



— 5 —

I vizi, indimenticabili amanti. La lettera 69 di Seneca

Francesca Romana Berno



Abstract – La lettera 69 è una variazione sul tema dell'utilità o meno dei viaggi ai fini del perfezionamento morale: tema molto frequentato da Seneca, soprattutto nelle *Epistole*. Questo breve testo si distingue dagli altri inerenti al medesimo argomento per la sezione centrale, occupata da una similitudine fra vizi e amanti. Il modello letterario sotteso alla similitudine è senza dubbio l'Ovidio dei *Remedia amoris*, richiamato da una serie di spie lessicali oltre che dal motivo stesso del viaggio; dal punto di vista filosofico, Seneca si richiama invece a Platone, e in particolare, con l'immagine dei vizi 'soggiogati', alla celebre allegoria della biga alata del *Fedro*. Seneca condivide pienamente i radicali suggerimenti ovidiani per scacciare le tentazioni: e si serve dell'analogia fra vizi e amanti per depotenziare il dettato platonico, che concedeva all'amore una potenzialità psicagogica. Ovidio viene dunque utilizzato come puntello dimostrativo dell'ortodossia stoica in merito alle passioni.

Abstract – Letter 69 deals with the commonplace of the uselessness of travelling for moral improvement. This text includes a detailed simile between vices and lovers. The literary model of the image is Ovid's poem *Remedia amoris* – a text which is never recalled elsewhere by Seneca – as plenty of lexical and thematic details show. The philosophical model may be spotted in Plato's *Phaedrus*, with special reference to the comparison between the soul and a winged chariot. Seneca shares Ovid's radical suggestions to get rid of love, and applies them to vices in general, refusing Plato's view of a psychagogical potential of love. Ovid is thus turned into an instrument to demonstrate Stoic orthodoxy on passions.

Premessa

Vorrei occuparmi della lettera 69, un breve testo in cui il tema amoroso che caratterizza questa raccolta di studi è declinato attraverso una similitudine fra vizi e amanti. Questa immagine dialoga, a mio avviso, con un intertesto specifico, i *Remedia* di Ovidio. Come è noto, Seneca, mentre saccheggia ampiamente il poeta delle *Metamorfosi* nelle tragedie,¹ è decisamente parco di citazioni e allusioni a Ovidio nelle opere in prosa, né lesina appunti stilistici nei suoi confronti;² in generale decisamente ostile alla lirica, come osserva in un celebre passo rifacendosi a Cicerone (49.5),³ sembra ignorare l'intera produzione erotica del sulmonese.⁴ Originale anche il soggetto della similitudine: le passioni paragonate a degli amanti che cerchiamo di dimenticare. E anche questo, sia in generale sia nello specifico, non è certo un soggetto frequente nella prosa senecana, in cui si possono citare pochissimi passi analoghi, perlopiù riconducibili a echi catulliani.⁵

Date queste premesse, la rivisitazione dei *Remedia* nella lettera 69 non può essere limitata ad un gioco esornativo, ma, ed è la tesi che spero di dimostrare, si può ricondurre ad una motivazione squisitamente filosofica. Infatti, questa immagine dialoga ad un tempo con i modelli 'altri' e con i principi dello stoicismo. Da un lato, il ricorso all'immaginario del poeta che, secondo le sue parole, dopo aver insegnato l'amore, insegnò a curarlo come una malattia, consente al filosofo, a partire da una griglia di elementi condivisi con il lettore in base all'equivalenza amore/vizi, di condannare questa passione radicalmente, senza lasciarle lo spazio psicagogico affidatole ad esempio da Platone; dall'altro, queste stesse premesse chiariscono la pericolosità delle seduzioni esteriori per la virtù del singolo, riconducendo i diversi temi affrontati nella lettera all'unità nel segno della lotta contro l'opinione dei più, uno dei baluardi dell'etica stoica.

¹ Jakobi (1988); Hinds (2011); Trinacty (2014).

² Mazzoli (1970) 238-247 (245-247 sulla critica); sulle citazioni dalle *Metamorfosi* nelle lettere, Michalopoulos (2020).

³ Cf. Mazzoli (1970) 210-211; Pierini (2018) 63-65; Berno (2020), 148-150.

⁴ Le uniche eccezioni sono *Am.* 3.4.4 in *Ben.* 4.14.1, *Ars* 1.475-6 in *Nat.* 4b.3.4 e *Ars* 2.300 in *fr.* 4 Haase = F 16 Vottero, da Priscian. 7.55-6 = *GLK* 2.333.15 (Mazzoli (1970) 239 e n. 68).

⁵ Ad es. *Ep.* 22.10 e 112.4 (su cui cfr. *infra*, 86-87) con riferimento a Catull. 85; *Ep.* 33.5, con l'immagine della bellezza, femminile e non, come armonia fra le parti (Catull. 86: Davies (2010) 179-181); *Ep.* 93.11, con l'insulto di Catull. 36, e 123.10-11 con l'esortazione a godersi la vita in Catull. 5.1-3 (Degl'Innocenti Pierini (2018) e (2021) 121-12). Sugli echi dell'elegia cf. Mazzoli (1970) 239-241.

Dopo una lettura della similitudine degli amanti con attenzione agli echi dai *Remedia*, cercherò di rintracciare le ragioni e i presupposti filosofici che hanno indotto Seneca a scegliere questa immagine.

I. I *Remedia* di Ovidio in Sen. Ep. 69.3-4

La lettera 69 comincia con un luogo comune molto frequentato, e piuttosto problematico:⁶ la critica ai viaggi (§ 1), in questo caso motivata con la necessità di rendere duratura la cura contro le passioni (§ 2), poiché basta pochissimo per riaccenderle (§ 3), in quanto queste hanno un potere seduttivo legato a ciò che promettono, a differenza della virtù. A maggior ragione è necessario evitare le perdite di tempo nella lotta contro di esse (§§ 4-5). D'altra parte, dobbiamo abituarci al pensiero della morte, che in quanto espressione di una legge naturale non è mai prematura (§ 6). In sostanza, la lettera, pur nella sua brevità, sembra affrontare due temi giustapposti: la lotta alle passioni e l'esortazione ad abituarsi alla morte.

Concentriamoci ora sulla similitudine degli amanti (69.2-4):

Deinde plurimum remedia continuata proficiunt: interrumpenda non est quies et vitae prioris oblivio: sine dediscere oculos tuos, sine aures adsuescere sanioribus verbis. Quotiens processeris, in ipso transitu aliqua quae renouent cupiditates tuas tibi occurrent. 3. Quemadmodum ei qui amorem exuere conatur evitanda est omnis admonitio dilecti corporis (nihil enim facilius quam amor recrudescit), ita qui deponere vult desideria rerum omnium quae cupiditate flagravat et oculos et aures ab iis quae reliquit avertat. 4. Cito rebellat adfectus. Quocumque se verterit, pretium aliquod praesens occupationis suae aspiciet.

Poi, giovano moltissimo le cure a lungo termine: non bisogna interrompere il riposo e la rimozione della vita precedente; lascia che i tuoi occhi disimparino, lascia che le orecchie si abituino a parole più salutari. Ogni volta che uscirai, anche durante una passeggiata ti verranno incontro cose che rinfocoleranno i tuoi desideri. 3. Come chi cerca di sfuggire a un amore deve evitare tutto ciò che gli fa ricordare il corpo amato – infatti nulla rinasce più facilmente di un amore – così chi vuole abbandonare la nostalgia di tutto ciò per cui ha smanciato di desiderio deve volgere gli occhi e gli orecchi lontano da ciò che ha abbandonato. 4. La passione si rinfocola rapidamente. Ovunque si volgerà, vedrà un qualche ritorno immediato per il suo impegno. (Qui e *infra*, trad. mia)

⁶ Cf. Montiglio (2006); Torre (2022) 214-215 in questo volume. Il testo delle lettere è quello edito da Reynolds (1965).

