



— 7 —

Father and Son: gli affetti privati nella Lettera 78 di Seneca

Ivan Spurio Venarucci



Abstract – This article analyses the topic of filial piety and love as it emerges from Seneca's *Letter 78*. In the first part of this letter, Seneca recalls a tormenting illness that afflicted him when he was younger: he meditated about suicide, but in the end he decided to live on out of love for his old father. A painful choice, which is nevertheless justified in terms of Stoic philosophy, especially according to the οἰκεῖωσις theory. Three paradigms are at play behind Seneca's self-fashioning, namely Aeneas, Hercules, and Socrates. In *Letter 78*, as well as in *Letter 104*, Seneca offers himself as an example of reasonable choice between life and death: despite Seneca's notorious "hymns to suicide", duties towards the loved ones are a superior reason to go on living.

I. Seneca padre e Seneca figlio

Tra le tematiche preferite da Seneca filosofo, quali il tempo, la morte, la felicità e *l'otium*, l'amore non sembra trovare ampio spazio, pur trattandosi di un sentimento multiforme e sfaccettato. Tanto più rari sono i passi in cui l'autore parla di un tipo specifico di amore, quello filiale nei confronti del padre (in termini latini, la *pietas erga patrem*): l'*incipit* della *Lettera 78* rientra fra queste eccezioni. A rendere questa epistola ancor più significativa è il suo taglio autobiografico: in essa Seneca rievoca un episodio della propria giovinezza, in cui suo padre – il noto autore delle raccolte di *controversiae* e *suasoriae* – riveste un ruolo chiave. Naturalmente, come si vedrà, l'aneddoto autobiografico ha una funzione paradigmatica ed è subordinato alle argomentazioni filosofiche dell'epistola.

Prima di giungere alla lettura della *Lettera 78*, vorrei passare brevemente in rassegna le poche fonti a nostra disposizione sul rapporto tra i due Seneca. Naturalmente, questi passi devono essere valutati non in quanto attestazioni obiettive del reale rapporto che intercorreva tra padre e figlio, ma tenendo in debita considerazione il filtro letterario; tanto più se si considera che queste testimonianze sono interne alle opere dei due Seneca. Nondimeno, il quadro che emerge da questi passi può essere utile per una corretta contestualizzazione della *Lettera 78*.

Un primo testo in cui emerge questa tematica è la prefazione al primo libro di *controversiae* di Seneca padre. Dedicando l'intera opera ai tre figli Novato, Seneca e Mela, l'autore si dimostra un uomo attento sia alle loro richieste (§ 1: *exigitis, iubetis*; § 3, *iubetis*; § 4: *me interrogatis*), sia alla crescita delle loro capacità di giudizio e di eloquenza (§ 1: *ut... non credatis tantum de illis sed et iudicetis*; § 6: *quo plura exempla inspecta sunt, plus in eloquentia proficitur*). Si tratta del testo di maggiore estensione fra quelli da me individuati, ma anche di quello che necessita di maggiore cautela interpretativa. La dedica di un'opera letteraria ai propri figli è infatti un'operazione topica, giustificata da una ben solida tradizione letteraria che risale almeno ai *Libri ad Marcum filium* di Catone il Censore e che passa per le *Partitiones oratoriae* ed il *De officiis* ciceroniani. Dietro le figure dei tre figli si deve dunque scorgere l'intero pubblico cui Seneca padre ha intenzione di giovare.

Forse è lecito vedere una più autentica sincerità nella composizione, da parte di Seneca figlio, di una biografia paterna (*De vita patris*). Quest'opera costituiva certamente un atto di omaggio da parte del filosofo nei confronti del padre: nell'unico frammento superstite (fr. 97 Vottero), Seneca sottolinea la propria *pietas* filiale.¹ Tuttavia, non ci è dato dire di più, in quanto l'opera è andata perduta.

Tra le opere superstiti di Seneca filosofo, l'autore menziona suo padre due volte nella *Consolatio ad Helviam matrem*, probabilmente il testo in cui la dimensione autobiografica e familiare emerge maggiormente all'interno del *corpus* senecano.² Il primo dei due passi (2.4-5) consiste in una enumerazione dei lutti subiti dalla povera Elvia, culminante con il più

¹ Sen. fr. 97 Vottero: *si quaecumque composuit pater meus et edi voluit, iam in manus populi emissem, ad claritatem nominis sui satis sibi ipse prospexerat; nam nisi me decipit pietas, cuius honestus etiam error est, inter eos haberetur qui ingenio meruerunt ut puris et inlustribus titulis nobiles essent.*

² Sulla figura di Seneca padre nella *Consolatio ad Helviam*, Degl'Innocenti Pierini (2003) 339-345.

doloroso di tutti, la perdita dell'amatissimo marito (*carissimum virum*).³ Si tratta di un *argumentum ex maiore*: poiché la sorte ha già inferto ad Elvia numerose e gravi ferite, tanto più facile sarà per lei tollerare l'esilio del figlio. Il passo funge da *terminus ante quem* per la data di morte di Seneca padre, avvenuta necessariamente prima della *relegatio* in Corsica di Seneca figlio. Nel secondo passo (17.3-4) Seneca esorta la madre a sopportare il dolore rifugiandosi *ad liberalia studia*, ai quali era stata iniziata proprio dal marito.⁴ L'autore descrive il padre come un uomo caratterizzato da *antiquus rigor*, definendolo inoltre *virorum optimus* e *maiorum consuetudini deditus*. Tuttavia, il suo essere un uomo 'all'antica' ha fatto sì che la moglie avesse solo toccato (*attigisti*) le *bonae artes*, senza apprenderle nella loro totalità (*non quidem comprehendisti*); se egli avesse voluto che la moglie fosse istruita (*erudiri*) ai *praecepta sapientiae*, invece di limitarsi ad *imbui*, Elvia avrebbe affrontato la sorte con maggiore fermezza. Dalla *Consolatio* emerge da un lato il quadro di una famiglia fortemente unita da legami sentimentali, dall'altro un'ammirazione, da parte di Seneca, per il rigore morale del padre, ispirato ai *mores maiorum*, pur individuandovi un limite nei confronti delle *bonae artes*, fra cui la filosofia.

