), sia in collegamento con il sillogismo stoico ‘*Qui fortis est sine timore est*’ (85, 24), in particolare; 4 attestazioni si rinvencono nella lettera 87 – lettera in cui compaiono anche i sinonimi *sophisma* (87, 38) e *nodus* e una perifrastica con il verbo *interrogo* (87, 35) – in connessione con i sillogismi

---

epistole 48, 5; 82, 9-10; 82, 19; 83, 9; 83, 11 (riferita all’*interrogatio* di Zenone sull’ubriachezza); 85, 1; 85, 24; 87, 11; 87, 35; 87, 38; 87, 41.

<sup>683</sup> *Ira* 3, 9, 5: *adeo ut quosdam salutatio et epistula et oratio et interrogatio in litem evocent*, riferito alla suscettibilità di alcuni che sono pronti alla lite per un saluto, una lettera, un discorso o una domanda; *ben.* 4, 26, 1: *hoc loco interrogant an vir bonus daturus sit beneficium ingrato sciens ingratum esse: permitte mihi aliquid interloqui, ne interrogatione insidiosa capiamur*, dove si discute se beneficiare un ingrato.

<sup>684</sup> *Ben.* 3, 15, 2: *ille per tabulas plurium nomina interpositis parariis facit; ille non est interrogatione contentus, nisi reum manu sua tenuit*, in relazione alla solenne domanda fatta dal giudice in un processo; per l’uso del termine in ambito politico cf. Hamacher 198, ‘Senatsordnung’; cf. anche *ThLl* s.v. 2267, 37 ss. e *RE* s.v. 1720-1729.

<sup>685</sup> *Ep.* 48, 10: *Quid enim aliud agitis, cum eum quem interrogatis scientes in fraudem inducitis, quam ut formula cecidisse videatur?* Cf. Wray 2009, 247 ss.

<sup>686</sup> *Nat.* 2, 37, 3: *falsa est ista interrogatio quia illam mediam inter ista exceptionem praeteris.*

<sup>687</sup> *Ep.* 82, 9-10: *Non mehercules facile tibi dixerim utrum ineptior fuerit qui se hac interrogatione iudicavit mortis metum extinguere, an qui hoc, tamquam ad rem pertineret, conatus solvere. Nam et ipse interrogationem contrariam opposuit.*

sul vero e falso bene e quindi sulla ricchezza e sulla povertà (85, §§ 11, 35, 38, 41), sempre di matrice stoica.

Secondo M. Armisen Marchetti l'uso del sostantivo *interrogatio* o del verbo *interrogare* sarebbe spia di un passaggio dialettico e alluderebbe alla risoluzione di ambiguità attraverso il metodo domanda/risposta cioè tramite un'*oratio inter respondentem et interrogantem discissa* che procede per *interrogationes* o per *quaestiones*: il metodo, proprio delle *dialecticorum scholae* (Armisen Marchetti 2009, 167 s., n. 13), sarebbe utilizzato anche per la polemica e la disputa con filosofi di scuole avverse (*epp.* 48, 5 e 10; 82, 10; 85, 1 *nodosi... interrogationum*, 87, 11).

Per quanto riguarda il verbo *interrogare* – che compare nel senso generico di ‘porre una domanda’, a volte con sottile oscillazione semantica (e. g. *ep.* 58, 25, pur connesso con la *subtilitas*; cf. anche *epp.* 1, 4; 8, 8; 9, 18; 10, 1; 13, 6) –, quando viene utilizzato in contesto filosofico e più specificamente dialettico (*ep.* 89, 17; 106, 3; 113, 22; 117, 17) acquista, come il corrispondente sostantivo *interrogatio*, la specifica accezione tecnica di “fare un sillogismo”<sup>688</sup>.

Ritornando all'uso del termine *interrogatio*, è da rilevare il fatto che Seneca lo preferisca al grecismo *sylogismus*, appartenente al vocabolario tecnico della logica, che viene impiegato dal filosofo soltanto due volte<sup>689</sup>: in *ep.* 83, 18, per una *variatio* sinonimica con il verbo *colligere* nell'espressione *sylogismis agere*, in relazione al sillogismo dell'*ebrius* (*si hoc colligere vis, virum bonum non debere ebrium fieri, cur sylogismis agis?*) e in *ep.* 108, 12, parlando dell'eloquenza filosofica, in concomitanza con l'utilizzo dei vocaboli tecnici *ambiguitas, cavillatio* (*Hunc illorum adfectum cum videris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et sylogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris*).

Più specificamente, nella lettera 48, di cui ci occupiamo, all'utilizzo di *interrogationes* per indicare i sofismi dialettici si accosta l'uso dei termini *collectio* (§6), *exceptiones* (§§ 10, 12), *praescriptiones* (§12), che sono da considerare sinonimi del sostantivo.

---

<sup>688</sup> Cic. *fat.* 12, 28; Sen. *epp.* 45, 8, in riferimento al sillogismo del cornuto; 48, 5, 10; 82, 19, per l'interlocuzione dialettica; 87, 35, in relazione ai sillogismi di Posidonio.

<sup>689</sup> Per *interrogatio* con valore di *sylogismus* cf. *ThLl* s.v. 2267, 49 e 52.

Esaminando tali sinonimi, è possibile rilevare come il calco greco *collectio*<sup>690</sup>, riferito al parasillogismo del *mus* nel paragrafo 6 della nostra epistola, sia applicato al sillogismo del cornuto in *ep.* 45, 8, a quello zenoniano della *mors gloriosa* in *ep.* 82, 9 (*Zenon noster hac conlectione utitur*, in alternanza con *interrogatio*) e a quello che contrappone la dottrina stoica sulle passioni a quella peripatetica, in *ep.* 85, 3 (*huic collectioni Peripatetici quidam respondent...*)<sup>691</sup>.

Per quanto riguarda la *vox exceptio* (cf. anche il diminutivo *exceptiuncula* di *ep.* 20, 5, una piccola precisazione relativa alla definizione di *sapientia*), che nel suo significato tecnico<sup>692</sup> si ritrova anche in *ep.* 48, 10, essa costituisce un prestito tratto dalla sfera legale, uno slittamento terminologico dal lessico giuridico al campo filosofico, coerente con la metafora giudiziaria a cui il testo di *ep.* 48 fa spesso ricorso (*OLD* s.v. 3, «a counterplea or objection inserted by the praetor in the formula when he grants or refuses an actio»)<sup>693</sup>. Connesso con *exceptio* è l'altro vocabolo tecnico-giuridico *praescriptio*, presente al par. 12 della lettera 48, che nella *iunctura praescriptio philosophorum* costituisce un *hapax* in Seneca: *exceptio* e *praescriptio* sono usati spesso nei testi giuridici (coppia formulare con abbinamento dei termini *exceptiones et praescriptiones*)<sup>694</sup>; provengono dalla

---

<sup>690</sup> Allegri 2004, 81, 213: *conlectio* (da συλλογισμός: cf. *OLD* s.v., 4, «‘inference’, ‘argument’, ‘syllogism’»; Quint. *inst.* 9, 2, 103, *collectionem, qui apud illum est συλλογισμός*); Scarpat 1975, 178. Viene anche usato in riferimento alle esalazioni delle paludi e dei fiumi che si formano durante la notte, *nat.* 5, 8, 2: *huius rei argumentum est quod prima noctis parte non spirat: incipit enim fieri illa collectio*, o ad ascessi (*ep.* 68, 8 *in pecto ipso collectio et vomica est*), con un utilizzo medico-scientifico del termine attestato più volte nella *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio. Il termine fa parte anche del vocabolario della retorica – indica ‘enumeration’, ‘recapitulation’ (cf. *OLD* s.v. 3; Cic. *Brut.* 302; Quint. *inst.* 4, 4, 2) – e della dialettica (vd. *supra*).

<sup>691</sup> Come nota Bellincioni 1979, 317, il verbo *colligere*, da cui *collectio*, viene utilizzato come termine tecnico proprio dei sillogismi, affine a *probare* (*ep.* 94, 10) ed *argumentari* (*ep.* 83, 27), per designare il procedimento dimostrativo proprio dei *decreta* in *ep.* 95,61 *decreta quae veritatem argumentis colligunt*: in *ep.* 94, 61 il «procedimento sillogistico (...) appare nel suo aspetto migliore, sebbene altrove Seneca non manchi di rilevarne quelli deteriori – e certo tradizionali – della capziosità e della vanità»; cf. anche Allegri 2004, 81, n. 213.

<sup>692</sup> Per il senso generico di ‘eccezione’ cf. *OLD* s.v. 1 e *ThLL* s.v. 1223, 45; in Seneca cf. *ep.* 30, 10.

<sup>693</sup> *ThLL* s.v. 1223, 54, A «in usu forensi»; 1224, 25, 2: «laxius et quasi transl. ad res non forenses (per iocum vel irrisionem)».