La similitudine è messa in rilievo anche dalle modalità espressive, con la formula consistente e non frequentissima *quemadmodum [...] ita*.⁷ Oltre che nel consiglio di mantenere la lontananza dall'amato, la trama di riferimenti ai *Remedia* di Ovidio è evidente già prima della similitudine fra amati e passioni, nell'immagine della terapia: il sostantivo *remedia* (§ 2),⁸ in quanto di poco precedente all'immagine, si può considerare un esplicito richiamo al titolo, ripreso da *sanioribus verbis* nell'alludere all'idea della passione-amore come malattia per cui serve una cura – gli ovidiani *Remedia*, appunto.⁹ Nel medesimo paragrafo, Seneca ricorre ad uno dei termini chiave dell'opera, il poco usuale *dediscere* 'disimparare'. Ovidio infatti gioca l'intera architettura del poemetto, che in quanto didascalico è tenuto ad insegnare qualcosa, sull'ossimorica formula dell'imparare a disimparare le tecniche amorose:¹⁰ esordisce dicendo *discite sanari per quem didicistis amare* (*Rem.* 43), e configura poi la specifica *ars* esposta nel testo precisamente come un procedimento di rimozione e dimenticanza nei confronti dell'amore (vv. 211: [...] *donec dediscis amare* 'finché non disimpari ad amare'; 297-298 *tu mihi, qui, quod amas, aegre dediscis amare/ nec potes et velles posse, docendus eris* 'dovrò piuttosto far da maestro a te, che fatichi a smettere di amare ciò che ami, anzi non ci riesci, pur volendolo');¹¹ non a caso, il poeta incontra anche Amore Leteo, a cui gli innamorati chiedono il dono dell'oblio (*oblivio*, vv. 553; 551-554).¹² Seneca non solo condivide questa idea, ma ne fa una modalità di vita, che raccomanda di perseguire con continuità (69.2 *interrumpenda non est [...] vitae prioris oblivio*).¹³ L'unica cura, per l'amore come per le passioni tutte, è la rimozione, la dimenticanza completa. Interessante l'insistenza senecana sui derivati in *-sco*,

⁷ Altre ricorrenze nell'epistolario: *Ep.* 5.5; 27.2; 30.10; 31.5; 36.4; 39.3; 40.14; 50.9; 71.4; 74.5; 79.13; 81.22; 83.16; 83.26; 85.20; 87.25; 89.1; 90.44; 92.30; 99.18 e 21; 106.12; 109.2; 124.11.

⁸ Il termine non è assente altrove in senso psicologico, ma solo qui viene rapportato all'ambito amoroso. Cf. 64.8 *animi remedia inventa sunt ab antiquis: quomodo autem admoveantur aut quando nostri operis est quaerere*.

⁹ Sui *Remedia* nella tradizione didascalica, Tardin Cardoso (2021); Haß (2021) 276-27.

¹⁰ Rosati (2006).

¹¹ Qui e *infra*, trad. di Lazzarini (2018). Cf. anche v. 503.

¹² Su questo motivo in Ovidio, Hardie (2006).

¹³ Fin qui per le analogie generali di temi e parole chiave; per altri possibili richiami ad Ovidio cfr. Sen. *Ep.* 69.3 *deponere [...] desideria* e Ov. *Rem.* 259-260 *nulla recantatas deponent pectora curas, / nec fugiet vivo sulphure victus amore*; Sen. *Ep.* 69.3 *admonitio dilecti corporis* e Ov. *Rem.* 729-730 *admonitu refricatur amor vulnusque novatum/ scinditur [...]*; Sen. *Ep.* 69.4 *cito rebellat adfectus* e Ov. *Rem.* 245-246 *quod nisi firmata properaris mente reverti, / inferet arma tibi saeva rebellis Amor*.

i cosiddetti incoativi, *dediscere/adsuescere*, a sottolineare la necessità di un processo di guarigione lungo, costante e accurato. Un'insistenza peculiare, anticipata dall'iniziale *coalescere*, che indica specificamente la progressione nel perfezionamento morale (69.1).

C'è forse, in più, nella lettera 69, la memoria di un preciso passo di Ovidio, seppure attenuato nei toni. Vi è in effetti un luogo del poema in cui il poeta si sofferma su un argomento che Seneca tratta spesso a proposito delle passioni, ad esempio nel celebre esordio del *De tranquillitate*, e che torna anche nella lettera 69: il rischio di ricadute nonostante l'apparente miglioramento (Ov. *Rem.* 731-734):

*Ut, paene extinctum cinerem si sulphure tangant,
vivet et e minimo maximus ignis erit,
sic, nisi vitaris quidquid renovabit amorem,
flamma redardescet, quae modo nulla fuit.*

'Come la cenere, appena spenta, si ravviva se la sfiori con lo zolfo, e, dal fuoco debolissimo, nasce una grande vampa, così se tu non eviti ciò che può ridestare l'amore, riarderà la fiamma che or ora si era spenta.'

In particolare, riecheggia in Seneca l'idea di evitare i luoghi incriminati (Ov. *Rem.* 733: *vitaris*; Sen. *Ep.* 69.3: *evitanda est*) che potrebbero rinnovare il sentimento (Ov. *Rem.* 733: *renovabit*; Sen. *Ep.* 69.2: *renovent*), e riaccendere (Ov. *Rem.* 734: *redardescet*; Sen. *Ep.* 69.3: *recrudescit*) la passione. In entrambi i testi, l'insistenza sul proverbio *re-* sottolinea la pervasività del pericolo di ricaduta, in Seneca con riferimento all'immagine della ferita che si riapre,¹⁴ in Ovidio – con un *hapax* neoformazione¹⁵ – a quella della fiamma dell'amore, espressa anche dai lessemi *ignis* e *flamma*, e che lascia traccia in Seneca nel successivo *cupiditate flagravit* (*Ep.* 69.3).

¹⁴ *ThlL* 11.2.422,75-423,6, s.v. *Recrudescio*, raro e prosastico, viene riferito di norma a contesti bellici, ma già in Cicerone con riferimento al dolore per la perdita dell'amatissima figlia, nella celebre lettera autoconsolatoria a Sulpicio (*Fam.* 4.6.3), nelle *Phoenissae* per il rimorso di Edipo (v. 231), e nelle lettere stesse (56.9) con riferimento all'ambizione. Servio, *Aen.* 6.596, lo utilizza a commento della rappresentazione virgiliana della pena Tizio, dove la ricrescita del fegato viene interpretata come emblematica del perenne rinnovarsi della passione, secondo una lettura in chiave moralistica delle pene dei dannati del mito già lucreziana (per Tizio, cf. *Lucr.* 3.992-994).

¹⁵ *ThlL* 11.2.472,3-6, s.v.

La memoria ovidiana, indubbia nella similitudine centrale della lettera, riverbera sull'esordio con un effetto apparentemente straniante: *mutare te loca [...] nolo* (Sen. *Ep.* 69.1) sembra rovesciare un distico ovidiano di poco precedente ai versi prima citati (Ov. *Rem.* 725-726):

*Et loca saepe nocent; fugito loca conscia vestri
concupitus; causas illa doloris habent.*

Spesso anche i luoghi nuocciono; fuggi i luoghi che sanno della vostra unione; essi hanno in sé motivo di dolore.