Infine, all'interno dell'epistolario senecano, la figura paterna emerge in due lettere: la 78 (§§ 1-5), di cui parlerò ampiamente nell'articolo, e la 108 (§ 22); quest'ultima è la celebre lettera in cui Seneca ripercorre i suoi studi giovanili ed è, come la *Consolatio ad Helviam*, fortemente intrisa di autobiografismo. In entrambe le epistole, Seneca menziona il padre entro la cornice di un ricordo di gioventù. Che si tratti di ricordi del passato è un'ovvietà, in quanto Seneca padre, al tempo della composizione dell'epistolario, era morto da più di vent'anni; meno ovvio è che entrambi i ricordi sembrano risalire alla gioventù di Seneca, in un'età di passaggio tra la *adulescentia* e la *iuventus* (ossia a circa 20-25 anni).⁵

³ ... et ne saevitiam suam fortuna leviolem diducendo faceret, intra tricesimum diem carissimum virum, ex quo mater trium liberorum eras, extulisti.

⁴ Itaque illo te duco quo omnibus qui fortunam fugiunt confugiendum est, ad liberalia studia [...]. His etiam si numquam adsuesses, nunc utendum erat; sed quantum tibi patris mei antiquus rigor permisit, omnes bonas artes non quidem comprehendisti, attigisti tamen. [4] Utinam quidem virorum optimus, pater meus, minus maiorum consuetudini deditus voluisset te praeceptis sapientiae erudiri potius quam imbui! non parandum tibi nunc esset auxilium contra fortunam sed proferendum.

⁵ La data di nascita di Seneca è da collocarsi tra il 4 e l'1 a.C. (Griffin (1976) 35-36; Grimal (1978) 38-39). Grazie ad Ep. 108.22 sappiamo che nel 19 d.C. Seneca era nella sua *iuventa*; Ep. 78.1 testimonia che la sua malattia si aggravò alla fine della sua *adulescentia*, ossia nel periodo della *iuventa* (se accettiamo di vedere nella *adulescentia* e nella *iuventa/iuventus* due fasi consecutive, come fa ad esempio anche Isidoro di

Tuttavia, l'analogia tra i due passi è ancor più specifica: in entrambi i casi, Seneca rievoca un suo atto d'amore disinteressato nei confronti del padre. Nella *Lettera* 108, il filosofo racconta come da giovane egli abbia abbandonato la dieta vegetariana, non tanto perché essa poteva essere indizio di adesione a culti stranieri (proibiti da Tiberio nel 19 d.C.),⁶ ma per volere del padre, il quale odiava la filosofia (*philosophiam oderat*) – probabilmente nei suoi portati più eccentrici.⁷ Seneca esplicita qui ciò che nella *Consolatio ad Helviam* è sottinteso: suo padre era un uomo di forte rigore morale ed attento alla salute del figlio, ma poco incline alla filosofia (quadro che sembra emergere anche dalla prefazione al secondo libro delle *Controversiae* di Seneca padre). La *Lettera* 108 completa dunque l'immagine degli Annei come una famiglia coesa, il cui *pater familias* era al contempo autorevole e caritatevole; sentimento, quest'ultimo, ricambiato dall'omonimo figlio. Anche nella *Lettera* 78 Seneca ricorda un gesto d'amore filiale; ma, come si vedrà, la situazione qui descritta è ben più drammatica di quella della *Lettera* 108.

II. La *Lettera* 78: cornice aneddotica e lettura d'insieme

La *pietas erga patrem* non è l'argomento principale della *Lettera* 78: essa è incentrata sul tema della malattia e sui modi in cui la filosofia possa essere d'aiuto nell'affrontare i mali del corpo.⁸ Alla *valetudo* sono infatti dedicate le prime parole dell'epistola, e da questa Seneca trae

Siviglia, *Orig.* 11.2.1). Se è vero che Seneca si è trasferito in Egitto per motivi di salute sotto il regno di Tiberio, e se consideriamo che l'ambientazione della *Lettera* 78 sembra più romana che egizia (data la presenza del padre e degli amici), ritengo che l'orizzonte cronologico della *Lettera* 78 sia il medesimo di quello della *Lettera* 108, ossia l'inizio del principato di Tiberio, prima del trasferimento di Seneca in Egitto. Per la datazione della malattia descritta nella *Lettera* 78 cfr. anche Griffin (1976) 42-43; Grimal (1978) 42-43. Naturalmente, è difficile attribuire ai *gradus aetatum* latini età numericamente precise: cfr. Parkin (2003) 15-35.

⁶ Tac. *Ann.* 2.85; Suet. *Tib.* 36; Dio 57.18.5a; Joseph. *AJ* 18.81-84.

⁷ Sen. *Ep.* 108.22: *his ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis. Agitatioem mihi animum esse credebam nec tibi hodie adfirmaverim an fuerit. Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit.*

⁸ I principali commenti alla *Lettera* 78 sono Summers (1910) 261-270; Costa (1988) 177-182; Conradie (2010) 205-282. Altri importanti studi sono Schrijvers (1990) e Wilson (2004) 88-112.

spunto per l'aneddoto narrato nei §§ 1-5: solo qui il discorso sulla malattia si interseca con quello sull'amore filiale; nel resto della lettera, piuttosto estesa (29 paragrafi), Seneca riflette sul rapporto tra filosofia e sopportazione del dolore. L'oggetto d'interesse precipuo di questo articolo è dunque la sezione introduttiva, di cui tuttavia ritengo opportuno sottolineare i rapporti con la restante parte della lettera.

