

13.

Il rapporto tra morale e politica

Commento alla lettera 73

[1] ***Errare mihi videntur ...*** La lettera inizia con la confutazione di un luogo comune della filosofia, soprattutto epicurea: quello dell'estraneità del sapiente alla vita politica. Già Cicerone avversava la conclamata apoliticità epicurea, volta a preservare l'equilibrio interiore, considerandola una minaccia per la stabilità dello Stato:

... la filosofia che assume la difesa del piacere ... non è adatta all'uomo che cerchiamo e che vogliamo sia autore di pubbliche deliberazioni ai vertici dello Stato ... Perciò lasciamo perdere costoro: sono brava gente e, per quanto sembra a loro, sono felici. Solo preghiamoli di tenere nascosto come un segreto questo pensiero, anche se è verissimo: che non s'addice al saggio occuparsi di politica. Infatti se di questo fossimo persuasi noi e tutti i migliori, neppure loro potrebbero seguire a vivere come preferiscono, cioè nell'*otium*' (*De orat.* 3, 63-64).

Nel passo ciceroniano c'è l'idea che al saggio non s'addice la politica, che l'esercizio della virtù e l'*otium* intellettuale sono benefici che il saggio può godere solo grazie all'impegno (*negotium*) gravoso di quanti si sobbarcano, al suo posto, la direzione dello Stato.

Ma il mutato quadro storico comporta che quell'aspirazione all'*otium*, da Cicerone avvertita come potenzialmente rivoluzionaria, ai tempi di Seneca avesse di fatto perduto ogni carica eversiva e fosse anzi divenuta un fattore di stabilità politica. All'epoca di Cicerone – quando il collasso delle istituzioni repubblicane e gli orrori delle guerre civili inducevano molti esponenti della classe dirigente a ritirarsi a vita privata – il messaggio epicureo poteva essere sentito come un invito che vanificava l'ideale del *civis*, inteso al bene comune, e comprometteva la *dignitas* dell'uomo, che per Cicerone era ancora *homo politicus*: che vive e ama vivere nella *polis*. Ma ai tempi di Seneca l'esaltazione di un ideale 'separato' di sapiente non era più rivoluzionaria: già nei regni ellenistici l'aspirazione dell'intellettuale all'*otium* s'era tradotta in elemento di conservazione e di stabilità politica e andava incontro al desiderio del monarca, ben lieto che i cittadini gli delegassero la guida della cosa pubblica.

Tuttavia Seneca, a un secolo di distanza dal trattato ciceroniano, mostrava di considerare l'invito epicureo alla vita appartata come un messaggio potenzialmente eversivo, dissolutore dei valori tradizionali, formatore di coscienze scettiche e iconoclaste:

... quella filosofia che ha posto il cittadino fuori della patria, gli dei fuori del mondo, e che ha consegnato la virtù al piacere» (*Epistola* 90, 35).

Eppure nell'epistola che stiamo esaminando lo stoico Seneca raccomanda a Lucilio la pratica della saggezza, che in definitiva non parrebbe troppo diversa dall'*otium* epicureo. Ma la differenza tra le due forme di disimpegno, quello stoico e quello epicureo, esisteva almeno in linea di principio, e secondo Seneca consisteva in questo:

Le due sette, degli Epicurei e degli Stoici, divergono soprattutto su questo punto, anche se entrambe per diversa via indirizzano all'astensione dalla vita attiva: Epicuro dice: «Il sapiente non accederà alla vita pubblica, a meno che non intervenga qualche fatto straordinario». Zenone [il fondatore della 'Stoa', 360-275 a.C.] dice: «Il sapiente accederà alla vita pubblica a meno che qualcosa non glielo impedisca». Cioè, l'uno tende all'inattività come scopo essenziale, l'altro condizionatamente (*De otio*, 2, 25).

Dunque, il saggio stoico di norma dovrebbe impegnarsi per la *res publica*, può esimersi solo quando ne è oggettivamente impedito.

Ma su questo punto, della liceità di allontanarsi dalla politica, fondamentale per l'interpretazione dell'*Epistola* 73, il pensiero del filosofo non è univoco, sembra oscillare da una posizione di «ortodossia» stoica a una posizione quasi epicurea.

Interessante è allargare il discorso ai *Dialoghi*.