<sup>694</sup> Griffin 2014, 255, spiega che *exceptio*, traduzione del greco ὑπεξαίρησις di *SVF* III, 564, per cui cf. Inwood 1985, 119-124, è un termine appartenente al campo semantico della legalità da cui sono tratti molti riferimenti senecani per esempio in *ben.* 4 34, 4: *ceterum ad omnia cum exceptione venit: si nihil incidit, quod impediatur*; 35, 1, 2; 39, 4; Griffin specifica che «in law *exceptio* was a conditional clause with a negative beginning ‘if not’ or ‘unless’, added to the praetor’s formula in order to protect the defendant against condemnation, alluded to by Seneca in *ep.* 48, 10».

formazione retorica giovanile senecana e ribadiscono una metafora, rimarcando la *contaminatio* lessicale (spia di una *contaminatio* tematica) fra ambito giuridico e filosofico sviluppata nei paragrafi successivi, in cui si allude criticamente al filosofo che si comporta come l'avvocato del 'sive nive', arido, calcolatore, cavillatore e privo di intenti etici<sup>695</sup>. Diverso è il ruolo del pretore che, invece, 'rimette le cose a posto'<sup>696</sup>.

Va rilevato che il termine *interrogatio*, connesso con il vocabolo giuridico *exceptio*, è presente anche in un contesto specificamente riferibile alla filosofia della natura, da un lato, e all'ambito giudiziario, dall'altro, come quello di *nat. 2, 37, 3*. Qui Seneca «si comporta da avvocato difensore di una causa che non condivide»<sup>697</sup> ed esponendo le diverse opinioni sulla natura dei fulmini, dopo aver affermato *agere nunc causam eorum volo*, conclude: *falsa est ista interrogatio quia illam mediam inter ista exceptionem praeteris: futurum est hoc, sed si vota suscepta fuerint* (il riferimento è ai voti che vengono fatti per scongiurare i fulmini); i termini *exceptio* ed *interrogatio*, dunque, sono qui collegati e sinonimici.

Fra i sinonimi senecani di 'sillogismo', oltre al calco greco *conlectio*, è presente, come abbiamo detto, il grecismo *sylogismus*, attestato nelle epistole 83, 18 e 108, 12: nel primo caso è rivolto alle parole dell'*adversarius fictus* in relazione al sillogismo zenoniano dell'*ebrius* ed in connessione con il verbo tecnico *colligere*<sup>698</sup>; nel secondo è riferito ai metodi di *persuasio* che devono evitare ambiguità, sillogismi, sottigliezze e giochi inutili per un insegnamento morale<sup>699</sup>.

Un altro grecismo è *sophisma*, (per cui cf. commento a *ep. 111, 1*), un termine che indica un ragionamento falso «ma così ben articolato da sembrare vero per chi non ha dimestichezza con la logica»<sup>700</sup>. È interessante sottolineare come Seneca si comporti o

---

<sup>695</sup> Per la metafora giuridica cf. Von Albrecht 2000, 234 s.; Armisen Marchetti 2009, 128; Picone 2013, 81, rileva, in riferimento a *ben. 1, 4, 6*, che «in generale il lessico tecnico riveste una duplice funzione: se intende da un lato indicare un orizzonte di riconoscibilità, dall'altro fornisce modelli analogici che possono anche venire risemantizzati», osservazione che è applicabile al nostro contesto epistolare.

<sup>696</sup> Cf. *ben. 5, 19, 8*; *6, 5 3*; *7, 16, 1*; *ep. 94, 27*, in cui le analisi morali troppo scrupolose sono ritenute inezie da giureconsulti.

<sup>697</sup> Cf. Vottero 1990, 341, n. 37, 1, 1 ss.

<sup>698</sup> *Ep. 83, 18: si hoc colligere vis, virum bonum non debere ebrium fieri, cur syllogismis agis?* Cf. Allegri 2004, 81, n. 213.

<sup>699</sup> *Ep. 108, 12: relictis ambiguitatibus et syllogismis et c avillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris.*

suggerisca modalità diverse riguardo all'utilizzo di questa *vox*, rivelando così perplessità ancora irrisolte afferenti alla sfera della terminologia filosofica: infatti, nell'epistola 45, 8, egli opta per il sinonimo *captio* (*idem de istis captionibus dico: quo enim nomine potius sophismata appellem?*)<sup>701</sup>, un termine che afferisce all'ambito venatorio e, per traslato, a quello del raggio e dell'inganno, come vedremo più sotto, ma che più che vera e propria traduzione, è una connotazione negativa attribuita alla pratica (per *captio* vd. *infra*); nell'*ep.* 87, 38<sup>702</sup>, egli usa il greco *sophisma* in relazione all'ultimo dei sillogismi stoici sulla polarità ricchezza/virtù (*ait autem Posidonius hoc sophisma per omnes dialecticorum scholas iactatum*<sup>703</sup>), ricalcando una scelta già ciceroniana<sup>704</sup>; in *ep.* 111, 1, invece, interpellato da Lucilio sulla traduzione della *vox* greca, Seneca suggerisce la resa ciceroniana con *cavillatio* (*aptissimum tamen videtur mihi quo Cicero usus est: cavillationes vocat*): giustifica la scelta sulla base dell'inadeguatezza del termine *sophisma* che indica un concetto alieno dalla mentalità romana (*quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est*, *ep.* 111, 1).

Il sostantivo *cavillatio*<sup>705</sup>, invece, suggerito da Seneca a Lucilio (sostantivo che è dunque un altro sinonimo di *interrogatio*), deriva dalla *vox cavilla* – che gli antichi riconnettevano con il verbo *calvor*<sup>706</sup> – e si collega anche a *cavillor* (*OLD s.v.*, 2 «to use sophistry», 'to quibble'»), usato da Seneca in *ben.* 7, 4, 8 e in *epp.* 64, 3 e 117, 25) e al sostantivo *cavillator* (*Sen. ep.* 102, 20), con specifico riferimento a doppi sensi e inganni verbali.

<sup>700</sup> Marino 2016, 1301, n. 1035; cf. Plat. *resp.* 496a; Aristot. *top.* 162a e *SVF* II 272.

<sup>701</sup> In *ep.* 45, 5 utilizza il sinonimo *cavillatio*.

<sup>702</sup> Per la lettera 87: Garbarino 1997; Allegri 1981 e 2004.

<sup>703</sup> Si segnalano 6 attestazioni della *vox* in Gellio, definiti anche *aenigmata oblectatoria* e *captiones*.

<sup>704</sup> Cic. *ac.* 2, 75, *Stilbonem Diodorum Alexinum quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata (sic enim appellantur fallaces conclusiunculae)*, con implicita connotazione negativa dovuta all'uso del diminutivo/dispregiativo *fallaces conclusiunculae*. Per la traduzione di termini filosofici dal greco cf. Setaioli 1988, 36, n. 110.

<sup>705</sup> Per il termine cf. Hijmans 1991, 33 ss.; Armisen Marchetti 2009, 169, n. 24 ss.; cf. Cic. *de or.* 2, 218: *etenim cum duo genera sint facetiarum, alterum aequabiliter in omni sermone fuso, alterum peracutum et breve, illa a veteribus superior cavillatio, haec altera dicacitas nominata est*. Cf. anche Quint. *inst.* 1, 7, 33: *nec ipse ad extremam usque anxietatem et ineptas cavillationes descendendum atque his ingenia concidi et comminui credo*; 10, 7, 14 *utique vero cum infelix illa verborum cavillatio accessit et cursus ad singulas vestigia restitit*, in riferimento all'eloquenza.

<sup>706</sup> Cf. *DELL s.v. cavilla*, 108: Gaius, *Dig.* 50, 16, 233 indica la connessione con *calvor* e suggerisce una dissimilazione per *calvilla* o un diminutivo, come può essere *favilla*; nel verbo *calvor* è presente una sfumatura negativa nel senso di calunnia, falsa accusa.

*Cavillatio* appare anche in altri luoghi epistolari senecani: nella già citata epistola 111, al paragrafo 4, rappresenta un impedimento alla *constantia* del *sapiens*, impedimento con cui l'animo *ludit, non proficit*; nella lettera 45, 5, l'uso di *cavillationes* – che viene alternato a quello di altri sinonimi – costituisce oggetto di velato rimprovero in quanto discutibile pratica comune a molti *magni viri*; in *ep.* 82, 8, la *cavillatio* rappresenta altresì un'ambigua modalità di persuasione dialettica (come, ad esempio, il sillogismo zenoniano della *mors* gloriosa) e viene annoverata fra quelle *ineptiae Graecae* di cui bisogna diffidare e ridere<sup>707</sup>; in *ep.* 108, 12 Seneca consiglia a Lucilio di abbandonare ambiguità, sottigliezze, sillogismi e altri giochi inutili alla *persuasio* (*relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris*) e concentrarsi sulle *res*, seguendo una linea di proficua concretezza etica nella *parenese* filosofica: l'*admonitio* è coerente con l'invito del maestro Papirio Fabiano (riportato dal filosofo in *brev.* 10, 1) a non combattere le passioni con le *cavillationes*, ma ad assalirle con forza. In *ben* 7, 4, 7-8 le *cavillationes* diventano addirittura una prerogativa di oppositori dello Stoicismo che le utilizzano per mettere in difficoltà il *sapiens*.

Interessanti per comprendere la contrapposizione fra vuoto concettismo e sano pragmatismo etico sono anche due 'note' senecane di carattere strettamente terminologico presenti, l'una, in *clem.* 2, 4, 3, dove il filosofo contesta l'uso di 'giri di parole' (*cavillationes*, appunto) per la definizione di crudeltà e ferocia e opta per la definizione *inclinatio animi ad asperiora*, più forte e sostanziale; l'altra in *nat.* 5, 1, 5 dove, quasi a margine della definizione di vento, ribadisce che l'esattezza e completezza con cui il lemma è stilato impedisce ogni *cavillatio* (*cavillationem omnem poterit excludere*).