Seneca Lucilio suo salutem.

[1] *Vexari te destillationibus crebris ac febriculis, quae longas destillationes et in consuetudinem adductas sequuntur, eo molestius mihi est quia expertus sum hoc genus valetudinis, quod inter initia contempsi - poterat adhuc adulescentia iniurias ferre et se adversus morbos contumaciter gerere - deinde succubui et eo perductus sum ut ipse destillarem, ad summam maciem deductus.* [2] *Saepe impetum cepi abrumpendae vitae: patris me indulgentissimi senectus retinuit. Cogitavi enim non quam fortiter ego mori possem, sed quam ille fortiter desiderare non posset. Itaque imperavi mihi ut viverem; aliquando enim et vivere fortiter facere est.* [3] *Quae mihi tunc fuerit solacio dicam, si prius hoc dixero, haec ipsa quibus adquiescebam medicinae vim habuisse; in remedium cedunt honesta solacia, et quidquid animum erexit etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod convalui; illi vitam debeo et nihil illi minus debeo.* [4] *Multum autem mihi contulerunt ad bonam valetudinem <et> amici, quorum adhortationibus, vigiliis, sermonibus adlevabar. Nihil aequae, Lucili, virorum optime, aegrum reficit atque adiuvat quam amicorum adfectus, nihil aequae expectationem mortis ac metum subripit: non iudicabam me, cum illos superstites relinquerem, mori. Putabam, inquam, me victurum non cum illis, sed per illos; non effundere mihi spiritum videbar, sed tradere. Haec mihi dederunt voluntatem adiuvandi me et patiendi omne tormentum; alioqui miserimum est, cum animum moriendi proieceris, non habere vivendi.* [5] *Ad haec ergo remedia te confer. Medicus tibi quantum ambules, quantum exercearis monstrabit [...]. Ego tibi illud praecipio quod non tantum huius morbi sed totius vitae remedium est: contemne mortem. Nihil triste est cum huius metum effugimus.*

Seneca saluta il suo Lucilio.

[1] Tanto più mi rincresce che tu soffra molto spesso per il catarro e per quella febbriattola, che appunto suole accompagnare il catarro quando dura da un pezzo ed è divenuto cronico, perché anch'io ho sperimentato questo genere di malattia, che all'inizio trascurai: ero ancora giovane e potevo sopportare qualsiasi guaio e disprezzare le malattie. In séguito dovetti cedere, e giunsi a tal punto da ridurmi ad una estrema magrezza e così venir meno a goccia a goccia. [2] Più volte ebbi l'impulso di troncare la vita: ma mi trattenne il pensiero del mio vecchio padre, tanto buono con me. Infatti non considerai già con quanto coraggio io potessi morire,

ma come a lui mancasse la forza di sopportare coraggiosamente la mia perdita. Pertanto mi imposi di vivere: giacché talvolta anche vivendo ci comportiamo con coraggio. [3] Ti dirò quali siano stati allora i miei conforti; ma prima voglio che tu sappia che quelle stesse cose in cui trovo sollievo, ebbero per me la stessa efficacia di una medicina. I nobili conforti sono come rimedi, e tutto ciò che risolveva l'anima giova anche al corpo: i nostri studi mi salvarono. Se mi sono levato dal letto, se sono guarito, il merito è della filosofia: a lei sono debitore della mia vita, pur essendo questo il più piccolo dei miei debiti. [4] Molto poi contribuirono alla guarigione anche gli amici, che con le loro parole di incoraggiamento, con le cure assidue, con le conversazioni alleviavano le mie pene. Nulla, o mio ottimo Lucilio, ristora un ammalato e gli giova per ristabilirsi quanto l'affetto degli amici; nulla è così efficace a liberarlo dall'attesa trepida della morte: non pensavo già di morire, poiché li lasciavo in vita. Io credevo, dico, che sarei vissuto non con loro, ma per mezzo di loro: non mi pareva di esalare l'anima, ma di consegnarla ad altri. Ecco ciò che mi spinse a darmi forza ed a patire ogni sofferenza: del resto ben triste è la situazione di chi, avendo scacciato il coraggio di morire, non ha il coraggio di vivere. [5] Ricorri dunque a questi rimedi. Il medico ti prescriverà quanto tempo devi dedicare alle passeggiate e agli esercizi [...] Io ti consiglio un rimedio non solo per questa malattia, ma per tutta la vita: disprezza la morte. Nulla vi è di doloroso, quando ci siamo sottratti al timore della morte. (trad. Boella (1969), con lievi modifiche)

Un dato acquisito da parte degli studi senecani è la funzione di chiave di lettura che la cornice aneddotica di una lettera assume in relazione all'intera epistola.⁹ Il giovane Seneca, tormentato da una dolorosa malattia dell'apparato respiratorio,¹⁰ più volte ha avuto l'impulso di togliersi la vita (*saepe impetum cepi abrumpendae vitae*): al tema della malattia si affianca quello della morte, toccato in più punti dell'epistola e variamente declinato. Il timore della morte è uno dei tre elementi che rende grave la malattia, insieme al dolore del corpo e all'interruzione dei piaceri (§ 6): il rimedio principale che la filosofia può offrire alla malattia è quindi il disprezzo della morte (*contemne mortem* § 5). Secondo la tassonomia stoica, la morte non è né un bene né un male, ma un indifferente, un ἀδιάφορον: sono la virtù ed il vizio a renderla rispettivamente un bene o un male. Nel caso di dolori insopportabili,

⁹ Mi limito a rimandare a Mazzoli (1991). Sui legami tra la cornice aneddotica e la restante parte della *Lettera* 78, Schrijvers (1990) 379-382.

¹⁰ La malattia descritta da Seneca in questa lettera può essere identificata con la tisi polmonare, la tubercolosi polmonare, o con una bronchite cronica; cfr. Courtil (2015) 131.

la morte assume anzi una funzione positiva, in quanto cessazione del dolore (§ 17); il saggio non avrà paura della morte, perché sa che, se anche morisse prematuramente, la sua vita sarà realizzata (§§ 25-27).