Non si tratta, in realtà, di rovesciamento, bensì di consapevole ripresa: la scena senecana si immagina logicamente successiva a questo precetto; Lucilio è già fuggito, ora si trova in un luogo estraneo alla sua passione, mentre se viaggiasse rischierebbe di capitare nuovamente in posti che potrebbero riaccenderla, e soprattutto di distrarsi dal percorso di perfezionamento spirituale che ha intrapreso per liberarsene. Mentre nel caso di Ovidio i luoghi che vanno evitati sono relativamente pochi e connessi ad una sola persona, nel caso di Seneca, trattandosi di tutte le passioni, quasi ogni luogo può essere foriero di pericolose ricadute, e così lo spostamento in quanto tale può denunciare l'irrisolutezza nel progresso spirituale.

È degno di nota il fatto che, mentre per Ovidio l'*otium* va evitato in quanto potenziale causa di ricadute, ed è necessario cercare occupazioni e distrazioni, al limite addirittura preoccupazioni che distraggano dal pensiero dell'amata o amato, al contrario per Seneca l'inattività, se propedeutica alla meditazione filosofica, costituisce la cura principale contro l'assalto dei vizi. Questo perché l'obiettivo di Ovidio è specifico e mirato ad una sola passione, mentre quello di Seneca riguarda le passioni nel loro complesso, rispetto alle quali la meditazione filosofica, e dunque la vita contemplativa che le si accompagna, costituiscono l'unica possibile cura.

II. Altre similitudini amorose

Dall'insieme di questi elementi, mi sembra indubitabile poter ipotizzare un richiamo intenzionale, da parte di Seneca, ai *Remedia* ovidiani, sia a livello di lessico e immagini specifiche, sia sul piano dell'intento didascalico e terapeutico. Questo distingue la lettera 69 dalle altre due che presentano una similitudine analoga, la 22.10 e la

112.4; in questi casi, il modello è il celeberrimo *odi et amo* di Catullo:¹⁶ un tormento di cui non si intravedono cure. Se amare è, almeno per gli Stoici, un vizio, è naturale che gli amanti siano dei viziosi; l'originalità di Seneca è operare una sorta di proprietà commutativa, per cui, se gli amanti sono viziosi, allora i vizi sono equivalenti a degli amanti. L'equivalenza fra vizi e amanti trova conferma nella lettera 112, laddove, con trasparente allusione catulliana (C. 85), Seneca scrive: *homines vitia sua et amant simul et oderunt* (Ep. 112.4); nello stesso passo, personificando la *luxuria*, ironizza sul fatto che quella che potrebbe sembrare una separazione definitiva tra questa e un amico di Lucilio è in realtà un semplice diverbio: *tunc itaque de illo feremus sententiam cum fidem nobis fecerit invisam sibi esse luxuriam: nunc illis male convenit* 'potremo dunque giudicarlo quando avremo la certezza che la disolutezza gli è insopportabile: per ora è solo in disaccordo con essa.' Personificazione, memoria poetica, ironia, concorrono a completare l'identificazione fra vizio e amata, e a sottolineare la vanità degli sforzi per superare la dipendenza da essa.¹⁷ Non dissimile la lettera 22, dove, ancora attraverso la memoria di Catullo, Seneca irride chi è schiavo dell'ambizione: 22.10 *sic de ambitione quomodo de amica queruntur, id est, si verum adfectum eorum inspicias, non oderunt sed litigant* 'si lamentano dell'ambizione come dell'amante, cioè, se guardi ai loro sentimenti autentici, non la osteggiano ma bisticciano con lei.'

Ancora grazie al ricorso alla altrimenti bistrattata poesia lirica, il vizio è personificato, con le sembianze di un'amante affascinante e magnetica, al punto che non riusciamo a distaccarcene nonostante i nostri sforzi. L'efficacia retorica di questo procedimento è indubbia, e il ruolo primario giocato dal desiderio come radice di ogni passione nella psicologia stoica ne esce lumeggiato con rara icasticità.

D'altra parte, la combinazione di argomento amoroso e intento didascalico nella trama intertestuale della lettera 69, con particolare insistenza su quest'ultimo, esige un supplemento di indagine per essere inquadrata.

¹⁶ Cf. *supra*, n. 5; Berno (2019) 97-103, con riferimento specifico alla lettera 22.

¹⁷ Che poi sia opportuno tenere lontani gli innamorati dall'oggetto del loro amore, non meno che gli ammalati dall'acqua fredda, è concetto ribadito a proposito dei benefici che sarebbero nocivi a chi li riceve nel *De beneficiis* (2.4.2).

III. L'attenzione per la corporeità

Va rilevato innanzi tutto che la similitudine fra passioni e amanti della lettera 69 si sostanzia di un'attenzione per la corporeità piuttosto eccezionale per Seneca.

Questa attenzione è evidente fin dall'esordio: *ut animum possis continere, primum corporis tui fugam siste* 'per trattenere l'animo, prima di tutto arresta la fuga del tuo corpo' (§ 1). L'agitazione fisica corrisponde alla tensione interiore e compromette l'efficacia delle cure. A questo interesse per il corpo del discente, preliminare all'educazione della sua anima, corrisponde quello per il corpo o meglio il ricordo del corpo dell'amata: *admonitio dilecti corporis* (§ 3). La persona amata viene a coincidere con la sua fisicità, così da corrispondere al meglio agli oggetti che suscitano i nostri desideri (e i nostri vizi). Se da un lato questa rappresentazione si pone agli antipodi di quella filosofica, secondo la quale ovviamente è a livello spirituale che si verifica l'autentica corrispondenza amorosa (*Ep.* 55.9-11), dall'altro è indubbio, e testimoniato dalle stesse lettere di Seneca, che sono oggetti (e luoghi) concreti a suscitare vividissima la memoria e la nostalgia: i ritratti, e così pure le lettere -che recano il segno della mano di chi scrive e sono dunque più autentiche dei ritratti stessi (40.1)- il luogo natale, le vesti, gli oggetti, gli schiavi (elementi questi elencati a proposito della nostalgia di un defunto in 49.1).

Anche l'attenzione per i sensi della vista e dell'udito rientra nel quadro del rilievo accordato alla corporeità, tanto più in quanto espressi non attraverso i relativi verbi, ma facendo riferimento ai rispettivi organi, ossia occhi e orecchie: *sine dediscere oculos tuos, sine aures adsuescere* (69.2). L'abbinamento di questi due sensi, oltre che con l'importanza di entrambi nelle relazioni amorose, si spiega con la successiva esibizione degli sfavillanti compensi, gli *auctoramenta* promessi dai vizi, che vedremo subito; la seduzione esercitata da essi si radica infatti nelle percezioni sensoriali (cf. ad es. 110.14-17).

Alla fisicità si ricollegano anche i termini di movimento, fittissimi nei primi due paragrafi, che oppongono un'agitazione scomposta e irresoluta (69.1 *mutare, transilire, migratio, circumspicere, errare*; 69.2 *procedere, transitus*), ovviamente espressione dell'ansia dell'anima vittima delle passioni, alla fermezza della risoluzione a guarire avviandosi verso la filosofia (69.1 *continere, sistere, quies*). Questa opposizione si risolve nel verbo *verto*, che esprime plasticamente l'atto di conversione spirituale necessario al discente: la fermezza d'animo non equivale

ad una posizione statica, ma si traduce nel volgere occhi e orecchie in direzione opposta rispetto alle tentazioni; queste, tuttavia, si annidano ovunque, come dimostra il medesimo verbo riferito ad esse nel § successivo (69.4 *quocumque se verterit...*).