Nel *De tranquillitate animi* – scritto ai tempi della collaborazione con Nerone e in cui si analizza il rapporto tra saggio e politica – al giovane interlocutore, combattuto tra il dovere di una vita impegnata al servizio degli altri e gli allettamenti dell'*otium*, Seneca prospetta il comportamento flessibile del saggio che di volta in volta, in relazione alla situazione, decide di scendere nell'agone politico o di rifugiarsi nel sicuro porto della contemplazione.

Invece nel *De otio*, scritto probabilmente dopo il ritiro coatto dalla politica, manca lo sforzo di conciliazione tra le esigenze antitetiche dell'*otium* e quelle dell'impegno civile. La preferenza è accordata alla difesa della vita contemplativa, che frutta la serenità dell'animo. Dunque, mentre nel *De tranquillitate* prevaleva la concezione stoica che il saggio deve impegnarsi

politicamente se le circostanze non glielo impediscono, nel *De otio* sembra trionfare la posizione epicurea (che nel *De tranquillitate* era respinta), secondo la quale il saggio deve astenersi dalla politica, a meno che la situazione non glielo imponga.

In realtà nel *De otio* l'astensione del saggio dalla politica non è presentata come un rifiuto programmatico. Il saggio deve ritirarsi quando si rende conto che il suo impegno sarebbe inutile o impossibile:

«Se lo Stato è troppo corrotto per poter essere aiutato, se è sommerso dai mali, il saggio non farà tentativi inutili nè s'impegnerà, non potendo arrecare alcun giovamento. E se avrà poca autorità ... se l'azione politica gli sarà preclusa, non starà a mettersi su una strada impercorribile» (3, 3).

Però, nell'*Epistola 73* non è tanto un impedimento esterno, nè la constatata impossibilità o inutilità dell'impegno, a legittimare l'astensione del saggio, quanto il *beneficium* dei governanti che si sobbarcano l'onere della politica. Di qui la necessità, più volte ribadita nella lettera, che i sudditi cui è dato vivere in tranquilla libertà (*quibus frui tranquillo otio licet*) siano grati ai regnanti.

Non è escluso che su questo punto ci sia un'evoluzione, peraltro non facilmente percorribile per le difficoltà di ricostruire la cronologia degli scritti di Seneca. Probabilmente la posizione del filosofo si modifica nel tempo – in parallelo con le vicende della sua vita e il fallimento del sogno di trasformare il principe (Nerone) nel re-filosofo auspicato da Platone – dalla posizione stoica che privilegia il *negotium* ad una posizione quasi epicurea, improntata al precetto del «vivi nascostamente». E in effetti, dopo il congedo dalla politica, come riferisce Tacito, Seneca condusse un'esistenza appartata:

Mutò lo stile di vita connesso alla passata potenza, vietò il consueto affollarsi dei visitatori, non si fece più accompagnare dal seguito; si faceva vedere di rado in città, come se lo costringessero in casa ragioni di salute o gli studi filosofici' (*Annales XIV 56*).

Però questo appartarsi non era, almeno soggettivamente, l'espressione di un disimpegno nei confronti del sociale, bensì un impegno più ampio, rivolto ad una società umana intesa senza confini di spazio nè di tempo:

«Tu, dici, mi inviti a star lontano dalla folla e a vivere appartato, pago della mia coscienza? E allora che significato hanno quegli insegnamenti stoici che comandano di essere operosi fino alla morte?. E che? ti consiglio forse l'inerzia? Proprio per giovare ad un più gran numero di uomini, io mi sono ritirato in me stesso chiudendo le porte agli altri ... Mi sono ritirato non solo dagli uomini, ma anche dagli affari, lavoro per i posteri. Scrivo cose che

possano essere utili a loro. Affido ai miei scritti consigli salutari, come ricette di medicinali utili: e ne ho prima provato l'efficacia sulle mie piaghe che, se non sono del tutto guarite, hanno almeno cessato di estendersi» (*Epistola 8*).