Nell'introduzione, tuttavia, Seneca fa riferimento ad uno specifico tipo di morte, il suicidio: una possibilità sempre a disposizione dell'uomo, qualora egli ritenga di non poter più vivere dignitosamente. La scelta del suicidio dev'essere però valutata con grande cautela: nella maggior parte dei casi, ogni uomo possiede sia rimedi filosofici contro la malattia (questi sono l'oggetto specifico dell'intera lettera), sia deterrenti contro la scelta del suicidio. Tra questi ultimi, vi è l'idea che ciascun uomo è sempre, in qualche misura, utile agli altri uomini: chi sa sopportare il dolore diventerà automaticamente un *exemplum* per gli altri. Questo aspetto emerge nei §§ 20-21 dell'epistola, ma è ben evidente anche nella cornice aneddotica: il giovane Seneca rinuncia al suicidio proprio considerando i suoi doveri morali nei confronti dell'anziano padre, la cui vita sarebbe stata gravemente compromessa dalla morte del figlio. In questo senso, la *pietas erga patrem* è presentata, nell'*incipit* della lettera, come un elemento discriminante nella scelta fra una vita di sofferenze e la morte volontaria; in altri termini, l'amore filiale è una delle caratteristiche dell'*honestum*, virtù che permette all'uomo di *a dolore discedere* (§ 18).

Una lettura complessiva dell'epistola permette dunque di cogliere i nessi che legano la sezione aneddotica alla trattazione filosofica. Il tema della malattia è strettamente connesso con il tema della morte: se, da un lato, essa è cessazione del dolore, d'altro canto ricorrervi volontariamente con leggerezza significherebbe venir meno ai doveri sociali dell'uomo richiesti dalla virtù. In generale, anche la sola sopportazione del dolore è utile agli altri in quanto esempio di *patientia* e *fortitudo*; nel caso specifico di Seneca, dalla sua scelta fra vita e morte dipendono le sorti di una delle persone a lui più care, il padre. Il tema dell'amore filiale all'interno della *Lettera* 78 deve essere quindi analizzato alla luce di questo quadro più generale.

III. La *pietas erga parentes*: un modello asimmetrico

La rinuncia al suicidio da parte di Seneca per amore del padre potrebbe essere sufficientemente motivata dalla *pietas erga parentes*, o meglio *erga patrem*, attestata esplicitamente, nel caso di Seneca, nel fr. 97 Vottero menzionato *supra*. Più che un sentimento diffuso, la *pietas* è un vero e proprio istituto antropologico del codice culturale romano, il

quale implica, fra le altre cose, il riconoscimento della *patria potestas* da parte dell'intera *familia* (comprensiva di tutta la discendenza, donne e schiavi).¹¹ Si è dibattuto sulla misura in cui il *paterfamilias* esercitasse nei confronti dei figli, ancora in età tardorepubblicana ed imperiale, una *auctoritas* tale da assimilare questi ultimi a degli schiavi; è stato dimostrato tuttavia che, benché sulla carta la *patria potestas* conferisse al *paterfamilias* un ruolo potenzialmente dispotico, nei fatti anch'egli era tenuto ad una condotta improntata alla *pietas*, che non violasse la dignità delle persone di libero stato a lui soggette.¹² Nonostante questa rivalutazione del ruolo del *paterfamilias*, la relazione tra padre e figli nell'antica Roma non era certamente alla pari: gli obblighi che incombevano sui figli nei confronti del padre, fra cui l'obbedienza ad ogni sua decisione, non vennero certamente meno con la diffusione, a partire dal II secolo a.C., dell'ideale di *humanitas*.

In questo senso, il modello culturale della *pietas erga patrem* è, ancora ai tempi di Seneca, fortemente asimmetrico. Ciò non significa negare che i benefici conferiti dai figli ai padri non potessero essere ispirati ad un sincero affetto; tuttavia, ogni gesto di riverenza nei confronti dei genitori era percepito, nell'ottica tradizionale, come dovuto, se non dato per scontato.¹³ In una situazione quale quella presentata da Seneca nella *Lettera 78*, qualora l'autorità paterna avesse espresso la volontà che il figlio rimanesse in vita, un eventuale suicidio sarebbe stato considerato un gesto empio. La scelta di Seneca, interpretata alla luce del modello culturale operante, non solo è perfettamente giustificata, ma non risulterebbe avere nessun carattere di eccezionalità; in altri termini, non farebbe altro che confermare il paradigma vigente.

Da un *incipit* epistolare senecano non si può tuttavia aspettare una così semplicistica ed acritica accettazione di una norma data per scontata.

¹¹ Il concetto di *pietas* è in realtà molto sfumato e non implica necessariamente un rapporto di subordinazione: anche un padre può essere *pius* nei confronti dei figli (Saller (1988) 399-403; Saller (1994) 105-114).

¹² Il dibattito moderno sulla *patria potestas* e sulla sua concreta declinazione secondo un modello patriarcale simile alla relazione padrone-schiavo è molto ampio; mi limito a menzionare Saller (1984); Saller (1988); Eyben (1991); Saller (1991); Saller (1994) 102-132; Cantarella (2003); Cantarella (2017) 56-75. La *patria potestas* risulta essere oggetto di negoziazione (e dunque non un valore incontestabile) nella declamazione latina; cfr. Lentano (2005); Santorelli (2019); ved. *infra*, nota 19. Più in generale, sul concetto di *pietas*, rimando a Traina (1988).

¹³ Tale dinamica si inserisce in un'etica della reciprocità: così come il genitore si è preso cura del figlio neonato, allo stesso modo il figlio dovrà prendersi cura dell'anziano padre. Sui rapporti tra genitori e figli nell'antica Roma, si veda almeno Dixon (1992) 98-119.