Altri sinonimi di *interrogatio* sono *circumscriptio* e *captio*: con il sinonimo *circumscriptio* si allude ad un esecrabile inganno inserito fra *furta, fraudes, infitiationes* (*ira* 2, 9, 4): la connotazione negativa del sostantivo, sottolineata dall'accostamento a termini di accezione negativa di cui sopra, viene ribadita, anche in efficace nesso, in *ep.* 97, 11 (*laetatur ille circumscriptione furtoque*), e in *ira* 3, 2, 1 (*circumscriptio... et fraus*

---

<sup>707</sup> Fra le medesime discutibili modalità di persuasione si colloca anche quella riferita in *ben.* 2, 17, 1, in cui si ricorda come il re Antigono negasse denaro ad un filosofo cinico utilizzando una *cavillatio* (*turpissima est eiusmodi cavillatio*).

*et quodcumque malum in foro nascitur*)<sup>708</sup>. Da sottolineare come, nel contesto più strettamente filosofico dell'epistola 82, 22, Seneca contrapponga alle *circumscriptiones* dei filosofi cavillatori, che *frangunt animum, qui numquam minus contrahendus est et in minuta ac spinosa cogendus*, il discorso semplice ed efficace a spronare i propri soldati fatto da Q. Cecidio, *dux ille Romanus*.

Il sinonimo *captiones*<sup>709</sup> (di cui abbiamo accennato prima), da *capto*, frequentativo di *capio*, si collega alla metafora, di origine venatoria, di nodi, lacci, trappole linguistiche (cf. Wildeberger 2006, 692 n. 731), fatti di *captiosa verba* o *captiosae disputationes* (ep. 45, 5) volti a catturare l'ignara preda, *captiones* che, come nota M. Griffin, «such puzzles actually interfere with the work of philosophy in leading us to higher concerns»<sup>710</sup>.

Tratti dalla sfera dell'oratoria e della dialettica sono invece i sinonimi *quaestio*, *disputatio*, *conclusio* (per sineddoche riferito all'intero sillogismo) e i relativi diminutivi *quaestiuncula*<sup>711</sup>, *disputatiuncula* (117, 25), *conclusiuncula* che, insieme a *praescriptiuncula* ed *exceptiuncula*<sup>712</sup>, costituiscono il calco di diminutivi propri della lingua d'uso latina: con il loro utilizzo Seneca vuole in qualche modo svilire il valore dei termini tecnici dell'oratoria, riducendo le risibili avvocatesche cavillazioni a puerili e grotteschi giochi sillogistici.

---

<sup>708</sup> Hijmans 1991, 34, n. 56 sottolinea l'affermazione senecana riferita ai sillogismi di ep. 83, 11 *ambiguitate verbi quaesiit locum fraudi, quod faciendum non est ubi veritas quaeritur*. Cf. ep. 48, 10: *cum eum quem interrogatis scientes in fraudem inducitis*.

<sup>709</sup> DELL s.v. *captio*, 97, c: «prise, action de saisir, puis par métonymie, ce qui sert à prendre, piège, fraude, argument captieux; tort, dommage».

<sup>710</sup> Griffin 2014, 273.

<sup>711</sup> Wildberger 2006, 701, n. 787, rileva che «das Wort quaestio dient überwiegend zur Bezeichnung einer philosophischer Frage, die zur Diskussion vorgelegt wird (...) seltener ist *quaestiuncula*».

<sup>712</sup> Per i diminutivi cf. Hoffmann-Szantyr II, 305, §282; in *-culus, -a, -um* 306 ss., C.



## **Bibliografia:**

Abel 1985 = K. Abel, *Seneca. Leben und Leistung*, in *ANRW* 32/2 (1985), 653-775.

Adiego-Artigas 1999 = I. J. Adiego - E. Artigas, *Terminología retórica en las «Controversias» de Séneca el Viejo: «quaestio» frente a «tractatio»*, in *La filología latina hoy: actualización y perspectivas* (ed. by Ana María Aldama Roy), Madrid 1999, 305-313.

Aina 1999 = F. Aina, *Riflessi 'al negativo': gli aggettivi con prefisso in- nella lingua senecana*, in *Scritti a margine di letteratura e teatro antichi. Lo sperimentalismo in Seneca* (a c. di G. Petrone), Palermo 1999, 95-120.

Albertini 1923 = E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.

Allegri 1981 = G. Allegri, *Note alla Lettera 87 di Seneca*, in *Quattro studi latini a Vittore Pisani per il suo 82° compleanno* (a c. di G. Allegri et al.), Università degli Studi di Parma, Parma 1981, 9-35.

Allegri 1993 = G. Allegri, *Profiteor e le arti in Seneca*, in «Paideia» 48 (1993), 249-263.

Allegri 1995 = G. Allegri, *Per la storia di austeritas e austerus*, in «Paideia» 50 (1995), 263-306.

Allegri 1999 = G. Allegri, *'Naufragium feci': autoanalisi di un fallimento*, in «Paideia» 54 (1999), 85-93.

Allegri 2004 = G. Allegri, *Progresso verso la virtus: il programma della Lettera 87 di Seneca*, Cesena 2004.

Allegri 2011 = G. Allegri, *Echi catulliani nella lettera 75 di Seneca?*, in «Paideia» 2011 (66), 59-76.

Allegri 2012 = G. Allegri, *La lettera 68 di Seneca e l'otium del filosofo fra sospetto e invidia*, in «Paideia» 2012 (67), 343-370.

Allegri 2013 = G. Allegri, *Diversus, dissimilis: a proposito di amor e amicitia nella lettera 35 di Seneca*, in «Paideia» 2013 (68), 439-451.

Allegri 2014 = G. Allegri, *Il filosofo e il princeps. Gratitude e beneficium nella lettera 73 di Seneca*, in «Paideia» 2014 (69), 259-284.

Allegri 2016 = G. Allegri, *La virtus a prova della societas. La lettera 71 e il libro VIII delle Epistulae di Seneca*, in «Paideia» 71 (2016), 487-500.

Armisen-Marchetti 1989 = M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, Paris 1989.

Armisen-Marchetti 2009 = M. Armisen-Marchetti, *La syllabe qui ronge le fromage: nature et limites de la dialectique selon Sénèque*, in «Prometheus» 35 (2009), 164-184.

Armisen Marchetti 2011 = M. Armisen Marchetti, *Fortifications, sièges et prises de villes chez Sénèque le philosophe*, «Technai» 2 (2011), 67-84.

Armisen Marchetti 2015 = M. Armisen Marchetti, *Seneca's images and metaphors*, in Bartsch-Schiesaro 2015, 150-60.

Asmis 2015 = E. Asmis, *Seneca's Originality*, in Bartsch-Schiesaro, Cambridge 2015, 224-238.

Axelsson 1939 = B. Axelsson, *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Senecas Epistulae morales*, Lund 1939.

Baldassarri 1984 = M. Baldassarri, *Introduzione alla logica stoica*, Como 1984.

Banateanu 2001 = A. Banateanu, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, Fribourg Suisse/Paris 2001.

Barnes 1997 = J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden 1997.

Bartsch 2009 = S. Bartsch, *Senecan metaphor and Stoic self-instruction*, in Bartsch-Wray 2009, 188-217.

Bartsch-Schiesaro 2015 = Bartsch S., Schiesaro A. (a c. di), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge 2015.

Bartsch-Wray 2009 = S. Bartsch, D. Wray (a c. di), *Seneca and the Self*, Cambridge 2009.

Bellincioni 1970 = M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.

Bellincioni 1978 = M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978.

Bellincioni 1979 = *Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*, Brescia 1979.

Bellincioni 1984 = M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*, Brescia 1984.

Beretta 2012 = M. Beretta, *Il concetto di legge naturale in Lucrezio e Seneca*, in Beretta-Citti-Pasetti 2012, 1-17.

Beretta-Citti-Pasetti 2012 = M. Beretta, F. Citti, L. Pasetti (a c. di), *Seneca e le scienze naturali*, Firenze 2012.

Berno 2003 = F. R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna 2003.

Berno 2003b = F. R. Berno, Ocliferia (Sen. ep. 33, 3): *la filosofia in vetrina*, in «Paideia» 58 (2003), 40-46.

Berno 2006 = F.R. Berno, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio libro VI: le lettere 53-57*, Bologna 2006.

Berno 2006b = F. R. Berno, *Il cavallo saggio e lo stolto Enea. Due citazioni virgiliane nelle Epistulae ad Lucilium di Seneca* (56, 12-14; 95, 68-71), «AClass» 49 (2006), 55-77.

Berno 2008 = F.R. Berno, *Seneca e la semantica della pienezza*, in «BSL» 38/2 (2008), 549-566.

Berno 2014 = F. R. Berno, *Seneca contro Baia, ovvero il vizio in villeggiatura. Lettura di Sen. epist. 51*, in O. Devillers (éd.), *Neronia IX: La Villégiature dans le monde romain de Tibère à Hadrien*, Paris, 123-132

Berno 2015 = F.R. Berno, “*Naufregar m'è dolce in questo mare*”. *Filosofi e naufraghi, da Lucrezio a Seneca (e Petronio)*, in «Maia» 67/2 (2015), 282-297.