Anche nell'*Epistola 68* è detto che il saggio non si estranea dalla vita politica per il fatto di appartarsi. Però l'impressione è che ci sia una considerazione 'bassa' della politica attiva:

«Approvo la tua decisione: ritirati nella solitudine. Tu sai bene che l'esempio degli stoici, se non la dottrina, ti autorizza a far ciò. Ma in realtà ti autorizza anche la loro dottrina e tu lo potrai dimostrare a te stesso e a chi vorrai. Noi stoici non vogliamo che i nostri seguaci partecipino a ogni governo, in ogni occorrenza e senza interruzione. Inoltre, quando abbiamo dato al sapiente uno stato degno di lui, cioè l'universo, egli non vive più fuori della vita pubblica anche se è appartato. Anzi, forse egli ha lasciato un ristretto angolo per più vasti orizzonti, e, posto in cielo, comprende che era sceso davvero molto in basso (*quam humili loco sederit*) quando saliva al suo seggio di senatore o alla sua tribuna di magistrato. Fa' tesoro di questa verità: il sapiente non è mai più attivo di quando è al cospetto delle cose umane e divine» (*Epistola 68*).

Anche nell'*Epistola 14*, che come la lettera 73 è dedicata alla definizione del rapporto del saggio con la politica, l'impressione è che questo rapporto sia improntato, se non proprio a disprezzo, a disinteresse, anzi che il saggio s'interessi alla politica solo in un'ottica passiva, meramente cautelativa: quella del cercare di non urtare la sensibilità dei potenti, i quali potrebbero turbare l'*otium* del saggio. È significativo il giudizio, sostanzialmente negativo, che Seneca dà di Catone, il quale, obbedendo rigidamente ai principi della morale stoica, s'impegnò nei conflitti della tarda repubblica, senza risultare di alcuna utilità nè per sè nè per lo Stato (*quid aliud quam vociferatus est Cato et misit inritas voces ...?*):

«Pertanto cerchiamo di astenerci dal recare offese. Talvolta dobbiamo temere il popolo; talvolta i più potenti tra i senatori, se la forma di governo è di tal genere che quasi tutti gli affari da essi sono trattati ... talvolta il singolo individuo, cui è stato concesso il potere del popolo. Avere tutti costoro amici è difficile, basta non averli nemici. Perciò il saggio non provocherà mai le ire dei potenti, anzi le eviterà come una tempesta durante la navigazione. In un viaggio in Sicilia hai attraversato lo stretto. Un nocchiero temerario non si curò delle minacce del

vento di mezzogiorno ... Invece il nocchiero più prudente chiede a chi è pratico dei luoghi notizie riguardo alle onde, agli indizi offerti dalla direzione delle nuvole; tiene il corso lontano da quella parte tristemente famosa per i vortici. Nello stesso modo si comporta il saggio. Evita di accostarsi ai potenti che possono nuocergli ... Ma tu mi obietti: 'Che dunque? Ti sembra che Catone, il quale con le sue dichiarazioni cerca di impedire la guerra civile, agisca da filosofo moderato? Egli che interviene tra capi furenti in armi, che, mentre gli uni inveiscono contro Pompeo gli altri contro Cesare, provoca entrambi? Si può discutere se in quel momento un saggio abbia dovuto darsi alla vita politica. Che cosa vuoi fare o Marco Catone? Ormai non si tratta più di difendere la libertà: già da un pezzo essa è scomparsa. La questione è se Cesare o Pompeo deve dominare lo Stato: forse che ti riguarda questa contesa? Nessuna parte tu in essa puoi avere: non si fa che scegliere un padrone. Che cosa t'importa chi dei due vinca? Può vincere il migliore, può vincere il peggiore. Accenno alla fine dell'attività politica di Catone; ma neppure gli anni precedenti furono tali da permettere ad un saggio di partecipare al saccheggio dello Stato. Che cosa ha fatto Catone, all'infuori di gridare e di pronunciare inutili frasi, allorché ora veniva tratto fuori del Foro e sollevato dalle braccia del popolo e coperto dagli sputi di quelli che lo portavano via, ora veniva condotto dal Senato in carcere?».

In seguito vedremo se il saggio debba occuparsi dei pubblici affari. Frattanto fermo la tua attenzione sugli Stoici, che esclusi dalla vita politica si ritirano per vivere e per dare leggi agli uomini senza recare alcuna offesa ai potenti. Il saggio non sovverterà i pubblici costumi né attirerà su di sé l'attenzione del popolo con il suo strano modo di vivere. «Che dunque? Almeno sarà sicuro chi si atterrà a questa norma? Non ti posso promettere ciò con più sicurezza che la buona salute ad un uomo temperante; eppure la temperanza favorisce la buona salute. Qualche nave affonda nel porto. Ma che cosa accadrà in alto mare? Chi, neppure astenendosi dagli affari non può vivere con sicurezza, non sarebbe molto più gravemente minacciato dai pericoli, se si occupasse di molte faccende e si accingesse a molte imprese? Talvolta persino gli innocenti vanno in rovina: chi lo può negare? Tuttavia ciò più spesso accade ai ribaldi» (*Ep.* 14, 7-16).