Come argomenterò nelle sezioni successive, Seneca presenta la sua rinuncia al suicidio come un gesto dai connotati fortemente filosofici, improntato ad un'etica che ridefinisce il rapporto padre-figlio come una relazione simmetrica. Secondo il modello senecano, i doveri morali non sono giustificati tanto dal codice antropologico e culturale romano, quanto dalla filosofia stoica, ed in particolare dalla dottrina della οἰκείωσις. Ad una lettura filosofica della cornice della *Lettera* 78 (sezioni IV-V) seguirà un'analisi letteraria, incentrata sui paradigmi soggiacenti all'*exemplum* senecano (sezioni VI-VIII); naturalmente, il discorso filosofico e quello letterario sono fortemente interrelati.

IV. La οἰκείωσις: un modello simmetrico

Uno dei nodi cruciali della filosofia stoica è la dottrina della οἰκείωσις.¹⁴ Il termine, derivato dal verbo οἰκειοῦσθαι, può essere reso in italiano con 'appropriazione' o 'familiarizzazione'; Cicerone e Seneca rendono il concetto con i vocaboli latini *conciliatio* e *commendatio* (derivati rispettivamente da *conciliari* e *commendari*).¹⁵ Questa teoria, articolata e sfaccettata, è nota da diverse fonti, sia stoiche che peripatetiche.¹⁶ In sintesi, secondo questa teoria, ogni essere vivente ha un innato impulso (ὄρμη) ad 'appropriarsi' di ciò che gli è 'proprio' o 'caro' (οἰκεῖος). Negli animali e nei bambini, il primo impulso è quello verso sé stessi: al giorno d'oggi definiremmo questo punto della teoria come 'istinto di autoconservazione'; questo è il loro scopo (τέλος). In un secondo momento, la οἰκείωσις trascende i limiti del sé per abbracciare anche altri individui; segnatamente, negli animali, l'impulso all'appropriazione arriva a comprendere anche la prole. Il τέλος si estende quindi dalla conservazione di sé alla conservazione di altri individui. L'essere umano, in quanto animale, condivide questi impulsi con gli

¹⁴ La bibliografia specifica sulla dottrina della οἰκείωσις è sterminata; mi limito a citare Pembroke (1971); Inwood (1983); Striker (1983); Engberg-Pedersen (1986); Blundell (1990); Radice (2000); Lee (2002); Reydams-Schils (2002); Bees (2004); Brennan (2005) 154-168; Graver (2007) 172-190; Forschner (2008); Gill (2017).

¹⁵ Cic. *Fin.* 3.16: *placet his... ipsum (sc. animal) sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum*; 3.21: *prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam*; 3.63: *ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio*; Sen. *Ep.* 121.14-16.

¹⁶ Diog. Laert. 7.85-86; Cic. *Fin.* 3.16-25, 3.62-69, 4 *passim*, 5.24-33 e *passim*; Sen. *Ep.* 121; Hierocles, *PBerol* 9780 coll. IX-XI; Hierocles *apud* Stobaeus 4.671.7-673.11; Plut. *St. rep.* 1038a-c; Anon. *In Plat. Theaet.* = *PBerol* 9782 coll. V-VI; Arius Didymus *apud* Stobaeus 2.116.19-128.9; Alex. *Aphr. Mant.* 17.

altri esseri viventi; tuttavia, in quanto animale razionale, il suo τέλος trascende la mera conservazione della vita. Proprio perché dotato di λόγος, lo scopo della sua esistenza non è la preservazione biologica, ma l'esercizio della virtù. In quanto animale sociale, l'uomo esercita la virtù non solo in relazione a sé stesso, ma anche nei suoi rapporti con gli altri esseri umani, a partire da quelli a lui più vicini, ossia la cerchia familiare (la prole, come nel caso degli animali, ma anche gli altri parenti), gli amici, la propria città, la patria, fino alla totalità del genere umano. Sia nel caso degli animali privi di ragione che in quello degli uomini, la οἰκείωσις trascende l'individualità e l'autopreservazione per estendersi anche agli altri individui: su questa base Brad Inwood (1983) ha distinto una 'personal οἰκειῖσις' ed una 'social οἰκειῖσις'. Tuttavia, mentre per gli animali questa estensione sembra limitarsi all'amore per la prole, il raggio d'azione della virtù umana si amplia per cerchi concentrici fino ad inglobare l'intera umanità (si giustificano così il filantropismo ed il cosmopolitismo propri della filosofia stoica). L'immagine dei cerchi concentrici è attestata nel noto frammento di Ierocle (*apud Stobaeus* 4.671.7-673.11).

Da questo breve riassunto emerge come quello che potremmo definire 'amore', nelle sue diverse declinazioni relazionali (genitoriale, filiale, amicale, filantropico...), sia un concetto pressoché coestensivo con quello di οἰκείωσις sociale. Vero è che, tra le fonti stoiche a nostra disposizione, solo Ierocle include esplicitamente nella dottrina della οἰκείωσις l'amore filiale verso i genitori (elemento che compare con maggiore frequenza nelle fonti peripatetiche); ritengo tuttavia che la relazione padre-figlio sia pienamente giustificata dall'intera teoria, e che anche una sola attestazione sia sufficiente a dimostrarne la pertinenza. L'elemento maggiormente rilevante ai fini di una lettura della Lettera 78 è il fondamento esclusivamente filosofico, dapprima fisico e successivamente etico, dell'intera dottrina: l'impulso alla 'appropriazione' è insito nell'uomo, il quale, dotato di ragione, è per sua natura portato ad esercitare la virtù sia per sé stesso sia nelle sue relazioni interpersonali. In questo senso, per uno Stoico, la relazione ideale tra padri e figli è modellata dalla natura umana, non dalle convenzioni sociali e culturali.