Berno 2015b = F.R. Berno, *Spettatori e filosofi. Nota a Lucr. 2, 7-13 (e Cic. tusc. 5, 9)*, in «SIFC» 103 (2015), 108-120.

Berno 2016 = F. R. Berno, *Seneca al bivio. Il paradigma di Eracle nelle lettere 66 e 115*, «Prometheus» 42 (2016), 115-122.

Berno 2018 = F. R. Berno (a c. di), *De Constantia sapientis*, Napoli 2018.

Berno 2018b = F.R. Berno, *Il tredicesimo libro dei Dialoghi di Seneca: le lettere 58-66. Con un'analisi del modello platonico sotteso alla lettera 58*, «Pan» 7 (2018), 59-78.

Berno 2020 = F.R. Berno, *The importance of collecting shells: intertextuality in Seneca's Epistle 49*, in Garani-Michalopoulos-Papaioannou 2020, 142-160.

Berti 2007 = E. Berti, *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007.

Berti 2018 = E. Berti, *Lo stile e l'uomo. Quattro epistole letterarie di Seneca (Sen. epist. 114; 40; 100; 84)*, Pisa 2018.

Bignone 1973 = E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, Firenze 1973<sup>2</sup>.

Blank-Atherton 2003 = D. Blank, C. Atherton, *The Stoic Contribution to Traditional Grammar*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 310-327.

H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985.

Bobzien 2003 = S. Bobzien, *Logic*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, 85-123.

Bonsangue 2004 = V. Bonsangue, *Il cipiglio del console. Allusioni a riscritture comiche nell'In Pisonem di Cicerone*, «Pan» 22 (2004), 201-223.

Borgo 1998 = A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli 1998.

Bouillet = M.N. Bouillet, L. Annaei Senecae pars prima sive Opera philosophica, quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopffii, aliorumque commentariis tum suis illustravit, III, Paris 1828.

Bourgery 1922 = A. Bourgery, *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Paris 1922.

Boyancé 1970 = P. Boyancé, *Lucrezio e l'Epicureismo*, Brescia 1970.

Braund 2012 = S. Braund, *De Clementia*, Oxford 2012.

Brinckmann 1963 = W. Brinckmann, *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen*, Köln 1963.

Busa-Zampolli = R. Busa, A. Zampolli, *Concordantiae Senecanae*, I-II, Hildesheim-New York 1975.

Cambiano 2001 = G. Cambiano, *Seneca e le contraddizioni del sapiens*, in G. Garbarino, I. Lana (a c. di), *Incontri con Seneca*, Bologna 2001, 49-60.

Cancik = H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, Hildesheim 1967.

Carbone 2013 = G. Carbone: *Con gli antichi: una partita mai chiusa*, in C. Lambrugo-C. Torre 2013, 45-62.

Cermatori 2014 = L. Cermatori, *La cohortatio filosofica: Seneca e la retorica militare*, in «SIFC» 12/2 (2014), 158-189.

Cervellera 1990 = M.A. Cervellera, *Seneca. Sermo castrensis e metafore militari*, in «Rudiae» 2 (1990), 51-63.

Chaumartin 1997 = F. R. Chaumartin, *Les Lettres à Lucilius: la transparence inaccessible?*, in *Dire l'évidence: philosophie et rhétorique antiques* (a c. di C. Lévy et L. Pernot), Paris-Montréal 1997, 145-156.

Citti 1998 = F. Citti, *Seneca, epist. 90, 23 e il saggio calzolaio*, in «Paideia» 53 (1998), 137-144.

Citti 2000 = F. Citti, *Studi oraziani: tematica e intertestualità*, Bologna 2000.

Citti 2001 = F. Citti, *Seneca nel Novecento: sondaggi sulla fortuna di un classico* (in coll. con C. Neri), Roma 2001.

Citti 2004 = F. Citti, *Spes dulce malum. Seneca e la speranza*, in L. De Finis - A. Traina (a c. di), *Colloquio su Seneca*, Atti del Convegno di studio, Trento 28 ottobre 2004, Roncafort 2004, 35-64.

Citti 2012 = F. Citti, Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012.

Citti 2015 = F. Citti, *Philosophia stemma non inspicit. Lettura di Seneca ep. 44*, «ITFC» 13 (2013-2014), Trieste 2015, 85-112.

Classen 2000 = C.J. Classen, *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, in P. Parroni (a c. di), *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale, Roma-Cassino 11-14 novembre 1998, Roma 2000, 275-294.

Codoñer 1997 = C. Codoñer, *Séneca y el discurso filosófico*, in M. Rodríguez-Pantoja (a c. di), *Séneca dos mil años después*, Actas del Confreso Internacional Comemorativo del Bimillenario de su Nacimiento (Córdoba, 24-27 septiembre 1996), Córdoba 1997, 293-304.

Coleman 1974 = R. Coleman, *The artful moralist: a study of Seneca's epistolary style*, Cambridge 1974.

Cooper 2004 = J. M. Cooper, *Knowledge, Nature and the God. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton/Oxford 2004.

Cooper 2006 = J. M. Cooper, *Seneca on Moral Theory and Moral Improvement*, in K. Volk, G. Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole, Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, New York 2006, 43-56.

Correa 2018 = S. Correa, *Amicitia y (auto)ejemplaridad en las Epistulae morales de Sèneca*, «Revista de estudios clasicos» 45 (2018), 47-76.

Costa 1974 = C.D.N. Costa (ed.), *Seneca*, London-Boston 1974.

Costa 1988 = C. D. N. Costa (ed.), *Seneca, 17 Letters with Translation and Commentary*, Warminster 1988.

Costa 2003 = S. Costa, *Gioco della dialettica e/o gioco del filosofo? Osservazioni sui ludi in Seneca prosatore*, in C. Lambrugo - C. Torre (a c. di), *Il gioco e i giochi nel mondo antico. Tra cultura materiale e immateriale*, Bari 2013, 103-110.

Courcelle 1974 = P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, I, Paris 1974.

Courcelle 2001 = P. Courcelle, *Conosci te stesso da Socrate a san Bernardo*, presentazione di G. Reale, Milano 2001 (ed. or. *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, I-III, Paris 1974-1975).

Cugusi 1983 = P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda re-pubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983.

Cugusi 1989 = P. Cugusi, *L'epistolografia: modelli e tipologie* in *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, Roma 1989, 379-419.

Cugusi 1992 = P. Cugusi, *Corpus epistularum latinarum Papyris Tabulis Ostracis servatarum (CEL)* collegit, commentario instruxit P.C., Firenze I-II 1992.

De Finis-Traina 2004 = L. De Finis, A. Traina (a c. di), *Colloquio su Seneca*. Atti del Convegno di Studio. Trento, 28 ottobre 2004, Roncafort (Trento) 2004.

Degl'Innocenti Pierini 2003 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Ritratto di famiglia. Seneca e i suoi nella Consolatio ad Helviam matrem*, in *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*. Atti del Convegno Internazionale (Milano-Pavia, 2 maggio 2000), Como 2003, 339-356.

Degl'Innocenti Pierini 2008 = R. Degl'Innocenti Pierini 2008, *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio, Seneca, Pàtron*, Bologna.

Degl'Innocenti Pierini 2013 = R. Degl'Innocenti Pierini *Seneca, Mecenate e il ritratto in movimento*, in F. Gasti (a c. di), *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli*. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica. Pavia 22 ottobre 2010, Pavia 2013, 45-66.

Degl'Innocenti Pierini 2020 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Non è una cosa seria: Seneca, i sillogismi e l'espressività comico-satirica nell'epistola 113*, in «Paideia» 75 (2020), 97-118.

Del Giovane 2015 = B. Del Giovane, *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*, Firenze 2015.

DELL = A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959<sup>4</sup> (rist. corr. 2001), 1932<sup>1</sup>.

Della Corte 1995 = F. Della Corte, *Un precettore di Marco Aurelio: Frontone*, «C&S» 95 (1985), 68-74.

De Meo 1893 = C. De Meo, *Lingue tecniche del latino*, Bologna 1983.

De Robertis-Resta = T. De Robertis, G. Resta (a c. di) *Seneca: una vicenda testuale. Mostra di manoscritti ed edizioni* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 2 aprile -2 luglio 2004), Firenze 2004.

Dietsche 2014 = U. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales*, Berlin/Boston 2014.

Dionigi 1983 = I. Dionigi (a c. di), *Lucio Anneo Seneca. De otio* (dial. VIII), Brescia 1983.

Dionigi 1992 = I. Dionigi, *Lucrezio. La parola e le cose*, Bologna 1992<sup>2</sup>.

Dionigi 1994 = I. Dionigi, *Il De Providentia di Seneca fra lingua e filosofia*, *ANRW II*, 36, 7, (1994), 5399-5414.

Dionigi 1997 = I. Dionigi, *L. Anneo Seneca. La provvidenza* (a c. di A. Traina, con un saggio di I. Dionigi), Milano 1999.

Dionigi 1999 = I. Dionigi, *Seneca linguista*, in I. Dionigi (a c. di) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Bologna 1999, 433-442.

Edwards 1997 = C. Edwards, *Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's Letters*, «G&R» 44 (1997), 23-38.