La difficoltà dell'operazione si fa particolarmente evidente nell'espressione 69.3 *oculos et aures [...] avertat*. Quest'ultima *iunctura*, di per sé propria degli occhi, già liviana (1.28.11 e 9.5.14), non appartiene al contesto erotico o elegiaco, bensì a quello declamatorio, dove definisce non di rado il rifiuto per spettacoli nefandi o intollerabili (ad es. Sen. *Contr.* 9.2.7). Seneca dunque esorta ad applicare alla più dolce delle visioni – il volto e il corpo intero dell'amata – un gesto adatto a scene disgustose e repellenti: una giustapposizione di *patterns* metaforici opposti che impone una radicale torsione del contesto, e rende icasticamente la difficoltà della messa in pratica di questa cura. Infatti, mentre distogliere lo sguardo è una reazione istintiva per l'uomo in caso di eventi spaventosi, nel caso della persona amata, al contrario, siamo naturalmente portati a fissare gli occhi su di lei, e questa azione diventa molto difficile.

Il rilievo accordato all'elemento materiale e corporeo, insolito in Seneca in questi termini, amplifica la similitudine dell'amante nostalgico pervadendo tutta la lettera con l'angoscia propria di questa condizione; inoltre, vuole dar peso alla sensualità della passione e del desiderio in quanto tale, ma anche in certo qual modo lasciar fuori l'animo da questa valutazione pesantemente negativa del sentimento, caratterizzandolo come fosse una manifestazione squisitamente fisiologica e non una passione che investe la persona nel suo complesso. Infine, questa attenzione per la fisicità potrebbe alludere, come si vedrà, sia al modello platonico (*infra*, n. 31), sia alla concezione stoica della perversione della ragione, perché sono gli stimoli sensoriali ad orientare verso il vizio.

IV. La conclusione della lettera (Sen. *Ep.* 69.4-6) e il possibile modello platonico

Conclusa la similitudine, il seguito della lettera 69 insiste nella personificazione dei vizi, ma secondo modalità differenti (69.4-5):

Cito rebellat adfectus. Quocumque se verterit, pretium aliquod praesens occupationis suae aspiciet. Nullum sine auctoramento malum est: avaritia pecuniam promittit, luxuria multas ac varias voluptates, ambitio purpuram et plausum et ex hoc potentiam [...] 5. Mercede te vitia sollicitant: hic tibi gratis vivendum est.

La passione si rinfocola rapidamente. Ovunque si volgerà, vedrà un qualche ritorno immediato per il suo impegno. Nessun male è privo di proventi: l'avidità promette il denaro, la dissolutezza diversi e numerosi piaceri, l'ambizione la porpora e l'acclamazione e il potere che deriva da questi [...] I vizi ti stuzzicano con il compenso: qui devi vivere gratuitamente.

In questa sezione, assistiamo ad una sorta di rovesciamento dei ruoli, per cui la passione (*adfectus*), soggetto logico del periodo introduttivo, sembra essere un'amante che corteggia l'amato, servendosi della tecnica più elementare consigliata da Ovidio: i doni. Ciascuna delle singole passioni promette qualcosa: *avaritia*, *luxuria* e *ambitio* lusingano l'uomo con facili guadagni e piaceri. Non è dunque sufficiente allontanarsi dai luoghi connessi con la passione, ma bisogna anche fuggire tutta una serie di arti di seduzione. Emerge qui chiaramente un modello finora sottotraccia nella lettera, ossia l'aneddoto di Eracle al Bivio attribuito a Prodicò di Ceo e narrato da Senofonte nei *Memorabili*, che Seneca riecheggia più volte,¹⁸ dove il vizio personificato, *Kakia*, non a caso apparsa all'eroe sotto forma di una donna seducente e imbellettata, gli prometteva lussi e piaceri di ogni genere purché scegliesse di accompagnarsi a lei (*Xen. Mem.* 2.1.22-26). Allo stesso modo, i vizi citati da Seneca, divenuti soggetto di azioni umanizzanti, quali appunto *promitto*, *sollicito* (§§ 4-5),¹⁹ corteggiano l'uomo per farlo ricadere nella passione. La virtù appare molto meno appetibile del vizio: infatti, ci impone di vivere senza ricompense, *gratis*. La situazione appare ancora più complessa di quella configurata dall'aneddoto di Eracle: in quel caso, a fronteggiare *Kakia* c'era la virtù, *Arete*, personificata anch'essa sotto forma di una donna bella, ma sobria e pudica (*Xen. Mem.* 2.1.22). La scelta dell'eroe era fra due stili di vita: le personificazioni erano entrambe affascinanti, diverse solo per stile, e la virtù prometteva anch'essa, seppure a prezzo di grandi sacrifici, onori e gloria (2.1.31); dunque, entrambe le vie garantivano un guadagno. Nella lettera di Seneca, non solo il rapporto è di molti contro una, essendo il vizio molteplice, o per meglio dire multiforme, e la virtù unica, ma anche di molti guadagni contro nessuno; anzi, la gloria stessa, che in Senofonte è il premio della virtù, qui rientra fra le promesse dell'ambizione. Infine, lungi dall'essere personificata come i suoi avversari, la virtù non

¹⁸ *Xen. Mem.* 2.1.21-34; per la fortuna del motivo nella letteratura latina, Moretti (2012); sulle riprese senecane, Berno (2016).

¹⁹ Oltre ai già citati *rebello* e *verto*.

è neppure citata esplicitamente, ma solo implicita nella formula della perifrastica passiva (*tibi gratis vivendum est*): e già da questo emerge la sua debolezza e la sua scarsa appetibilità.²⁰ L'uomo è accerchiato dalle seduzioni del male, solo con il proprio imperativo categorico.

A maggior ragione, prosegue Seneca senza abbandonare il tratto stilistico della personificazione del vizio, egli ha bisogno di tempo per condurre a termine la sua battaglia (69.5-6):

Vix effici toto saeculo potest ut vitia tam longa licentia tumida²¹ subigantur et iugum accipiant, nedum si tam breve tempus intervallis discindimus; unam quamlibet rem vix ad perfectum perducit adsidua vigilia et intentio. 6. Si me quidem velis audire, hoc meditare et exerce, ut mortem et excipias et, si ita res suadebit, accersas: interest nihil, illa ad nos veniat an ad illam nos.

A stento un'intera generazione riesce a far sì che i vizi, tronfi per una licenza tanto duratura, vengano sottomessi e accettino il giogo, tanto più se frantumiamo un tempo tanto breve in spezzoni; la continua veglia e lo studio indefesso a stento conducono una qualsiasi cosa alla perfezione. 6 Ma se mi vuoi ascoltare, medita ed esercitati su questo, ad accogliere la morte e, se lo richiederanno le circostanze, a procurartela; non c'è nessuna differenza se viene lei da noi, o noi da lei.