È lecito domandarsi se Seneca, della cui 'ortodossia' stoica e della cui profondità filosofica si è sovente dubitato, avesse davvero in mente l'intero impianto dottrinale nel momento della composizione della Lettera 78 e se sia possibile rintracciare quest'ultimo all'interno di una

simile cornice aneddotica, come sostenuto da Conradie (2010) 243. Una breve rassegna di *loci paralleli* dimostrerà come la dottrina della οἰκείωσις non fosse solo nota a Seneca, ma anche (mi si perdoni il gioco di parole) familiare. La versione ‘personale’ della teoria è notoriamente esposta da Seneca, con dovizia di dettagli tecnico-filosofici, nella Lettera 121; tuttavia, anche la versione ‘sociale’ della οἰκείωσις affiora in numerosi punti del corpus senecano. Nel *De clementia* (1.3.2) l’idea dell’uomo come *sociale animal*, nato per il bene comune del genere umano, emerge come uno dei cardini della filosofia stoica (*nos qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus*); la medesima idea è espressa anche in un passo del *De beneficiis* (7.1.7): tranquilla e pienamente realizzata è solo l’anima consapevole di essere un *sociale animal* che vive in una casa comune a tutti (*si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat*). L’etica del *prodesse* è formulata, nel *De otio* (3.5), in una maniera che sembra richiamare, seppur in ordine inverso, l’immagine dei cerchi concentrici di Ierocle: *hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi*; il passo risulta tanto più significativo se fra i *proximi* si includono anche i familiari, e fra questi i genitori.¹⁷

Nelle *Epistulae morales ad Lucilium* la teoria della οἰκείωσις sociale emerge a più riprese, talvolta in maniera più implicita e stereotipata, talvolta più esplicitamente. Nella Lettera 5 Seneca annovera, fra i premi conferiti dalla filosofia, *sensum communem, humanitatem et congregationem* (§ 4). La Lettera 9, forse la prima nell’epistolario di un certo spessore teoretico, inserisce l’amicizia nel contesto della dottrina della οἰκείωσις; significativo è il § 17: *quomodo solitudinis odium est et adpetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus, qui nos amicitiarum adpetentes faciat* (cfr. anche *Ep.* 109.15). Si noti l’uso del verbo tecnico *conciliare*, segnale esplicito del riferimento a questa dottrina, della quale questo paragrafo è un breve manifesto. Chi non vive per nessun altro, non vive neanche per sé stesso (*Ep.* 55.5); è la natura stessa ad insegnare agli uomini a venerare gli dei e ad amare il *consortium* umano (*Ep.* 90.3). La naturale fratellanza e sociabilità dell’uomo, con le responsabilità che esse implicano, sono perfettamente integrate

¹⁷ Per *proximi* nel senso di ‘familiari stretti’ ved. *ThLL* s.v. *propior* (superl. *proximus*) IIIA1 (in particolare aβ per l’uso sostantivato); Forcellini s.v. *proximus* III; *OLD* s.v. *proximus* 7; cfr. *Isid. orig.* 9.6.3 (*proximus propter proximitatem sanguinis appellatus*). I genitori (*parentes*) sono esplicitamente annoverati fra i *proximi* in *Cic. Phil.* 14.34; che anche i figli rientrino nei *proximi* emerge da *Cic. inv.* 2.144; *Verr.* 2.2.48.

con l'ideale terenziano di *humanitas* nella *Lettera* 95, in un passo che vale la pena di leggere per intero, in quanto può essere considerato come un ulteriore manifesto senecano della οἰκείωσις sociale (*Ep.* 95.52-53):

Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuuum et sociabiles fecit. [...] [53] Ille versus et in pectore et in ore sit:

homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Homines in commune nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi similima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.

La natura ci ha reso fratelli, generandoci dagli stessi principi e per gli stessi fini. Essa ci ha ispirato amore reciproco e ci ha fatto socievoli. [...] [53] Teniamo a mente e ripetiamo questo celebre verso:

Sono un uomo, nulla che riguardi l'uomo mi può essere estraneo. Siamo uomini, siamo nati per vivere insieme; la nostra società è simile ad una volta costruita di mattoni: cadrebbe, se i mattoni non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la tiene insieme. (trad. Belincioni (1979)).

Tuttavia, il parallelo testuale più rilevante ai fini di una lettura filosofica dell'*incipit* della *Lettera* 78 è costituito dai capitoli 29-38 del terzo libro del *De beneficiis*. Si tratta di pagine cruciali per il discorso senecano sulla relazione padri-figli, nelle quali, come argomentato da Liz Gloyn (2017) 107-134, il rovesciamento del modello asimmetrico della *pietas erga patrem* in un modello simmetrico basato sulla οἰκείωσις emerge nella maniera più evidente. In questo punto del trattato, Seneca affronta la questione *an aliquando liberi maiora beneficia dare parentibus suis possint quam acceperint* (3.29.1). La *communis opinio*, di cui si fa portavoce *l'adversarius fictus*, è: *quidquid ... est quod det patri filius, utique minus est, quia hanc ipsam dandi facultatem patri debet. Ita numquam beneficio vincitur, cuius beneficium est ipsum quod vincitur* (3.29.3). Le obiezioni mosse da Seneca a questa posizione ruotano intorno a due idee cardine: ciò che trae origine da qualcos'altro non è necessariamente minore della sua causa, anzi tutto ciò che esiste al mondo supera la sua causa iniziale; il beneficio dato dal genitore al figlio è la vita, ma quest'ultima non è necessariamente un bene, può anzi essere un male. Questa seconda obiezione è particolarmente rilevante sul piano filosofico, in quanto la vita è, nella tassonomia stoica, un indifferente, un ἀδιάφορον (su questo aspetto tornerò *infra*), in sé insignificante, materia potenziale sia di bene che di male: *illud quod natus sum per se intueri quale sit: animadvertis*

exiguum et incertum et boni malique communem materiam (3.30.2). Poiché *non est bonum vivere, sed bene vivere* (3.31.4), l'idea stessa che tutto sia dovuto ai genitori per il solo motivo che ci hanno donato la vita è, secondo Seneca, priva di fondamento.