Edwards 2005 = C. Edwards, *Epistolography*, in S. Harris (ed.), *A Companion to Latine Literature*, Blackwell 2005, 270-286.

Edwards 2009 = C. Edwards, *Free yourself! Slavery, freedom, and the self in Seneca's Letters*, in Bartsch-Wray 2009, 139-59.

Edwards 2015 = C. Edwards, *Absent Presence in Seneca's Epistules: Philosophy and Friendship*, in Bartsch-Schiesaro 2015, 41-53.

Edwards 2019 = C. Edwards, *Seneca. Selected Letters*, Cambridge 2019.

Edwards = C. Edwards, *Absent Presence in Seneca's Epistules: Philosophy and Friendship*, in Bartsch-Schiesaro 2015, 41-53.

Evenepoel 2006 = W. Evenepoel, *Seneca's Letters on Friendship*, in «AC» 76, 2006, 177-193.

Evenepoel 2007 = W. Evenepoel, *Cicero's Laelius and Seneca's letters on friendship*, «AC» 77, 2007, 177-183.

Fantham 2010 = E. Fantham (a c. di), *Selected Letters of Seneca*, Oxford 2010.

Fedeli 2004 = P. Fedeli, *Una vicenda testuale*, in De Robertis-Resta 2004, 203-209.

Ferrero 1955 = L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Torino 1955.

Ficca 2001 = F. Ficca, *Remedia doloris. La parola come terapia nelle 'Consolazioni' di Seneca*, Napoli 2001.

Fischer 1914 = R. Fischer, *De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes*, Freiburg im Breisgau 1914.

Foerster 1936 = O. Foerster, *Handschriftliche Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales und Naturales Quaestiones*, Stuttgart 1936.

Fohlen 2000 = J. Fohlen, *La tradition manuscrite des Epistulae ad Lucilium*, «GIF» 52 (2000), 113–62.

Foucault 1983 = M. Foucault, *La scrittura di sé*, in «Aut-aut» 195-196 (1983), 5-18.

Foucault 1985 = M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità*. 3, Milano 1985.

Foucault 2003 = M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano 2003.

Fraenkel 1993 = E. Fraenkel, *Orazio*, Roma 1993. (ed. or. *Horace*, Oxford 1957).

Gagliardi 1991 = P. Gagliardi, *Un legame per vivere. Sul concetto di amicitia nelle lettere di Seneca*, Potenza 1991.

Gambet 1970 = D. G. Gambet, *Cicero in works of Seneca Philosophus*, in «TAPhA», 101 (1970), 171-183.

Gantar 1966-1967 = K. Gantar, *Amicus sibi*, I-II, in «ZA» 16 (1966), 135-75; 17 (1967), 49-80.

Gantar 1976 = K. Gantar, *La préhistoire d'amicus sibi chez Horace*, in «LEC» 44 (1976), 209-221.

Garani-Michalopoulos-Papaioannou = M. Garani, A. N. Michalopoulos, S. Papaioannou (eds.), *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*, New York 2020.

Garbarino 1987 = G. Garbarino, *Il tempo in Seneca*, Quaderno del Dipartimento di lingue e letterature neolatine, 2, 1987, 9-19.

G. Garbarino, *Il tempo in Seneca*, Quaderno del Dipartimento di lingue e letterature neolatine, 2, 1987, 9-19;

Garbarino 1996 = G. Garbarino, *Secum peregrinari: il tema del viaggio in Seneca*, in *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a I. Lana*, Bologna 1996, 263-285.

Garbarino 1997 = G. Garbarino, *Naufragi e filosofi. A proposito dell'epistola 87 a Lucilio*, «Paideia», 52 (1997), 147-156.

G. Garbarino, *Il tema del viaggio nella letteratura latina*, in «Quaderni delle Scienze», 10 (2002), 41-53.

Gasti 2006 = AA.VV., *Il latino dei filosofi a Roma antica* (a c. di F. Gasti). Atti della V giornata ghisleriana di filologia classica (Pavia, 12-13 aprile 2005), Como 2006.

Gazzarri 2020 = T. Gazzarri, *Sub auro servitus habitat: Seneca's moralizing of architecture and the anti-Neronian querelle*, in Garani-Papaioannou-Michalopoulos 2020, 161-178.

R. Gazich, *Ostendere et demonstrare: valenze metateatrali di un'intenzione precettistica in Seneca*, in «Aevum antiquum», 2004, 4, 209-227.

R. Gazich (a c. di), *Seneca, De brevitae vitae*, Milano 2007.

Giancotti 1990 = *Le "Sententiae" di Publilio Siro e Seneca*, in *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Roma, 17-19 maggio 1990) Roma 1990, 9-38.

Giancotti 1994 = F. Giancotti, 'Sibi vivere' *in una sentenza di Publilio Siro (e in Seneca)*, in *Voce di molte acque*, Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini, Torino 1994, 167-181.

Gill 2006 = C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006.

Gill 2008b = C. Gill, *The Self and Hellenistic-Roman Philosophical Therapy*, in A. Arweiler – M. Möller (a c. di), *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. Notions of the Self in Antiquity and Beyond*, Berlin – New York 2008, 359-80.

Gill 2009 = C. Gill, *Seneca and selfhood: integration and disintegration*, in Bartsch – Wray 2009, 65-83.

Goulet-Cazé = M.O.Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986.

Gowers 2011 = E. Gowers, *The road to Sicily: Lucilius to Seneca*, in «Ramus» 40 (2011), 168-197.

Grant 2000 = M. Grant, *Humour in Seneca's letters to Lucilius*, «AncSoc» 30, 2000, pp. 319-329.

Graver 2007 = M.R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago 2007.

Graver 2017= M.R. Graver, *Pre-Emotions and Reader Emotions in Seneca*, in «Maia» 69 (2017), 281-296.

Graver-Long 2015= M.R. Graver, A.A.Long (ed. by), *Seneca: Letters on Ethics to Lucilius*, Chicago/London 2015.

Graver 2019 = M. Graver, *The Mouse, the Moneybox, and the Six-Footed Scurrying Solecism. Satire and Riddles in Seneca's Philosophy*, in P. Destrée - F.V. Trivigno (ed. by), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford 2019, 245-262.

Hurka 2005 = F. Hurka, *Seneca und die Didaktik des Lachens; Spiel und Ernst in der Brief- gruppe epist. 49-57*, in Th. Baier - Gesine MAAnuwald - B. Zimmermann (Hg.), *Seneca: philosophus et magister. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 70. Geburtstag*, Berlin 2005, 117-138.

Griffin 1992 = M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1992.

Griffin 2013 = M. Griffin, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford 2013.

Grilli 1953 = A. Grilli, *Studi paneziani*, in «SIFC» 29 (1957), 31-97.

Grilli 1963 = A. Grilli, Διαστροφῆ, in «Acme», 1963, 87-101

Grilli 2000 = A. Grilli, *Problemi del De Providentia*, in *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998)*, Roma 2000, 261 ss.

Grilli 2002 = A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco romano*, Brescia 2002<sup>2</sup>.

Grimal 1953 = P. Grimal (a c. di) *Sénèque. De constantia sapientis*, Paris 1953.

Grimal 1959 = P. Grimal (a c. di), *L. Annaei Senecae De brevitae vitae*, Paris 1959.

Grimal 1960 = P. Grimal, *Le plan du De brevitae vitae*, in *Studi Castiglioni*, I, 407-419, Firenze 1960.

Grimal 1969 = P. Grimal (a c. di), *L. Annaei Senecae De vita beata*, Paris 1969.

Grimal 1978 = P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1978.

Grimal 1980 = P. Grimal, *Lucilius en Sicile*, in M.J. Fontana, M.T. Piraino, F.P. Rizzo (a c. di), *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, Roma 1980, 1157-1187.

Grimal 1984 = P. Grimal, *Sénèque juge de Cicéron*, in «MEFRA» 96 (1984), 665-670.

Grimal 2001 = P. Grimal, *Seneca*, Milano 2001<sup>2</sup>.

Guiraud 1964 = C. Guiraud, *Les verbes signifiant 'voir' en latin*, Paris 1964.

Gummere = R. Gummere, *Ad Lucilium Epistulae morales*, Cambridge/ Massachusetes 1918.

Hachmann 1994 = E. Hachmann, *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*, Münster 1994.

Hachmann 1996 = E. Hachmann, *Die Spruchepiloge in Senecas Epistulae morales*, in «Gymnasium» 103 (1996), 385–410.

Hachmann 1997 = E. Hachmann, *Die Freundschaftsthematik in Senecas Epistulae morales in: Vir bonus dicendi peritus, Festschrift für Alfons Weische zum 65. Geburtstag*, (ed. by Beate Czaplá, Tomas Lehmann and Susanne Liell) Wiesbaden 1997, 135-143.

Hadot 1969 = I. Hadot, *Seneca und die Griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.

Hamacher 2012 = U.G. Hamacher, *Senecas 82. Brief an Lucilius: Dialektikkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis. Ein Kommentar*, München/Leipzig 2012.

Hammelrath = O. Hammelrath, *Grammatisch-stilistische Beiträge zu den prosaischen Schriften des L. Annaeus Seneca*, Emmerich 1895.

Hartmann 2012 = M. Hartmann, *Das Briefbuch abt Wibalds von Stablo und Corvey*, in *Monumenta Germaniae Historica*, 4°, CLXXVI, 2012.