In questa sezione finale, il sostrato metaforico cambia ancora, fermo restando l'accento sulla difficoltà dell'impresa: i vizi diventano animali da soggiogare, con preciso riferimento alla metafora agricola (*subigantur; iugum accipiant*).²² *Subigo*, in senso metaforico, viene di norma riferito ai nemici, ma non mancano già nel latino arcaico ricorrenze in contesto erotico (ad es. *Pl. Capt.* 1030; *Mil.* 1402; *Per.* 227). *Iugum accipere* ricorre invece pressoché esclusivamente in contesto bellico (per i nemici cf. anche *Ep.* 94.63); entrambe le espressioni, se riferite alle passioni, sembrerebbero innovazioni senecane.²³ Questo impasto stilistico

²⁰ Cf. *Pl. Phaed.* 66c-d: 'null'altro infatti ci procurano il corpo e i suoi desideri se non guerre, rivolte, battaglie. Tutte le guerre avvengono per la conquista delle ricchezze: e le ricchezze [66d] dobbiamo necessariamente procurarcele per il corpo, servendo a questa sua servitù. E proprio da esso siamo impediti a fare filosofia per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore fra tutte è che se ci capita di avere una qualche tregua da esso e ci volgiamo a compiere qualche ricerca, ecco che nel bel mezzo delle ricerche e ovunque ci procura una confusione sconvolgente e uno scompiglio e ci mette in agitazione, tanto che, per colpa sua, non ci è possibile scorgere la verità.' Qui e *infra*, trad. Giardini (1997).

²¹ Attributo proprio dell'anima affetta dal vizio: cf. *Cic. Tusc.* 3.19.

²² *ThL* 7.2. 641.26-43 e 642.8-28, s.v. *iugum*, per metafora amorosa e affini.

²³ Cf. *Ep.* 74.20; per *sub iugum mittere*, cf. *Prov.* 4.1 (paure); *Vit. b.* 15.3; *Ep.* 88.29 (*libertas*);

potrebbe nascere da una suggestione innescata dal mito della biga alata del *Fedro* di Platone, che com'è noto rappresenta l'anima come un cocchio in cui la parte razionale è l'auriga, che guida con difficoltà due cavalli molto diversi fra loro, l'uno espressione degli impulsi nobili, l'altro di quelli passionali.²⁴ Quest'ultimo va tenuto a bada con un uso violento delle redini e del morso.²⁵ Al cavallo che simboleggia la parte irrazionale dell'anima si può ben far corrispondere anche la frase di Sen. *Ep.* 69.4 *cito rebellat adfectus*: l'animale infatti, quando viene preso dal desiderio dell'amato, 'non si cura più né dei pungoli dell'auriga né della frusta, ma salta e si comporta con violenza' (Pl. *Phaedr.* 254a; qui e *infra*, trad. Tondelli (1998)), esattamente come le passioni descritte da Seneca si rinfocolano facilmente con lo stimolo dei sensi della vista e dell'udito (Sen. *Ep.* 69.3); il lavoro dell'auriga contro le frequenti ribellioni della bestia è lungo e faticoso, finché non riesce a piegarla per sfinimento, infliggendole grandi sofferenze (Pl. *Phaedr.* 254e). L'intero discorso della biga alata è inserito in un'argomentazione sull'eros come via maestra verso la Verità, presentato come palinodia di un discorso precedente che consigliava di non cedere al sentimento (237b-241d).²⁶ Questo mito mira a legittimare, entro certi limiti e modalità, la passione amorosa, in quanto sprone al raggiungimento della vita filosofica; all'interno del discorso socratico trova posto, ovviamente, anche la sofferenza legata alla lontananza dall'amato (251d-e), sofferenza che trova sollievo solo nella sua compagnia: l'anima infatti 'ha trovato in colui che possiede la bellezza l'unico medico dei suoi più grandi travagli' (252a-b). Nel contemplare l'amato, l'amante ritrova memoria della bellezza assoluta goduta dalla sua anima prima di incarnarsi (254b).²⁷ Il mito della biga, infatti, rientra in un discorso sull'immortalità dell'anima, che

51.8 *iugum non recipio* (sorte). L'immagine viene ripresa da Apul. *Plat.* 2.4. Cf anche Sen. *Ep.* 80.5 (morte); 85.28 *perit libertas nisi illa contemnimus quae nobis iugum imponunt*.

²⁴ Mito complesso, sulle cui letture, con particolare attenzione al ruolo dell'eros, cf. Ferrari (1987) 113-132; Geier (2002) 172-175; Sheffield (2012); Maso (2020) 96-97. Seneca fa riferimento alla tripartizione platonica dell'anima nella lettera 92 (in particolare 92.8).

²⁵ *Phaedr.* 246b: 'perciò fare l'auriga nel nostro caso è un compito necessariamente difficile e ingrato'; cfr. 247b: 'infatti, il cavallo che è partecipe della malvagità è pesante e fa inclinare verso la terra, gravandolo con il suo peso, quell'auriga dal quale non sia stato bene allevato.' Cf. anche 248a-b; 253e, con il cavallo che 'obbedisce a mala pena a frusta e speroni insieme.'

²⁶ E a sua volta presentato come rifacimento di un discorso di Lisia riportato dal giovane Fedro allo stesso proposito.

²⁷ Il tema del ricordo è cruciale nel dialogo (cf. ad es. *Phaedr.* 249c-250c).

lo incornicia (245c-249c e 256e-257a): le anime erano ammesse alla contemplazione celeste, poi si sono commiste ai corpi, e l'amore consente loro, se ben governato, di riavvicinarsi a questa esperienza.

Seneca sembra riprendere tutti i motivi in gioco in un'ottica pragmatica e disillusa che si sostituisce a quella teoretica e quasi mistica di Platone. Amore/passione, nostalgia, memoria, effetto terapeutico di certe azioni, distacco dal corpo, morte,²⁸ sono organizzati nella lettera in una dinamica analoga, basata sul rinfocolarsi del desiderio attraverso stimoli sensoriali, soprattutto la vista; ma all'eros ispiratore di Platone corrispondono in Seneca le passioni degradanti e corporee, che escludono la possibilità di un amore nobilitante, mentre le questioni dell'immortalità e della reincarnazione vengono ignorate a favore dell'accettazione della morte o addirittura del suicidio. Non si tratta, per Seneca, di soggiogare una parte degli impulsi passionali, sublimandone altri, come suggerisce il Socrate del *Fedro*; si tratta, come insegna la filosofia stoica, di eradicarli, obliarli completamente.²⁹ Nel contesto della lettera 69, non c'è amore che possa condurci alla filosofia, anche se, come Seneca dice altrove, è una via che va perseguita con passione.³⁰ E non c'è, o meglio rimane indifferente, la prospettiva dell'immortalità, perché l'importante è vivere bene la propria morte. La conclusione si riallaccia ai due temi portanti della riflessione senecana, la morte ed il tempo: *hoc meditare et exerce, ut mortem et excipias et, si ita res suadebit, accersas: interest nihil, illa ad nos veniat an ad illam nos* 'ma se mi vuoi ascoltare, medita ed esercitati su questo, ad accogliere la morte e, se lo richiederanno le circostanze, a procurartela; non c'è nessuna differenza se viene lei da noi, o noi da lei' (69.6). Un'allusione alla *meditatio mortis*, il cui archetipo è ancora, indubitabilmente, Platone, *Phaedo* 80e-81a: 'l'anima ... non volle avere nulla di comune con lui [il corpo], ma rifuggendolo e standosene sempre concentrata in se stessa, poiché di questo sempre si curò, e questo non è altro se non filosofare [81a] e rettamente prepararsi a morire con serenità, non è forse questa una vera preparazione alla morte?' (trad. Giardini (1997)). L'endiadi *meditare et exerce*, come è stato notato, esprime alla perfezione il significato di *meletao* come 'esercitarsi, prepararsi', esplicitato dallo stesso Seneca.³¹

²⁸ Nel discorso precedente di Socrate, quello poi rinnegato, ricorre anche l'idea del premio promesso dai falsi piaceri (*Phaedr.* 240a-b).

²⁹ Per l'amore cf. *SVF* III 716-722.

³⁰ Cf. Edwards (2022) 110-112 in questo volume.