Secondo Lana, uno dei massimi studiosi del pensiero di Seneca, le idee del filosofo riguardo al rapporto tra saggio e governanti sono da ricondurre alla

formazione filosofica giovanile, avvenuta nell'ambito della setta dei Sesti¹:

I governi che non consentono libertà di pensiero costringono all'avvilimento gli spiriti grandi: e non è questa l'ultima tra le loro colpe. Ma poiché il nome stesso di filosofia muove sospetti e diffidenze, Seneca si affretta a dichiarare che essa è invece favorevole alla pace ed alla concordia del genere umano e, quindi, i filosofi sono rispettosi dell'autorità costituita e verso di essa pieni di gratitudine, avendone assicurate pace e libertà, beni indivisibili. Sono queste le tipiche argomentazioni sestiane, che Seneca fa sue. Egli si fa efficace assertore del principio rivoluzionario, propugnato in Roma la prima volta dai Sesti, della libertà dallo Stato: sotto questo riguardo compie opera sgretolatrice delle fondamenta politiche di Roma, nonostante l'ossequio formale che dichiara verso l'autorità, opera non diversa da quella che contemporaneamente compie il Cristianesimo pur con le sue aperte – e senza dubbio sincere – professioni di lealismo verso il potere civile. Nelle opere di Seneca non si legge mai – né fa eccezione neppure il *De clementia* – l'esaltazione dell'impero, delle sue tradizioni e glorie militari, della sua potenza praticamente illimitata: la superiorità di Roma antica è implicitamente collocata nella superiorità morale dei suoi cittadini sugli altri uomini: cosicché si ode soltanto un moralistico – e non mai politico – elogio delle figure leggendarie di personaggi storici, come Fabrizio, Elio Tuberone, Manlio Curio Dentato, ecc. o di politici di primo piano, come Catone il Censore e Scipione l'Africano Maggiore.

Quest'uomo, che per tutta la vita aspirò a governare l'impero ed effettivamente in larga misura fu di esso responsabile per almeno cinque anni, non si lascia sorprendere mai ad esaltare lo Stato, bensì lo udiamo sempre, instancabile, esortare la virtù: e con accento di profonda sincerità (Lana)².

Insomma l'interesse etico è in Seneca di gran lunga prevalente rispetto a quello politico. Egli tenne sempre presente che di fronte all'uomo, e in particolare al sapiente, stanno due *res publicae*: quella più ampia, universale, del mondo che

¹ Nella prima giovinezza, a Roma, Seneca seguì le lezioni dello stoico Attalo, del neopitagorico Soziona e di Papirio Fabiano aderente alla setta dei Sesti. A questa setta, che prescriveva il vegetarianismo, l'ascesi, l'isolamento ferreo dalla vita politica e mondana in vista della libertà interiore, aderì Seneca osservandone i rigidi precetti con tanta foga da ridursi per le privazioni in fin di vita. Macerato dall'astinenza, il giovane che già era di costituzione debole e afflitto da malattie d'ogni specie (*nullum genus malorum mihi ignotum est*, Ep. 54, 1) si recò in Egitto per ricostituirsi fisicamente. Ma forse anche per sfuggire alle persecuzioni ordinate da Tiberio nel 19 d.C., contro i seguaci di pratiche ascetiche e straniere, vegetarianismo incluso: l'astensione dalle carni era considerata un indizio di superstizione (*inter argumenta superstitionis*, Ep. 108).

² Italo Lana, *Seneca*, Loescher, Torino 1955, p. 288.

è una *omnium domus* (*De ben.*, VII 17), e quella dello Stato contingente, in cui la sorte ha dato di nascere. Delle due *res publicae*, quella universale è la più degna di considerazione, perché regolata da leggi eterne ed utili, anche se imperscrutabili all'uomo; gli stati umani sono invece viziati dalla corruzione dei loro reggitori.