Hellegouarc'h 1972 = J. Hellegouarc'h, *Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis Politiques sous la République*, Paris 1972.

Henderson 2004 = J. Henderson, *Morals and Villas in Seneca's Letters. Place to dwell*, Cambridge 2004.

Hengelbrock 2000 = M. Hengelbrock, *Das Problem des ethischen Fortschritts in Senecas Briefen*, Olms-Weidmann 2000.

Hengelbrock 2000 = M. Hengelbrock, *Das Problem des ethischen Fortschritts in Senecas Briefen*, Hildesheim – Zürich – New York 2000.

Hense 1912 = O. Hense (ed.) *Ioannis Stobaei Anthologium. Volumen quintum Anthologii libri quarti partem alteram editam continens*, Berlin 1912.

Hense 1914 = O. Hense (ed.), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistularum morali-  
um quae supersunt*, Leipzig 1914<sup>2</sup> (1898<sup>1</sup>).

Hernandez 1976 = B. García Hernández, *El campo semántico de 'ver' en lengua latina*, Salamanca 1976.

Hijmans 1991 = B.I. Hijmans, *Stylistic splendor, failure to persuade*, in P. Grimal (a c. di), *Sénèque et la prose latine*, Vandoeuvres-Genève, 1-47.

Hofmann-Ricottilli = J.B. Hofmann, L. Ricottilli, *La lingua d'uso latina*, Bologna 1980.

Hülser = K. Hülser (Hg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 1-4, Stuttgart 1987/88, 1, LXXXIII.

Inwood 2005 = B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.

Inwood 2005a = B. Inwood, *Natural Law in Seneca*, in Inwood 2005c, 224-48 (ed. or. in D.T. Runia – G.E. Sterling – H. Najman (a c. di), *Law Stamped with the Seal of Nature. Law and nature in Hellenistic philosophy and Philo of Alexandria*, Providence 2003, 81-99).

Inwood 2005b = B. Inwood, *The Will in Seneca the Younger*, in Inwood 2005c, 132-56 (ed. or. CPh 95, 2000, 44-60).

Inwood 2007 = B. Inwood (trad./comm.), *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford 2007.

Inwood 2008 = B. Inwood, L. P. Gerson (a cura di), *The Stoic Reader, Selected Writings and Testimonia*, Indianapolis/Cambridge 2008.

Inwood 2009 = B. Inwood, *Seneca and Self Assertion*, in S. Bartsch-D. Wray 2009, 39-64.

Ioppolo 1980 = A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980.

Ioppolo 2000 = A. M. Ioppolo, *Decreta e praecepta in Seneca*, in *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Atti del colloquio di Roma, 17-19 giugno 1999, Roma 2000, 19 ss.

Jourdan-Gueyer 1994 = A.M. Jourdan-Gueyer, *Sénèque et les jeux de l'enfance*, in «Bulletin Budé» 1 (1994) 99 ss.

Kaster 2005 = R. A. Kaster, *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.

Knoche 1962 = U. Knoche, *Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius*, in *Acta philologica Aenipontana*, I (ed. by Robert Muth), Innsbruck 1962, 55-57.

Lambrugo-Torre 2013 = C. Lambrugo, C. Torre (a c. di), *Il gioco e i giochi nel mondo antico, tra cultura materiale e immateriale*, 2013.

Lana 1953 = I. Lana, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, 31 «RFC» 1953, 1-26; 209-234.

Lana 1970 = I. Lana, *Seneca e la politica*, Torino 1970.

Lana 1988 = I. Lana, *Analisi delle "Lettere a Lucilio" di Seneca*, Torino 1988.

Lana 1992 = I. Lana, *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 maggio 1990)*, Roma 1992, 109-124.

Lana 1991 = I. Lana, *Le "Lettere a Lucilio" nella letteratura epistolare*, in *Sénèque et la prose latine*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 36, Vandoevres-Genève 1991, 253-289.

Lana 2001 = I. Lana, *L'amicizia secondo Seneca*, in *Incontri con Seneca. Atti della giornata di studio*, Torino, 26 ottobre 1999 (a c. di G. Garbarino e I. Lana) 15, Bologna 2001, 19-27.

Lanzarone 2008 = N. Lanzarone, *L. Annaei Senecae. Dialogorum Liber I. De Providentia*, Le Monnier, Firenze 2008.

Laudizi 2003 = G. Laudizi (a c. di), *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro terzo (ep. XXII-XXIX)*, Napoli 2003.

Laudizi 2004: G. Laudizi, *Seneca (ep. 114) e la corruzione dello stile*, «BStudLat», 34, 2004, 39-56.

Laudizi 2005: G. Laudizi, *Tardilocum esse te iubeo (Sen. ep. 40, 14)*, «Paideia», 60, 2005, 135-52.

Laudizi 2005b: G. Laudizi, *Mores ille, non verba composuit (Sen. ep. 100, 2)*, «BStudLat», 35, 2005, 50-69.

Laudizi 2007: G. Laudizi, *Oratio cultus animi est (Sen. epist. 115, 2)*, «Maia», n.s. 59 (2007), 41-59.

Laudizi 2010 = G. Laudizi, *Seneca e il greco. La terminologia filosofica*, in M. Capasso (a c. di), *Leggere greco e latino fuori dai confini del mondo antico. Atti del I Congresso*

Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica. Lecce 10-11 maggio 2008, Lecce 2010, 125-147.

Laudizi 2007= G. Laudizi, *Oratio cultus animi est* (Sen. *epist.* 115, 2), «Maia», 59/1, 2007, 41-59.

Laudizi 2011 = G. Laudizi, *Il motivo dell'amicizia e dell'egestas temporis nella lettera 48 di Seneca*, in ΦΙΛΟΙ ΛΟΓΟΙ, *Studi in memoria di Antonino Specchia a vent'anni dalla scomparsa*, 293-310.

Lausberg 1969 = H. Lausberg, *Elementi di Retorica*, (tr. it.) Bologna 1969<sup>2</sup>.

Lausberg 1970 = M. Lausberg, *Studies on Seneca's Fragment*, Berlin 1970.

Lavery 1980 = G.B. Lavery, *Metaphors of War and travel in Seneca's Prose works*, Greece and Rome (27), 1980, 147-157.

Leeman 1953 = A.D. Leeman, *Seneca's plans for a work Moralis Philosophia and their influence on his later epistles*, «Mnemosyne» 4/6 (1953), 307-313.

Leeman 1974 = A.D. Leeman, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini* (tr. it.), Bologna 1974.

Lentano M. 2014, *De beneficiis*, in Damschen G., Heil A. (a cura di), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden, 201-206.

Leumann-Hoffman-Szantyr = M. Leumann, J.B.Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, 1-3, München 1972-1979.

Lévy 2005 = C. Levy, *Le philosophe et le légionnaire: l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle*, in Bessone F., Malaspina E. (a cura di), *Politica e cultura in Roma antica*, Pàtron, Bologna, pp. 59-79.

Long 1971 = A. A. Long, *Dialectic and the Stoic Sage*, in *Problems in Stoicism*, London 1971, 101-124.

Long 1978 = A. Long, *Dialectic and the Stoic Sage*

Long 1986 = A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London<sup>2</sup> 1986.

Long 1996 = A.A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge 1996.

Long 1996 = A. A. Long, *Representation of the self in Stoicism*, in Long 1996, 264 - 285.

Long 2006 = A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006.

Long 2009 = A.A. Long, *Seneca on the self: why now?*, in Bartsch-Wray 2009, 20-36 (ed. or. Long 2006b, 360-76).

Long 2014 = M. Long, *Autografia ed epistolografia tra XI e XIII secolo*, Torino 2014.

Long-Sedley 1987 = A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I-II, Cambridge 1987.

Lotito 2001 = G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Bologna 2001.

Malaspina 2005 = E. Malaspina (a c. di), *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, Alessandria 2005<sup>2</sup>, 2001<sup>1</sup>.

Malaspina 2009 = E. Malaspina, *De Clementia*, Torino 2009.

Malaspina 2018 = E. Malaspina, Sénèque, *Lettres à Lucilius Livres I–II: petit vadémécum philologique entre CUF, OCT et aujourd’hui*, «VL» (2018), 197–8.

Mantovanelli 2001 = P. Mantovanelli, *Perversioni” morali e letterarie in Seneca*, in Fedeli P. (a c.di), *Scienza, cultura, morale in Seneca*. Atti del Convegno di Monte S. Angelo (27-30 settembre 1999), Bari 2001, 53-86.

Mantovani 2009 = D. Mantovani, *Quaerere, quaestio: inchiesta lessicale e semantica*, «Index», 37 (2009) 25-67.

Marino 2005= R. Marino, *Lucio Anneo Seneca. Ad Lucilium epistula 85*, Palermo 2005.

Marino 2006 = R. Marino, *Il sillogismo di Seneca fra filosofia e retorica dell’identità in Il latino dei filosofi a Roma antica*. Atti del Convegno della V giornata ghisleriana di filologia classica, Pavia 12-13 aprile 2005 (a c. di F. Gasti), Pavia 2006, 75-92.

Marino 2016 = R. Marino (a c. di), *Lettere a Lucilio*, Padova 2016.

Marinone 2016 = N. Marinone, *Cicerone. Opere filosofiche*, Milano 2016.