L'argomentazione senecana è ben più complessa ed articolata di quanto io abbia esposto finora; tuttavia, già da questi dati si può notare come *l'adversarius fictus* dia voce, seppur in maniera retoricamente estremizzata, alla norma sociale della *pietas erga patrem* così come definita sia dai costumi che dalle leggi di Roma, secondo la quale *l'auctoritas* paterna era indiscutibile ed ogni atto benevolo da parte dei figli nei confronti del padre era qualcosa di dovuto. Basandosi su argomentazioni esplicitamente presentate come stoiche (3.35.1: *ex nostra mone-ta*), Seneca propone un modello in cui i figli non sono in rapporto di subordinazione rispetto ai padri, bensì possono ingaggiare con loro una *honesta contentio* nel conferirsi reciprocamente benefici. Seneca è ben attento ad evidenziare come una simile concezione non mina alle fondamenta la *pietas* che i figli devono ai genitori, ma anzi la incentiva: cruciale è il capitolo 36 del terzo libro, che ritengo opportuno leggere nella sua interezza:

Haec non destruunt parentium venerationem nec deteriores illis liberos faciunt, immo etiam meliores; natura enim gloriosa virtus est et anteire priores cupit. Alacrior erit pietas, si ad reddenda beneficia cum vincendi spe venerit. Ipsis patribus id volentibus laetisque contigerit, quoniam pleraque sunt, in quibus nostro bono vincimur. [2] Unde certamen tam optabile? unde tantam felicitatem parentibus, ut fateantur ipsos liberorum beneficiis in pares? Nisi hoc ita iudicamus, excusationem damus liberis et illos segniores ad referendam gratiam facimus, quibus stimulos adicere debemus et dicere: 'Hoc agite, optimi iuvenes! Proposita est inter parentes ac liberos honesta contentio, dederint maiora an receperint. [3] Non ideo vicerunt, quia occupaverunt; sumite modo animum, qualem decet, et deficere nolite: vincetis optantes. Nec desunt tam pulchro certamini duces, qui ad similia vos cohortentur ac per vestigia sua ire ad victoriam saepe iam partam ex parentibus iubeant.

Queste considerazioni non mettono in discussione la venerazione dovuta ai genitori né rendono i figli peggiori nei loro confronti; al contrario, li rendono migliori: la virtù, infatti, ama per sua natura la gloria e desidera superare chi la precede. L'affetto filiale sarà più vivo se, per ricambiare i benefici che ha ricevuto, si presenterà con la speranza di superarli. E ciò incontrerà il favore e la gioia dei padri dato che nella maggior parte dei casi abbiamo dei vantaggi ad essere superati. [2]

Dove trovare una gara più bella? Dove trovare per i genitori una felicità così grande da portarli ad ammettere di non essere all'altezza dei benefici dei figli? Se la pensiamo in modo diverso diamo una scusa ai figli e li rendiamo più pigri nel dimostrare la loro gratitudine, mentre dobbiamo dar loro degli stimoli e dire loro: «Fate così, ottimi giovani! Tra genitori e figli è stata organizzata una nobile gara per stabilire chi ha dato o ricevuto di più. [3] Non è affatto detto che abbia già vinto chi è partito prima: assumete solo la disposizione d'animo che si conviene e non perdetevi di coraggio: vincerete, infatti, degli avversari che desiderano la stessa cosa. In una gara così bella non vi mancano le guide che vi esortino a simili imprese e che vi invitino, seguendoli, a muovervi verso una vittoria che molti figli hanno già conseguita sui loro genitori. (trad. Menghi (2008), con lievi modifiche).

Più che operare un rovesciamento della *pietas erga patrem*, Seneca tenta di integrare la norma culturale romana all'interno di uno schema filosofico stoico, rileggendo in questa chiave, fra gli altri, l'*exemplum pietatis* per eccellenza, quello di Enea (3.37.1). Queste pagine del *De beneficiis* possono essere usate come un supporto interpretativo per la cornice della Lettera 78. Secondo la *communis opinio*, qualsiasi gesto d'amore da parte di un figlio nei confronti del padre non solo non sarà mai in grado di ricambiare il beneficio concessogli dal padre, ossia la vita, ma proprio perché il figlio è eternamente in debito con i propri genitori, qualsiasi premura nei loro confronti è dovuta, ossia non è un autentico beneficio. Al contrario, poiché Seneca ritiene, in quanto Stoico, che la vita in sé non sia un beneficio, ma un indifferente, proprio per questo motivo i figli non sono automaticamente coinvolti in un insanabile debito nei confronti dei genitori, ma instaurano con loro una relazione simmetrica, alla pari, in cui ogni *beneficium* viene giudicato moralmente in quanto tale; questa relazione si basa, come già detto, sulla dottrina della οἰκείωσις.¹⁸ Se questo principio vale per la relazione tra schiavi e padroni, come Seneca ha sostenuto nel medesimo libro del *De beneficiis* (capitoli 19-28), a maggior ragione esso vale per il rapporto tra padri e figli. Dunque la scelta, da parte del giovane Seneca, di rinunciare al suicidio per assistere l'anziano padre è sì considerata dovuta dai costumi romani, ma il motivo per cui Seneca compie questo gesto d'amore paterno ha una profonda radice filosofica ed umanitaria; egli non è stato costretto dalle usanze culturali a non darsi la morte,

¹⁸ Gloy (2017) 124-127.

ma si è trattato anzi del frutto di una libera scelta morale.¹⁹ D'altronde, anche l'atteggiamento del padre nei confronti del figlio è descritto da Seneca come *indulgentia* (§ 2: *patris ... indulgentissimi*) e non come *auctoritas*, *gravitas* o *severitas*. Con il suo gesto, Seneca ricambia il sentimento paterno di *indulgentia*; d'altronde, come il filosofo dirà nella Lettera 104, che con la 78 ha numerosissime analogie, *indulgendum est enim honestis adfectibus* (§ 3).