[2] ***auctorem huius boni ut parentem colant.*** Il buon reggitore di stati è assimilato al buon padre di famiglia, e come tale deve essere amato dai filosofi, secondo una concezione chiaramente paternalistica dello Stato, che era tipica del mondo ellenistico, ma costituiva anche l'essenza del progetto politico senecano. Quando, infatti, alla morte di Claudio Seneca entrò con ogni onore nella sontuosa *domus* imperiale, egli nutriva il sogno platonico di uno Stato perfetto, illuminato dalla sapienza filosofica, fondato sull'umanità, la filantropia, la clemenza. Ed effettivamente Seneca, di comune accordo col prefetto del pretorio Burro, per cinque anni – che le fonti filosenatorie definirono il «quinquennio felice» – regnò in luogo del principe.

Secondo il programma senecano l'imperatore sarebbe dovuto apparire un modello di virtù, un buon padre, appunto, in grado di condurre alla felicità i sudditi, in una ritornata età dell'oro. Di Nerone cercò di temperare l'enorme vanità prospettandogli la gloria derivante da un governo moderato, rispettoso delle prerogative tradizionali dell'aristocrazia senatoria. Anche se – come leggiamo nel *De clementia*, dedicato a Nerone e «manifesto del nuovo regime» – queste prerogative non avevano più fondamento costituzionale, ma erano da Seneca stesso viste come benigna, paternalistica, concessione dell'imperatore. La direzione monarchica dello Stato era fuori discussione e il principe, sciolto da ogni forma di controllo, esercitava un potere limitato solo dalla propria coscienza: «Il principato si andava di fatto trasformando in monarchia assoluta, paternalistica e illuminata, a somiglianza delle monarchie ellenistiche» (Perelli). Del resto il titolo di *parens patriae* spettava ufficialmente agli imperatori, da Augusto in poi.

[2] ***illi inquieti et in medio positi.*** Topica è la contrapposizione tra il saggio appartato e i non saggi *in medio positi*, irrequieti e immersi nel vortice della vita politica, torturati da brame insaziabili. Chi siano questi *inquieti et in medio positi*, Seneca ce lo dice in un celebre passo del *De brevitae vitae*, dove è fatta sfilare dinanzi ai nostri occhi la patetica e grottesca «galleria» degli *occupati*, «impietoso spettacolo dell'alienazione umana» (Traina):

«Penso che tu voglia sapere chi intendo per occupati. Non pensare che io alluda soltanto a quei tali che si riesce finalmente a cacciar fuori dalla basilica soltanto sguinzagliando i cani, o quei tali altri che vedi farsi ostentatamente schiacciare dalla ressa dei propri clienti o svillaneggiare tra i clienti altrui, o a quelli che si lasciano cavar fuori di casa dai loro obblighi per andare a sbattere contro le altrui porte o che, davanti all'asta del pretore, si affaccendano in lucri infami che, una volta o l'altra verranno a suppurazione.

C'è gente la cui vita privata è un essere occupati: sono nella loro casa di campagna, sul loro lettuccio, in tutta solitudine e ben lontani dagli altri, eppure tormentano se stessi. Non è il caso di parlare di vita ritirata, ma di occupazione inattiva (*desidiosa occupatio*). Chiami tranquillo quel tizio che raccoglie con ansiosa pignoleria vasi di Corinto, preziosi per la follia di pochi, o sciupa la maggior parte dei suoi giorni su lingotti arrugginiti? E quel tale che siede in palestra (poveri noi! non sono più romani nemmeno i nostri vizi!), per assistere a risse di fanciulli [gare atletiche fra ragazzi]. E quello che suddivide i giumenti delle sue mandrie, appaiandoli per età e colore? E quell'altro che alleva le nuove promesse dell'atletica?

Da una parte la massa degli affaccendati e dei perditempo, l'impetoso spettacolo dell'alienazione umana, il dramma delle vite non vissute; dall'altra, in aristocratica solitudine la sovrumana *atarassia* del saggio. Viene spontaneo anche il confronto col passo forse più famoso della letteratura epicurea, il proemio lucreziano del *De rerum natura*, dove il distacco aristocratico del filosofo, la sua autonomia e sicurezza interiore sono emblemizzati dall'immagine iniziale del saggio, il quale assiste dalla sua rocca alta e serena al travaglio dell'umanità che, in preda a un delirio tragico e folle, insegue miraggi di fasto e di potenza, si affanna con agitazione febbrile e dissennata per raggiungere ricchezze e onori: beni fallaci, veri *morbi animi*, che affliggono le masse cieche (*pectora caeca*), incapaci di scorgere la vera via e di vedere che "di poche cose ha davvero bisogno la natura del corpo"» (*De rerum natura* II 1-61).