Maso 1999 = S. Maso, *La trasparenza della verità*, in *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova 1999.

Maso 2016 = S. Maso, *Seneca: veritatis simplex oratio est*, in *Vérité et apparence. Mélanges en l’honneur de Carlos Lévy offerts par ses amis et ses disciples*, (études réunis par P. Galand et E. Malaspina), Turnhout 2016, 365-77.

Maso 2018 = S. Maso, *Seneca e la passione come esperienza fisica*, «Elenchos» 39, 2018, pp. 377-401.

Mattiacci 2019 = S. Mattiacci, *Ineptiae e il lessico riduttivo in relazione alla poesia minore*, «Lexis» 37 (2019), 236-255.

Maurach 1970 = G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae morales*, Heidelberg 1970.

Mazzoli 1967 = G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, in «RIL» 101, (1967), 213.

Mazzoli 1970 = G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970.

Mazzoli 1989 = G. Mazzoli, *Le 'Epistulae Morales ad Lucilium' di Seneca. Valore letterario e filosofico*, in *ANRW*, 36/3, Berlin-New York 1989, 1823-1877.

Mazzoli 1991 = G. Mazzoli, *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in *Seneca e la cultura* (a c. di A. Setaioli), Università degli studi di Perugia, Napoli 1991, 67-87.

Mazzoli 1991b = G. Mazzoli, *La prosa filosofica, scientifica, epistolare*, in *La prosa latina. Forme, autori, problemi* (a c. di F. Montanari), Roma 1991, 145-227.

Mazzoli 2006 = G. Mazzoli, *Se- in Seneca: il preverbio del distacco e della liberazione*, in C. Santini, L. Zauli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex dissociis*, Scritti in onore di A. Setaioli, Napoli 2006, 457-467.

Meyers 2008 = J. Meyers, *Une leçon rhétorique d'ironie dans la correspondance de Wibald de Stavelot (Ep. 167)*, «Lat» 67 (2008), 435-454.

Migliorini 1997 = P. Migliorini 1997, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Se- neca, Lucano, Persio, Petronio*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main 1997.

Minarini 1977 = A. Minarini (a c. di), *Q. Orazio Flacco. La satira 1,1*, Bologna. 1977.

Morello R. - Morrison A. D. (eds.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford 2007.

Moreschini 1979 = C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, «ASNP» 3/9 (1979), 99-178.

Moretti 1990 = *Gli Stoici, gli aculei e le spine. Una metafora polemica e le sue metamorfosi allegoriche*, in *Palinsesto. I modi del discorso letterario e filosofico*, (a c. di G. Zuccarino), Genova 1990, 49-67.

Moretti 1995 = *Acutum genus dicendi. Brevità, oscurità e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna 1995.

Motto 1970 = A.L. Motto, *Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of Lucius An-naeus Seneca in the extant Prose Works: Epistulae morales, the Dialogi, De Beneficiis, De Clementia and Quaestiones naturales*, Amsterdam 1970.

Motto-Clark 1993 = A.L. Motto-J.R. Clark, *Seneca on Friendship, Atene e Roma* 1993, 91-98.

Munk Olsen 1985 = B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XI et XII siècles*, Paris 1985.

Narducci 1988 = E. Narducci, *Le ambiguità dell'amicizia* (Saggio introduttivo a: *Cicerone, L'amicizia*), Milano 1988.

Narducci 1989 = E. Narducci, *Una morale per la classe dirigente*, in *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.

Niutta-Santucci 1999 = F. Niutta, C. Santucci (a c. di), *Seneca. Mostra bibliografica e iconografica* (Roma, Teatro dei Dioscuri, 19 gennaio-24 febbraio 1999), Roma 1999.

Oltramare = A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926.

Papaioannou 2020 = S. Papaioannou, *Reading Seneca, reading Vergil*, in Garani-Papaioannou- Michalopoulos 2020, 107-129.

Parroni 2000 = P. Parroni (a c. di), *Seneca e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998, Roma 2000.

Pasetti 2005 = L. Pasetti, *Ille ego: il tema del doppio e l'ambiguità pronominale*, Lexis 23, 2005, 237-53.

Pasetti 2011b = L. Pasetti (ed./tr./comm.), *Il veleno versato (Quint. Declamazioni maggiori, 17)*, Cassino 2011.

Pecere 2010 = O. Pecere, *La scrittura delle lettere private e delle epistole letterarie*, in O. Pecere (a c. di). *Roma antica e il testo. Scritture d'autore e composizione letteraria*, Bari 2010.

Pembroke 1971 = S.G. Pembroke, *Oikeiosis*, in A.A. Long (a c. di), *Problems in Stoicism*, London 1971, 114-149.

Pesce 1988 = D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Brescia 1988.

Petrone 1997 = G. Petrone, *Il potere contro natura*, in Ead. (tr./ann.), *Seneca. Le Fenicie*, Milano 1997, 5-27.

Picone 2013= G. Picone (a c. di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, Libro I*, Palermo 2013.

Pisoni 2006 = C. Pisoni, *Un calco negato, un traduttore pentito: Gellio e l'hapax negotiositas*, in F. Gasti (a c. di), *Il latino dei filosofi a Roma antica*. Atti della V

giornata ghisleriana di filologia classica (Pavia, 12-13 aprile 2005), Como 2006, 127-138.

Pizzolato 1993= L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Milano 1993.

Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa* (trad. it.), I-II, Firenze 1967.

Pohlenz 1970 = M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone* (trad. it.), Brescia 1970.

Préchat – Noblot 1947 = F. Préchat – H. Noblot (ed./tr./ann.), *Sénèque. Lettres à Lucilius*. Paris 1947.

Raccanelli 2010 = R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2010.

Radice 2000 = R. Radice, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000.

Radice 2002 = R. Radice (tr.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, raccolti da H. von Arnim, presentazione di G. Reale, Milano 2002<sup>2</sup>.

RE = Pauly Wissowa Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart Metzler 1864.

Reydams-Schils 2005 = G.J. Reydams -Schils *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*, Chicago-London 2005.

Reynolds 1965= L. *Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds, I-II, Oxford 1965.

Reynolds 1965a = L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965.

Richardson-Hay 2006 = C. Richardson-Hay, *First lessons, Book 1 of Seneca's Epistulae Morales. A Commentary*, Bern-Oxford 2006.

Ricottilli 2014 = L. Ricottilli, *Mimesi della lingua d'uso nel I libro del De Beneficiis di Seneca*, in «Paideia» 79 (2014), 485-502.

Rosati = G. Rosati, *Seneca sulla lettera filosofica. Un genere letterario nel cammino verso la saggezza*, in «Maia» 32, 1981, 1-15.

Santini-Zauli-Cardinali 2006 = C. Santini, L. Zauli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex dissociis, Scritti in onore di A. Setaioli*, Napoli 2006, 457-467.

Scarpato 1964 = G. Scarpato, *Parrhesia: storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964.

Scarpato 1970 = G. Scarpato, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1970.

Scarpato 1975 = G. Scarpato, L. Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro primo* (a c. di), Brescia 1975.

Scarpato 1977 = G. Scarpato, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1977.

Schafer 2011 = J. Schafer, *Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education*, in «CIPh» (2011), 32-52.

Schiesaro 2015 = A. Schiesaro, *Seneca and Epicurus. The Allure of the Other*, *The Cambridge Companion to Seneca* (a c. di A. Schiesaro, S. Bartsch), Cambridge 2015, 239-254.

Schottländer 1955 = Rudolf Schottländer, *Epikureisches bei Seneca. Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft*, «Philologus» 49 (1955), 133-148.

Seal 2015 = C. Seal, *Theory and Practice in Seneca's Writing*, in *The Cambridge Companion to Seneca* (a c. di A. Schiesaro, S. Bartsch), Cambridge 2015, 212-223.

Setaioli 1965 = A. Setaioli, *Esegesi virgiliana in Seneca*, «SIFC» 37 (1965), 133-156.

Setaioli 1971 = A. Setaioli, *Teorie artistiche e letterarie di Lucio Anneo Seneca*, Bologna 1971.

Setaioli 1985= A. Setaioli, *Seneca e lo stile*, in *ANRW II 32/2* (1985), 776-858.

Setaioli 1988 = A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988.

Setaioli 1991 = A. Setaioli (a c. di), *Seneca e la cultura*, Napoli 1991.

Setaioli 2000 = A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna 2000.

Setaioli 2000b = A. Setaioli, *Elementi di sermo cotidianus nella lingua di Seneca prosatore*, in Setaioli 2000, 9-95 (ed. or. «SIFC»52 (1980), 5-47; 53, 1981, 5-49).

Setaioli 2000c = A. Setaioli, *La resa dell'à privativo nella prosa filosofica senecana*, in *Mnemosynon. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Bologna 1989, 521-32.

Setaioli 2015 = A. Setaioli, *Seneca and the ancient world*, in Bartsch-Schiesaro 2015, 255-65.

Sjöblad 2015 = A. Sjöblad, *Metaphorical Coherence. Studies in Seneca's Epistulae morales*, Lund 2015.

Schafer 2011 = J. Schafer, *Seneca's Epistulae morales as Dramatized Education*, «CPh» 106 (2011), 32-52.

Smith 1910 = C. S. Smith, *Metaphor and Comparison in the Epistulae ad Lucilium of L. Annaeus Seneca*, Baltimore 1910.