³¹ *Ep.* 26.8-9 *Epicurus* [...] *ait 'meditare mortem', vel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus: 'egregia res est mortem condiscere'. 9. Supervacuum forsitan putas id discere*

Se considerate alla luce della probabile rilettura platonica, le allusioni ovidiane acquisiscono senso e spessore: Seneca sceglie di riecheggiare la produzione erotica didascalica di Ovidio, e per la precisione il testo in cui il poeta fa una sorta di palinodia dei suoi insegnamenti, somministrandone di contrari a quelli elargiti nelle sue opere giovanili per curare l'amore nella sua forma degenerativa di malattia; e questa scelta da parte di Seneca ha come bersaglio polemico Platone, il quale, anch'egli in un discorso che si presenta come palinodia di un altro, critico nei confronti dell'amore, aveva recuperato il desiderio erotico, per quanto irreggimentato, come tecnica per elevarsi alla contemplazione filosofica. L'ipotesi platonica sarebbe valida se fosse possibile liberarsi completamente dall'aspetto passionale dell'amore: ma si tratta di un desiderio subdolo e infido, pronto a rinfocolarsi al minimo spunto – ricordo, luogo, memoria – e, anziché strumento di elevazione, diviene fatalmente causa del precipitare irrimediabile nel vizio. In tal modo, l'amore diviene emblematico di tutte le passioni, non a caso radicati immancabilmente nel desiderio, e della necessità di sradicarli anziché moderarli. La memoria, che in Platone è strumento di raccordo fra il mondo della corruzione e la perfezione celeste per il tramite della contemplazione della bellezza, per Seneca diventa il pericoloso avvio di una fatale ricaduta nella passione; la bellezza non è medicina, ma veleno.

quod semel utendum est. Hoc est ipsum quare meditari debeamus: semper descendum est quod an sciamus experiri non possumus. In questo passo, l'espressione è riferita ad Epicuro (fr. 205 Us.). Cf. Pisi (1981) 123-126; *Phaed.* 64a; 67d-e. Il contesto della lettera 26, che integra Epicuro con la lezione del *Fedone* sul corpo come carcere, e contiene fra l'altro un gioco di parole fra *disco* e *dedisco*, è senza dubbio presupposto dalla lettera 69: si pensi a 26.10 *'Meditare mortem': qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire dididicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediatur quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.* Sempre nel citato passo del *Fedone*, Platone insiste molto sul peso della corporeità; questo potrebbe spiegare l'insistenza della lettera 69 sul tema, come pure il riferimento a vista e udito, che Platone definisce ingannevoli facendo riferimento, come Seneca, agli organi anziché alle azioni proprie di questi sensi (*Phaed.* 83a 'dunque quelli che sono amanti del sapere, ripeto, sanno che la filosofia, occupandosi della loro anima ... la consiglia a poco a poco e tenta di liberarla, dimostrando che è piena di inganni l'indagine svolta attraverso gli occhi, come piena di inganno è quella svolta mediante gli orecchi e gli altri sensi, la persuade ad allontanarsi da essi (*anachorein*), per quanto non è necessario farvi ricorso, e la esorta a raccogliersi e a concentrarsi tutta in se stessa'; cf. 83b). Anche in *Phaedr.* 250d-251a si mette in guardia contro l'ingannevolezza della vista, 'è il più acuto dei sensi che giungono a noi attraverso il corpo' (250d), che pure ha un ruolo cruciale nel percorso verso la contemplazione.

V. La conclusione della lettera 69 e il sostrato stoico

Guardiamo ora alla conclusione della lettera (69.6):

Illud inperitissimi cuiusque verbum falsum esse tibi ipse persuade: 'bella res est mori sua morte'. Nemo moritur nisi sua morte. [...] nemo nisi suo die moritur. Nihil perdis ex tuo tempore: nam quod relinquis alienum est.

Convinciti che è falsa la sentenza propria dei più ignoranti: 'è una bella cosa morire di morte naturale.' Nessuno muore se non di morte naturale. [...] nessuno muore se non nel suo giorno. Non perdi nulla del tuo tempo: infatti, ciò che lasci non è tuo.

Sembra che lo scopo ultimo della lettera non sia tanto quello di ingaggiare una polemica con qualche suo illustre predecessore, quanto piuttosto di volgersi contro la *communis opinio*, nello specifico il detto popolare che evidentemente considerava preferibile una morte non violenta e in tarda età (non a caso, la pericope *mori sua morte* è attestata in questo senso in contesti epigrafici, ad es. *CIL* 06.33983, p. 3906). Il discorso rientra nell'alveo di uno dei principi cardine dell'etica stoica, ossia il cosiddetto 'esempio dei compagni' che viene considerato la radice originaria del vizio, insieme alla seduzione degli eventi e degli oggetti esterni. Crisippo infatti sosteneva che 'a motivo del carattere seducente (*pithanotes*) di certe rappresentazioni e di certe forme di insegnamento, può capitare agli stoliti di essere sviati nei giudizi sul bene e sul male.' (*SVF* III 229a = Galen. *PHP* 5.165, trad. Radice (1998)). La combinazione di questi due elementi, infatti, porta alla perversione della ragione, la *diastrophe*,³² ossia alle scelte sbagliate che fanno precipitare nel vizio. La folla, la maggioranza degli indotti, è pericolosa, perché manifesta e suggerisce la liceità di comportamenti viziosi. Questo tratto è presente anche nell'antefatto della lettera 69, che sottolinea come 'ogni volta che uscirai, anche mentre passeggi ti verranno incontro cose che rinfocoleranno i tuoi desideri' (69.2 *quotiens processeris, in ipso transitu aliqua quae renovent cupiditates tuas tibi occurrent*). Il vizio esercita su di noi, anche attraverso le acquisizioni di oggetti e piaceri che ci promette, una seduzione pericolosissima. Ricchezza, piaceri di

³² *SVF* III 228-233; Brouwer (2020) e Boeri (2020) (con particolare attenzione alla seduzione delle apparenze) 73-80 sull'esempio dei compagni. Una situazione analoga a quella della lettera 7.6-7, in cui, parlando del frequentato spettacolo dei giochi, Seneca afferma che in un contesto simile non si salverebbero dalla corruzione neppure Socrate, Catone o Lelio (Courtil (2018), 104-106). Ancora: Long (1968) spec. 336-337; Donini (1999) 708-709. Sull'inconsistenza ontologica del male, Kerferd (1977-1978).

ogni genere, fama, gloria, potere: il rischio di cedimento è tanto più grave in quanto il singolo deve fronteggiare attrazioni di ogni tipo.³³ Fra cui rientrano anche la fisicità e la corporeità, su cui come abbiamo visto Seneca pone l'accento. La figura dell'amante è una sorta di ipostasi, di *summa* di tutte le sollecitazioni seducenti che arrivano dal mondo esterno, incluse le opinioni della folla.

Anche nel cuore della similitudine degli amanti si può trovare traccia di questo. Come è noto, la perversione innescata dal vizio comporta fra l'altro il rovesciamento di termini tecnici e atteggiamenti filosofici in modalità di soddisfazione dei desideri e dei capricci del vizioso: quest'ultimo infatti, nelle opere in prosa non meno che nelle tragedie, manifesta una dedizione e una continua ricerca della perfezione non dissimili da quelle dell'aspirante filosofo, solo volte a fini immorali. Ne sono riprova due termini. In primo luogo, *occupatio*, che in 69.4 definisce l'attività della passione nei termini di un impegno lavorativo, sottolineandone la continuità e la tenacia – caratteristiche che, al contrario, come sottolinea poco più avanti, mancano alla lotta contro di essa (69.5 *vix effici toto saeculo potest ut vitia tam longa licentia tumida subigantur* 'a stento un'intera generazione riesce a far sì che i vizi, tronfi per una licenza tanto duratura, vengano sottomessi'): La disposizione al vizio si esprime come il perfetto rovesciamento nelle finalità di un atteggiamento di per sé corretto.