[2] ***ulla liberalitas potest ut cupiditates illorum, quae crescunt dum implentur, exsatiat.*** Il motivo dell'insaziabilità degli appetiti umani è diffuso in tutta la letteratura filosofica antica, e senecana in modo particolare. Basti una, tra le moltissime citazioni che si potrebbero fare:

«Fino a quando una moltitudine di navi, e non da un solo mare, trasporterà

provviste per una sola mensa? Un terreno di pochi iugeri basta per saziare un toro. Una selva è sufficiente per molti elefanti. Per saziare l'uomo c'è bisogno della terra e del mare. E che? Dopo averci dato un corpo così piccolo, la natura avrebbe dato un appetito così insaziabile da superare l'avidità delle bestie più grosse e più voraci? Niente di tutto questo. Quanto poco esige da noi la natura! Essa di contenta di poco. Non è del nostro ventre quella che ci costa molto ma l'intemperanza (*ambitio*)». (*Epistola* 60).

[7-8] *At ille sapiens nihil magis suum iudicat quam cuius illi cum humano genere consortium est ... magna et vera bona non sic dividuntur ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perveniunt.* Sono qui espressi il solidarismo e il filantropismo propri di tutta la tradizione stoica, il senso della condivisione con tutti gli altri uomini di valori fondamentali, che costituiscono una proprietà indivisa, ma preziosa. Si confronti con questo passo della lettera 48:

«Non c'è evento favorevole o avverso che appartenga a uno solo di noi. Si vive per la comunità. Nessuno può vivere felice se pensa solo a se stesso, se rivolge tutto a suo vantaggio. Vivi per il prossimo se vuoi vivere per te. Questo sentimento sociale che unisce gli uomini fra loro e conferma l'esistenza di una legge fondamentale valida per tutta l'umanità, se è rettamente inteso giova moltissimo per sviluppare anche quella società più raccolta di cui ti parlo: l'amicizia. Chi sente di avere molto in comune con ogni uomo avrà tutto in comune con l'amico» (*Epistola* 48).

[10] *O Meliboe, deus nobis haec otia fecit; / namque erit ille mihi semper deus.* I famosi versi virgiliani (*Bucolica* I 6-7), nei quali Tiro-Virgilio esprime la sua riconoscenza per Ottaviano, rappresentano il culmine di una serie di espressioni di gratitudine, che costellano tutta la lettera. Il motivo della gratitudine verso chi governa è ripreso di continuo, iterato, variato, intensificato, quasi ossessivamente.

[1] *gratiores sunt.* [2] *auctorem huius boni ut parentem colant ... qui multa principibus debent ... oblitus accepti est ... quam quod ingrata est.* [4] *diligit eos ... solusque illis gratuitum testimonium reddit et magnam rem nescientibus debet ... Quemadmodum praeceptores suos veneratur ac suspicit quorum beneficio illis in viis exit.* [5] *Neptuno plus debere se iudicat ... effusius gratus est ... sic huius pacis beneficium.* [6] *se debere*

pro communibus bonis iudicet ... plurimum debeo ... [8] Ex congiario tantum ferunt. [9] ... per quem sibi horum usus fructusque contingat, per quem ... agitque gubernatori suo gratias. Hoc doce philosophia praecipue, bene debere beneficia, bene solvere; interdum autem solutio est ipsa confessio. [10] Confitebitur ergo multum se debere ... [11] Si illa quoque otia multum auctori suo debent.

Per capire il senso di queste continue affermazioni di gratitudine, al limite della cortigianeria, è utile rifarsi a due importanti trattati di Seneca il *De clementia* e il *De beneficiis*.