Solimano 1991 = G. Solimano, *La prepotenza dell'occhio*, Genova 1991.

G. Solimano, *La visione del potere in Seneca*, in *Atti dei convegni Il mondo scenico di Plauto e Seneca e i volti del potere*, Bocca di Magra, 26-27 ottobre 1992; 10-11 dicembre 1993, Genova 1995, 144.

Spallone 1995 = M. Spallone, 'Edizioni' tardoantiche e tradizione medievale dei testi: il caso delle *Epistulae ad Lucilium di Seneca*' in *Formative stages of classical traditions: Latin texts from antiquity to the Renaissance* (O. Pecere and M. D. Reeve eds.), Spoleto 1995, 149-96.

Spina 1997 = L. Spina, *Tra verborum paupertas e mira verborum proprietates: una discussione terminologica in Seneca (ep. 81, 9) e Aulo Gellio (I 4)*, in «Paideia» 52 (1997), 369-375.

Spina 1999 = L. Spina, *Riscrivere 'Candaule'*, in «Rhetorica, A Journal of the history of Rhetoric», 17, 2 (1999), 11-112.

Steyns 1907 = G. Steyns, *Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Gent 1907.

Stückelberger 1965 = A. Stückelberger, *Seneca 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Heiderberg 1965.

Summers 1910 = W.C. Summers, *Select letters of Seneca, edited with introduction and explanatory notes*, London 1910.

SVF= *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cura di H. von Armin, 3 vol., Leipzig 1903-1905.

Thévenaz 2000 = P. Thévenaz, *L'interiorità in Seneca*, in Traina 2000, 105-10.

Thomas 1896 = P. Thomas, *Morceaux choisis des Lettres de Sénèque a Lucilius*, Paris 1896.

Tietze Larson 1992 = V. Tietze Larson, *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome*, «ICS» 17, 1992, 49-56.

Tilg 2003 = S. Tilg, *Wie aus Worten Sachen werden: die 'Dialektikbriefe' in Senecas Epistulae Morales*, «WS» 116 (2003), 135-154.

Torre 2018 = C. Torre, *Le altre consolations di Seneca: le epistole 63, 93 e 99*, «Pan» 7 (2018), 79-93.

Torzi 2007 = I. Torzi, *Cum ratione mutatio. Procedimenti stilistici e grammatica semantica*, Bologna 2007, 50, n. 32.

Tosi 1991 = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 2017.

Tosi, R. 2011. 'Veritatis simplex oratio est da Eschilo a Oscar Wilde'. Id (ed.) *La donna è mobile e altri studi d'intertestualità proverbiale*, 189–201. Bologna: Pàtron Editore.

Traina 1971 = A. Traina, *Il latino del Pascoli. (Saggio sul bilinguismo poetico)*, Firenze 1971.

Traina 1995 = A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1995.

Traina 1997 = A. Traina (a c. di), *L. Anneo Seneca. La provvidenza* (con saggio di I. Dionigi), Milano 1997.

Traina-Bertotti 1988 = A. Traina, T. Bertotti, *Sintassi normativa della lingua latina. Teoria*, Bologna 1988.

Traina 2000 = A. Traina, *Seneca. Letture critiche* (2° ed. a c. di F. Citti), Milano 2000.

Traina 2000b = A. Traina, *Comoedia. Antologia della palliata*, Padova 2000.

Traina 2004 = A. Traina (ed. trad. e note), *Lucio Anneo Seneca. La brevità della vita*, Milano 2004<sup>18</sup>

Traina 2006 = A. Traina, *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in C. Santini, L. Zurli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 729-749.

Trapp 2003 = M. Trapp, *Greek and Latin Letters. An Anthology with Translation*, Cambridge 2003.

Trillitsch 1962 = W. Trillitsch, *Senecas Beweisführung*, Berlin 1962.

Viansino 1993 = G. Viansino (a cura di), *Seneca. Dialoghi, I-II*, Milano 1993.

Viansino 1993 = G. Viansino (ed./tr./comm.), *Seneca. Teatro*, Milano 1993.

Vimercati 2004 = E. Vimercati (ed./tr./comm.), *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano 2004.

Viparelli 2000 = V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli 2000.

Volk-Williams 2006 = K. Volk, G.D. Williams (eds.), *Seeing Seneca whole: perspectives on philosophy, poetry and politics*, Leiden 2006.

Voelke 1973 = A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973.

Von Albrecht 2000 = von Albrecht 2000 = M. Von Albrecht, *Sulla lingua e lo stile di Seneca*, in Parroni 2000, 227-47.

Von Albrecht 2002 = M. Von Albrecht, *Soldi e ricchezza in Seneca. Temi ed immagini*, in G. Urso, *Moneta mercanti banchieri*, Atti del convegno internazionale di Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2002, Pisa 2002.

Von Albrecht 2008 = M.von Albrecht, *Seneca's Language and Style*, «Hyperboreus», 14, 2008, 68-90, 124-50 (poi in Damschen, Heil 2014, pp. 699-744).

Vottero 1998= D. Vottero, *Lucio Anneo Seneca. I frammenti* (a cura di), Bologna 1998.

Vottero 1990 = D. Vottero, *Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali*, Milano 1990.

Wiener 2018 = C. Wiener, *Stoa ohne stoische Terminologie? Senecas Vermittlungsstrategien*, in *Philosophie in Rom-Römische Philosophie? Kultur, Literatur und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (ed. by Gernot Michael Müller and Fosca Mariani-Zini), Berlin/ Boston 2018, 349-386.

Wilcox 2012 = A. Wilcox, *The gift of correspondence in classical Rome: friendship in Cicero's Ad familiares and Seneca's Moral epistles*, Madison (Wis.), 2012.

Wildberger 2006 = J. Wildberger, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, I-II, Berlin- New York 2006.

Wildberger 2006b = Wildberger, Jula: Seneca and the Stoic Theory of Cognition. Some Preliminary Remarks, in: Volk und Williams, *Seeing Seneca whole*, S. 75–102.

Wildberger 2012. ‘Copia-e-incolla e la struttura del Compendio di etica stoica attribuito ad Ario Didimo’. G. Magnaldi and E. Bona (eds.) *Vestigia Notitiae: Studi in onore di Michelangelo Giusta*, 167–77. Alessandria: Edizioni dell’Orso.

Wildberger 2014 = J. Wildberger, *The Epicurus Trope and the Construction of a Letter Writer*, in Wildberger J., Colish M. (eds.), *Seneca Philosophus*, Berlin 2014, 431-465.

Wildberger 2018 = J. Wildberger, *Amicitia and Eros: Seneca’s adaptation of a Stoic concept of friendship for Roman men in progress*, in *Philosophie in Rom–Römische Philosophie? Kultur, Literatur und philosophiegeschichtliche Perspektiven* (ed. by Gernot Michael Müller and Fosca Mariani-Zini), 358, Berlin/ Boston 2018, 387-425.

Wildberger, J. 2018c. ‘Care of the Self and Social Bonding in Seneca: Recruiting Readers for a Global Network of Progressor Friends’, *Vita Latina* 197: 117–30.

Wildberger 2020 = J. Wildberger, *Seneca and the Doxography of Ethics*, in M. Garani, A. N. Michalopoulos, S. Papaioannou (eds.), *Intertextuality in Seneca’s Philosophical Writings*, New York 2020, 81-104.

Williams 2003 = G.D. Williams (ed./comm.), *Seneca. De otio, De brevitae vitae*, Cambridge – New York 2003.

Williams 2012 = G. D. Williams, *The Cosmic Viewpoint. A study of Seneca’s Natural Questions*, Oxford/New York 2012.

G. Williams, *Style and Form in Seneca’s writing*, in S. Bartsch. - A. Schiesaro *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, 2015.

Wilson 2001 = M. Wilson, *Seneca's Epistles reclassified*, in S. J. Harrison (ed.) *Texts, ideas and classical literature*, Oxford 2001, 164–88.

M. Wilson, *Seneca's Epistles to Lucilius: a Revaluation*, in J. Fitch (edited by), *Seneca*, Oxford 2008.

Zago 2012 = G. Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna 2012.

Zanker 1997 = P. ZANKER, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, (tr. it.) Torino 1997.

**Per le edizioni critiche:**

Beltrami = *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, rec. A. Beltrami, 1-2, Roma 1931<sup>2</sup>.

Erasmus = *L. Annaei Senecae Opera*, Basileae 1529.

Fickert = *L. Annaei Senecae Opera* rec. C. R. Fickert, Lipsiae 1842-1845.

Haase = *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, rec. F. Haase, Lipsiae 1852-1872.

Hense = *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistularum moralium quae supersunt*, ed. Otto Hense, Leipzig 1898.

Lipsius = *L. Annaei Senecae opera quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata et scholiis illustrata*, Antverpiae 1615<sup>2</sup>.

Noblot-Préchat = *Sénèque, Lettres à Lucilius*, Texte établi par F. Prèchat et traduit par H. Noblot, Paris (Les Belles Lettres) 1964<sup>4</sup>.

Reynolds = *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales, recognovit et adnotatione critica instruxit* L. D. Reynolds, I-II, Oxford 1965.

Ruhkopf = *L. Annaei Senecae opera omnia quae supersunt* rec. F. R. Ruhkopf, Augustae Taurinorum 1828-1833.