In secondo luogo, il termine *admonitio*, che si trova all'interno dell'immagine dei vizi come amanti (69.3). A differenza del più comune corradicale *admonitus*, che ricorre anche nei *remedia* ovidiani, *admonitio* è termine tecnico relativo all'esortazione filosofica e nello specifico ai precetti,³⁴ spesso discusso da Seneca, che lo elenca tra gli elementi caratteristici del suo stesso epistolario e lo giudica preziosa medicina per istillare i principi morali (8.2):

Salutares admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt.

Consegno alla pagina scritta degli avvertimenti salutari, come fossero delle ricette per utili rimedi, dopo aver fatto esperienza della loro efficacia sulle mie ferite aperte, che, pur non essendo completamente guarite, hanno almeno smesso di propagarsi.

³³ Sul *comitatus vitiorum* cf. Degl'Innocenti Pierini (2016) 131-133.

³⁴ Bellincioni (1979) 156 a 94.25, che cita anche 39.1. Cf. Griffin (2007); Mazzoli (2007).

L'*admonitio* è una medicina adatta al vizio non ancora del tutto sanato. Il filosofo vi si sofferma in particolare nella lettera 94, laddove difende l'utilità di questo tipo di esortazioni a scopo terapeutico contro i vizi (94.25):

Non docet admonitio sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi. Pleraque ante oculos posita transimus: admonere genus adhortandi est.

L'*admonitio* non insegna, ma risveglia l'attenzione, sprona, mantiene il ricordo e non permette che scivoli via. Moltissime cose, che abbiamo sotto gli occhi, non le consideriamo: far ricordare è una forma di esortazione.

La funzione dell'*admonitio*, anche etimologicamente, è di richiamare alla memoria precetti noti – inclusa, prosegue il passo, l'inopportunità di instaurare relazioni illecite – cosicché non possiamo fingere di averli dimenticati; come dice la lettera 8, di evitare il riaprirsi di alcune ferite morali. La lettera 69 ci offre un caso pressoché unico di utilizzo di questo termine in negativo: lo troviamo infatti rovesciato nel suo opposto: l'originale espressione *admonitio dilecti corporis* (69.3) fa riferimento, come si è visto, ad un ricordo che precipita nuovamente l'individuo nel vizio da cui sta cercando di liberarsi – in termini medici, riapre la 'ferita emotiva'. L'accezione originaria di *recrudesco*, riferito ad *amor* in 69.2, è non a caso precisamente relativa al contesto medico; e il ricordo si fonda esclusivamente sull'avvenenza fisica dell'amata. Ad una identica funzione esortativa corrisponde una finalità opposta: l'esatto effetto della *diastrophe*. Il vizio distorce gli strumenti della virtù a suo vantaggio.

Se guardiamo nel complesso alla ripresa ovidiana, essa può dunque rappresentare, relativamente alla lettera e alle tematiche ivi sviluppate, una declinazione originale della teoria stoica sull'origine del vizio, e a sua volta fornisce una chiave di lettura unitaria per questo testo, altrimenti frammentato in una sezione 'erotica' ed una sulla *meditatio mortis*. Nessuna immagine è più efficace di quella delle pene d'amore per rendere la dipendenza dall'altro, inteso non solo come singolo, ma come tutto ciò che è altro da sé, ci circonda e ci condiziona, allontanandoci dalla filosofia.

Certo è peculiare che Seneca abbia scelto Ovidio per veicolare questo messaggio, tanto più se confrontiamo questo testo con un altro che prende a modello Ovidio, la lettera 115.³⁵ In questa lettera la virtù, e

³⁵ Cf. Rimell (2022) 236-243 in questo volume. Vedi anche Cic. *Tusc.* 2.27 e 3.2-3.

non il vizio, viene personificata sotto forma di una donna dal fascino irresistibile (115.4-7), la cui contemplazione ci fa smascherare le scintillanti apparenze del vizio come tali. La reminiscenza dell'aneddoto di Eracle al bivio è ancora una volta manifesta, a tutto vantaggio, in questo passo, della virtù.³⁶ E i versi di Ovidio, tratti in questo caso dalle *Metamorfosi*, il poema da lui più citato, esemplificano la seduzione esercitata da queste apparenze (115.11-13):

Deinde totus populus in alia discors in hoc convenit: hoc suspiciunt, hoc suis optant, hoc dis velut rerum humanarum maximum, cum grati videri volunt, consecrant. Denique eo mores redacti sunt ut paupertas maledicto probroque sit, contempta divitibus, invisita pauperibus. 12. Accedunt deinde carmina poterarum, quae adfectibus nostris facem subdant, quibus divitiae velut unicum vitae decus ornamentumque laudantur. Nihil illis melius nec dare videntur di immortales posse nec habere. 13.

*Regia Solis erat sublimibus alta columnis,
clara micante auro.*

Eiusdem currum aspice:

*Aureus axis erat, temo aureus, aurea summae
curvatura rotae, radiorum argenteus ordo.*

Denique quod optimum videri volunt saeculum aureum appellant.

In seguito, la gente, che su tutto il resto è discorde, concordò su questa cosa: ammirano la ricchezza, la desiderano per i propri cari, la consacrano agli dei, quando vogliono sembrare loro grati, come se fosse il bene più grande dei mortali. E, infine, il modo di comportarsi è arrivato al punto che la povertà è di insulto e di oltraggio, disprezzata dai ricchi, odiata dai poveri. 12. Si aggiungono tra l'altro, ad attizzare il fuoco alle nostre passioni, le opere dei poeti, dai quali le ricchezze sono celebrate come unico onore e bellezza dell'esistenza. Per essi gli dei immortali non paiono poter offrire né avere nulla di meglio. 13.

La reggia del Sole si innalzava su colonne svettanti,
splendente di oro luccicante.

Osserva il carro di questo stesso dio:

L'asse era d'oro, d'oro il timone, d'oro l'esterna
circonferenza della ruota e d'argento la successione dei raggi.

Infine, chiamano età dell'oro quella che vogliono far sembrare la migliore.

La lettera 115 viene citata da von Arnim in calce a SVF III.229b = Cic. *Leg.* 1.47 a proposito precisamente delle seduzioni delle apparenze.

³⁶ Berno (2016) 119-121.

La citazione è tratta dall'inizio del secondo libro del poema ovidiano, dove troviamo la descrizione del carro del Sole; a questa si aggiunge una puntuta allusione al celebre verso ovidiano *aurea sunt vere nunc saecula* [...] (*Ars* 2.277), con ironico riferimento al lusso diffuso a Roma. La tesi sostenuta da Seneca è che i poeti instillano in noi il desiderio per i beni materiali, attribuendoli addirittura agli dei, accordandosi in questo con la mentalità corrente, quella di *totus populus*: la stessa mentalità che nella lettera 69 esprime la sentenza ingenua e scorretta sulla morte naturale, rinfocolando le nostre paure.

Nel contesto della lettera 115, citazione e critica di Ovidio sono entrambe esplicite, anche perché i bersagli di Seneca sono non solo i contenuti, ma anche il mezzo che li veicola, ossia la poesia, essa stessa strumento di seduzione. Il caso della 69 è diverso: pur mirando al medesimo scopo, ossia smascherare e combattere l'effetto seducente dell'altro, Seneca utilizza Ovidio senza dichiararlo, dunque disinnescando il potenziale seduttivo della composizione poetica e rifacendosi ad un'opera che era essa stessa una palinodia, in cui il poeta rinunciava al suo ruolo di seduttore per farsi medico dell'anima.