Nel *De clementia* – dedicato al giovane Nerone e manifesto della teoria politica a cui Seneca si atterrà nella conduzione dello Stato – la struttura monarchica è fuori discussione in quanto, secondo la concezione stoica, uniforma l'ordine sociale all'ordine razionale dell'universo (di ciò Seneca rimarrà convinto anche dopo il fallimento della propria politica: *optimus civitatis status sub re iusto*, *De ben.* 2, 20, 2). Ma la positività della monarchia dipende solo dal principe, che può essere o non essere virtuoso. Parte essenziale della sua virtù, qualora liberamente – perché nessuno può costringerlo – persegua il proprio perfezionamento morale e scelga di essere un *rex iustus*, è la *clementia*, cioè l'atteggiamento di generale benevolenza verso i sudditi: un atteggiamento comprensivo delle virtù politiche che tradizionalmente la trattatistica greca attribuiva ai regnanti. La *clementia* è una volontaria autolimitazione dell'autocrate. Si tratta d'un concetto rientrante nella tradizione dei monarchi ellenistici, i quali amavano fregiarsi del titolo, che li contrapponeva ai tiranni, di *euerghètai* ('benefattori'). Il buon re, diversamente dal despota, conserva sempre una disposizione d'animo positiva ed equilibrata verso i sudditi, che tutti ama in egual misura per il solo fatto che sono uomini, si astiene dall'ira e dalle repressioni immotivate, punisce malvolentieri, e sempre per il bene dei sottoposti. Di qui, cioè dal fatto che il principe regala ai sudditi una benevolenza alla quale non sarebbe formalmente obbligato, deriva la necessità della gratitudine.

Evidentemente si tratta, come abbiamo già accennato sopra, di una teoria paternalistica, in quanto legata alla buona disposizione di chi esercita il potere. Dipende solo dal principe – e in misura minore, da chi presiede alla sua formazione filosofica e morale – che egli concepisca la propria funzione come una «nobile servitù», un sacrificio (*onus*) cui egli si sottopone per il bene della collettività.

Nel *De beneficiis* si tratta invece del legame tra beneficiato e benefattore, «il

legame che più tiene coesa la società umana» (1, 4, 2). Chi è più fortunato deve aiutare chi lo è meno. Rivolgendosi soprattutto agli esponenti della sua stessa classe sociale, senatori e grandi ricchi, Seneca afferma il dovere della beneficenza in nome di una comune dignità umana che ogni uomo possiede, anche se schiavo. È poi degno di nota che gli schiavi possano essi stessi divenire benefattori dei liberi. Si tratta, come già si notava sopra, di una «teoria della generosità» – sulla tradizione di analoghe elaborazioni di autori greci (Pitagora, Crisippo) e del *De officiis* ciceroniano – che, in quanto mira anche a prevenire conflitti sociali, ha una sua rilevanza politica. Al di là della portata ideale e utopica, il *De beneficiis* è di fatto un corollario della teoria della *clementia*.

In tema di gratitudine non si può poi escludere che Seneca pensi in particolare all'ingratitude di Nerone nei propri confronti. È probabile infatti che – delineando nel *De beneficiis* l'ampia casistica delle varie forme d'ingratitude e ricordando gli episodi che nella storia recente sembrano contraddire clamorosamente la possibilità che gli uomini regolino i loro appetiti in base alla ragione, allo spirito di solidarietà, alla gratitudine – egli pensi alla sua personale esperienza. E certo tra i grandi ingrati il filosofo annoverava Nerone.

[15] ***Non sunt dii fastiosi, non invidi.*** Qui Seneca confuta la credenza, tradizionale sia a Roma che in Grecia e tipica delle religioni antropomorfe, che gli dei fossero invidiosi (*invidi*) della fortuna degli uomini (*phthònos theòn*). Quanto al *fastidiosi*, fa pensare piuttosto agli dei come sono visti dall'epicureismo: esseri distanti dall'uomo, perfetti e felici nella pace degli *intermundia*, affatto incuranti delle vicende umane, dai quali non bisogna attendersi alcun beneficio.

In questa lettera Seneca vede gli dei in una prospettiva ben diversa: essi sono solleciti del bene dell'uomo e cooperano al suo perfezionamento morale (*admittunt et ascendentibus manum porrigunt*). L'ottica è quella, opposta all'epicureismo, del provvidenzialismo stoico, riconfermata da Seneca, negli ultimi anni, nel *De providentia*. In quest'opera, che dibatte l'apparente contraddizione tra il concetto stoico di una divinità provvida e il fatto che quasi sempre la sorte sembra punire i virtuosi e premiare i malvagi, Seneca chiarisce che, non solo Giove non È ostile agli uomini, ma vuole mettere alla prova il saggio perché egli tenga in esercizio e rafforzi la propria virtù. Le sventure sono pertanto un segno della Provvidenza, che sa distinguere i saggi e, creando loro ostacoli, consente loro di perfezionarsi: «Dio non ama i suoi figli

come una madre che li vizia, ma come un padre che li sottopone a una disciplina spartana. Dio temprava l'uomo che ama, per premunirlo contro ogni lotta vittoriosa come modello per gli altri uomini» (Pohlenz).

[16] ***Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt.*** Il concetto della divinità dell'uomo, peraltro anticipato in questa stessa lettera dove è detto che la differenza tra Giove e il saggio è solo quantitativa (*plura Iuppiter habet ... diutius bonus est*, par. 12), ritorna spesso negli scritti degli stoici e di Seneca in particolare:

«Non occorre sollevare le mani al cielo... per essere meglio ascoltati. Dio è vicino a te, è con te, è dentro di te. Sì, o Lucilio, in noi c'è uno spirito divino, che osserva e controlla il male e il bene delle nostre azioni... Chi potrebbe sottrarsi al dominio della fortuna senza il suo aiuto? In ciascun uomo retto abita un dio; non sappiamo quale, ma si tratta di un dio» (*Epistola 41*).

Conclusione

Volendo fare una considerazione conclusiva, direi che la posizione di Seneca rispetto ai governanti e alla politica, riflette, pur nella varietà e talora ambiguità delle formulazioni, la fase intermedia di un processo di graduale separazione tra morale e politica, tra realizzazione individuale e realizzazione sociale. Un processo che parte da Socrate e giunge, attraverso il Cristianesimo (cui spesso sono state ricondotte, anche se con poco fondamento, le idee di Seneca e S. Paolo), fino ai tempi moderni. Il processo, che inizia da una situazione di sostanziale coincidenza tra morale individuale e morale pubblica e termina con una totale divaricazione tra questi due momenti. È riassunto con efficacia da U. Garimberti:

Socrate non trasgredisce la legge della città e anche se i suoi discepoli avevano predisposto un piano di fuga, imperterrito beve la cicuta. Non farlo avrebbe significato trasgredire la legge comune, quella morale che i Greci facevano identica alla politica in base al principio secondo cui se l'uomo è animale sociale è impensabile la sua autorealizzazione fuori dalla comunità. La comunità (*polis*) ha come suo modello la natura (*physis*), di cui riproduce l'armonia intesa come equilibrio delle forze, come giusta proporzione che rende

l'insieme coeso e connesso, e perciò la giustizia (*dike*) è ad un tempo il principio che presiede l'armonia della natura, della città e dell'anima. Stante la sostanziale coincidenza tra realizzazione individuale e realizzazione politica, che Aristotile sottolinea nella politica laddove dice: «In realtà le stesse cose sono le migliori e per l'individuo e per la comunità, e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini», si comprende perché la politica deve garantire le condizioni affinché gli uomini possano condurre la loro vita migliore, e perchè gli uomini migliori rendano migliore la città ... La divaricazione della morale dalla politica avviene con la diffusione del Cristianesimo che, rendendo la «vita buona», a cui accede l'individuo e non la comunità, depotenzia la politica da luogo della realizzazione del bene a luogo della limitazione del male. Se la realizzazione del bene riguarda la vita individuale, i percorsi della morale non coincidono con quelli della politica e perciò la morale si raccoglie nell'*interiorità* dell'anima dove regola l'intenzione dell'azione individuale, lasciando alla politica la gestione degli effetti delle azioni che non sono più di competenza morale. Può esistere infatti una retta intenzione, che tale rimane indipendentemente dagli esiti dell'azione, e quindi una condizione di giustizia morale diversa dalla giustizia legale. La morale si ritrae nella coscienza dove l'azione individuale trova la sua giustificazione, mentre la politica diventa un'istituzione utilitaristica che con la sua normativa promuove quel vantaggio che è la limitazione del male. Nell'età moderna, con l'affievolirsi della visione cristiana del mondo, vien meno la distinzione tra città terrena e città celeste, ma non la separazione tra individuo e società che poi vuol dire separazione tra morale e politica, nel senso che l'individuo trova le condizioni della sua autorealizzazione non nella comunità politica, ma nell'esercizio della sua libertà individuale. La politica serve solo a salvaguardare questa libertà e perciò i singoli individui contrattano le condizioni di questa salvaguardia. La politica come contratto sociale, che Hobbes teorizza, segna il punto più alto della separazione tra morale e politica, tra vita privata e vita pubblica, dove alla politica e alla vita pubblica è conferito solo il compito, che a questo punto possiamo definire «tecnico», di garantire le condizioni di autorealizzazione che restano comunque individuali e private³.

³ U. Galimberti, *Novecento, attentato alla morale*, «la Repubblica», 25 giugno 1995.