Ovidio, con tutti i suoi distinguo, non nega di contraddire la sua *Ars* nei *Remedia*: è significativo che Seneca, che a differenza del suo destinatario Lucilio ostentava scarsa ammirazione per questo poeta,³⁷ lo utilizzi come strumento per estendere quella cura, trasformandola da terapia riservata ai casi drammatici – quelli in cui la passione non ricambiata mette a rischio la vita – a rimedio generalizzato e radicalizzato. Un caso *ante litteram* di quell'*Ovide moralisé* che tanto sarebbe piaciuto al nostro Medioevo.

Francesca Romana Berno
Sapienza Università di Roma
francescaromana.berno@uniroma1.it

³⁷ *Supra*, nn. 1-3. Sull'interesse di Lucilio per Ovidio, Sen. *Nat.* 4a.2.2.

Riferimenti bibliografici:

- AA.VV. *Quattro studi latini*. Parma, 1981.
- ALGRA, K./BARNES, J./MANSFELD, J./SCHOFIELD, M. (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 1999.
- BARNEY, R./BRENNAN, T./BRITAIN, C. (eds.) *Plato and the Divided Self*. Cambridge, 2012.
- BELLINCIONI, M. (ed.) *Lucio Anneo Seneca, Lettere a Lucilio, libro XV: le lettere 94 e 95*. Brescia, 1979.
- BERNO, F.R. "Seneca al bivio. Il paradigma di Eracle nelle lettere 66 e 115." *Prometheus* 42 (2016): 115-122.
- BERNO, F.R. "Memorie catulliane, fra Ennio e Seneca. Appunti sul c. 76." *Paideia* 74.1 (2019): 91-106.
- BERNO, F.R. "The Importance of Collecting Shells." In Garani/Michalopoulos/Papaioannou 2020: 142-160.
- BOERI, M.D. "Galen and the Stoic 'Double-Perversion' Theory." *Pege/Fons* 5 (2020): 135-149.
- BROUWER, R. "Why Human Beings Become Bad. The Early Stoic Doctrine of Double Perversion." *Pege/Fons* 5 (2020): 61-82.
- CANDIOTTO, L./RENAUT, O. (eds.) *Emotions in Plato*. Leiden/Boston, 2020.
- COURTIL, J.-C. "Redeo inhumanior. Cruauté et déshumanisation chez Sénèque: l'inhumain, l'animal, et le monstre." *VL* 197/198 (2018): 99-116.
- DAVIES, M. *A Commentary on Seneca's Epistulae Morales Book 4 (Epistles 30-41)*. Diss. Auckland, 2010.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "La virtù come compagna e la 'compagnia' delle virtù in Seneca e nella tradizione filosofica." *Prometheus* 42.1 (2016): 123-143.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "Per una storia della fortuna catulliana in età imperiale: riflessioni su Catullo in Seneca." *Paideia* 73 (2018): 63-80.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "Seneca e le insidie morali del *carpe diem* (Ep. 123, 10-11)." *Arch. Mentis* 10 (2021): 109-122.
- DONINI, P. "Stoic Ethics." In Algra/Barnes/Mansfeld/Schofield 1999: 705-738.
- EDWARDS, C. "Lessons for the Heart: Loving Reason and Embracing Loss (Letter 74)." *LAS* 2 (2022): 103-126.
- FERRARI, G.R.F. *Listening to the Cicadas. A Reading of Plato's Phaedrus*. Cambridge, 1987.
- GARANI, M./MICHALOPOULOS, A./PAPAIOANNOU, S. (eds.) *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*. London/New York, 2020.
- GEIER, A. *Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unknown*. Rochester, 2002.
- GIARDINI, G. (ed.) *Platone, Processo e morte di Socrate. Apologia, Fedone*. Roma, 1997.
- GIBSON, R./GREEN, S./SHARROCK, A. (eds.) *The Art of Love. Bimillennial Essays on Ars Amatoria and Remedia Amoris*. Oxford, 2006.

- GRIFFIN, N. "Seneca's Paedagogic Strategy: *Letters* and *De Beneficiis*." *BICS* 94 (2007): 89-113.
- HARDIE, P. "*Lethaeus Amor*: The Art of Forgetting." In Gibson/Green/Sharrock 2006: 166-190.
- HASS, C.D. "Wissen und Didaxe." In Möller 2021: 276-280.
- HINDS, S.E. "Seneca's Ovidian *Loci*." *SIFC* 9 (2011): 5-63.
- HINOJO ANDRÉS, G./FERNÁNDEZ CORTE, J.C. (eds.) *Munus quaesitum meritis. Homenaje à Carmen Codoñer*. Salamanca, 2007.
- JAKOBI, R. *Der Eifluss Ovids auf den tragiker Seneca*. Berlin/New York, 1988.
- KERFERD, G.B. "The Origin of Evil in Stoic Thought." *BRL* 60 (1977-78): 482-494.
- LAZZARINI, C. (ed.) *Ovidio, Rimedi contro l'amore*. Venezia, 2018 (1986').
- LONG, A.A. "The Stoic Concept of Evil." *PhilosQ* 18.73 (1968): 329-343.
- MASO, S. "Emotions in Context: 'Risk' as Condition for Emotion." In Candiotto/Renaut 2020: 83-99.
- MAZZOLI, G. "*Simplex ratio e admonitio*: teoria e relativismo morale nel *De beneficiis* di Seneca." In Hinojo Andrés/Fernández Corte 2007: 585-594.
- MAZZOLI, G. *Seneca e la poesia*. Milano, 1970.
- MICHALOPOULOS, A. "Seneca quoting Ovid in the *Epistulae Morales*." In Garani/Michalopoulos/Papaioannou 2020: 130-141.
- MÖLLER, M. (ed.) *Ovid Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Berlin, 2021.
- MONTIGLIO, S. "Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Seneca's Thought." *AJPh* 127.4 (2006): 553-586.
- MORETTI, G. "Il mito di Eracle al bivio tra letteratura e iconografia." In Pera 2012: 411-423.
- PERA, R. (ed.) *Il significato delle immagini. Numismatica, arte, filologia, storia*. Roma, 2012.
- PISI, G. "L'asma quale *meditatio mortis* nell'epistola 54 di Seneca." In AA.VV. 1981: 119-138.
- RADICE, R. (ed.) *Stoici Antichi, Tutti i frammenti*. Milano, 1998.
- REYNOLDS, L.D. (ed.) *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford 1965.
- RIMELL, V. "About Face: An Inverse Archaeology of *Ep.* 115." *LAS* 2 (2022): 225-247.
- ROSATI, G. "The Art of *Remedia Amoris*: Unlearning to Love?" In Gibson/Green/Sharrock 2006: 143-165.
- SHEFFIELD, F. "*Eros* before and after Tripartition." In Barney/Brennan/Brittain 2012: 211-137.
- TARDIN CARDOSO, I. "*Remedia*." In Möller 2021: 92-96.
- TONDELLI, M. (ed.) *Platone, Fedro*. Milano, 1998.
- TORRE, C. "Tornare a vivere a causa dell'altro: Seneca, l'epistola 104 e l'amore coniugale." *LAS* 2 (2022): 203-223.
- TRINACTY, C.V. *Senecan Tragedy and the Reception of Augustan Poetry*. Oxford, 2014.