Ritengo significativo che un elemento cruciale nell'intera argomentazione sia il valore che la filosofia stoica dà alla vita: poiché essa non è un bene, bensì un *indifferens*, i figli non sono automaticamente in debito nei confronti dei genitori; ma per lo stesso motivo, la scelta tra vita e morte non è mai scontata, ma sempre condizionata dalle circostanze in cui l'individuo si trova, su cui i rapporti interpersonali incidono fortemente. In questo elemento sta la connessione tra la dottrina della οἰκείωσις ed il secondo aspetto filosofico fondamentale nella cornice della Lettera 78, ossia la dottrina della εὐλογος ἐξαγωγή.

V. La εὐλογος ἐξαγωγή: un bilancio tra indifferenti

Si è visto come, nella cornice della Lettera 78, la scelta del giovane Seneca di rimanere in vita per amore del padre trovi un supporto teorico nella dottrina stoica della οἰκείωσις nella sua versione sociale: poiché ogni essere umano è per sua natura portato a relazionarsi con gli altri individui, e poiché queste relazioni implicano dei doveri morali, l'agire umano non può non tenere in considerazione i legami sociali che per natura esistono fra gli uomini.

¹⁹ In verità, come già anticipato *supra*, un certo ammorbidirsi della *patria potestas* sembra potersi riscontrare già a partire dal II secolo a.C., con il diffondersi dell'ideale filellenico di *humanitas* ed in particolare grazie alla commedia terenziana. La declamazione latina, lungi dal reiterare una concezione autorevole e dispotica del *paterfamilias*, dimostra come quest'ultima fosse oggetto di dibattito e di negoziazione; cfr. Lentano (2005); Santorelli (2019) (ma *contra* Cantarella (2017) 70). Non che il modello patriarcale fosse stato soppiantato; ma, probabilmente, per alcuni esso risultava eccessivamente rigido. Tra il mondo delle *controversiae* e la concezione senecana del rapporto padre-figlio non c'è quindi opposizione (come sembra sostenere Gloy (2017) 127), quanto piuttosto appartenenza ad una comune temperie culturale. La posizione di Seneca sul problema, seppur integrata in maniera originale con la dottrina stoica della οἰκείωσις, è in verità meno innovativa di quanto Seneca stesso voglia far credere: la *communis opinio* espressa dall'*adversarius fictus* nel *De beneficiis* non era forse più così comune, ma anzi risulta retoricamente estremizzata da Seneca per corroborare la propria argomentazione.

Il dilemma morale che Seneca ha dovuto sciogliere non ha un oggetto qualsiasi: si è trattato di scegliere tra la vita e la morte. Nella Lettera 78 Seneca si autorappresenta nell'atto di soppesare gli elementi a favore dell'una o dell'altra alternativa. A favore della scelta del suicidio è la salute gravemente compromessa, sopportabile finché Seneca era *adulescens*, ma che alla fine ha portato il filosofo a soccombere (*succubui*), riducendolo ad un'estrema magrezza (*ad summam maciem deductus*). In un periodo storico che non conosceva analgesici o anestetici, i dolori di una malattia intollerabile erano spesso un motivo di suicidio (o, come diremmo al giorno d'oggi, di eutanasia), ritenuto assolutamente legittimo. Se la malattia priva l'uomo della dignità e della possibilità di agire, porre fine alla vita è, per Seneca, la scelta più ragionevole (*Ep.* 58.32-36); così fa Tullio Marcellino, protagonista della lettera immediatamente precedente quella di mio interesse, la 77 (sulla sua figura tornerò *infra*). Tuttavia, nella appena menzionata Lettera 58, il filosofo sostiene chiaramente che, finché la malattia non compromette l'anima, e con essa la possibilità di agire virtuosamente, darsi la morte è un gesto vile. Il dolore non è in sé motivo sufficiente per togliersi la vita, se sull'altro piatto della bilancia vi sono valide ragioni per andare avanti.

Nonostante le moleste condizioni di salute, il giovane Seneca della Lettera 78 ha almeno una ragione di vita che, nella sua scelta, pesa più degli insopportabili dolori del corpo: l'amore nei confronti di suo padre. Vorrei sottolineare però come questo sentimento non costituisca, per Seneca, un sollievo dalle sofferenze, bensì una presa di responsabilità gravosa, di cui Seneca sembra farsi carico quasi contro voglia. Il verbo *retinuit* (§ 2) indica una dura opposizione all'*impetus abrumpendae vitae*; l'espressione *imperavi mihi ut viverem* suggerisce, più che un gesto spontaneo, una coercizione esercitata su sé stesso. Darsi la morte, per Seneca, sarebbe stato sì un gesto di coraggio (*quam fortiter ego mori possem*), ma forse avrebbe costituito la soluzione più facile: paradossalmente, in questa situazione biografica, *et vivere fortiter facere est*; la *iunctura* designa tipicamente le imprese eroiche del *vir fortis*, specialmente in ambito storiografico e declamatorio. Il lessico mira non tanto ad evidenziare il conflitto interiore scoppiato all'interno del giovane Seneca, quanto piuttosto la paradossale condizione di chi, pur avendo validissime ragioni per darsi la morte, decide tuttavia, con un atto insieme d'amore e di coraggio, di rimanere in vita. Con la Lettera 78,

Seneca offre un esempio concreto del principio enunciato nella Lettera 58; ciò varrà ancor di più per la già citata Lettera 104.²⁰

In questa cornice epistolare, Seneca sta proponendo, in forma drammatizzata, un altro aspetto significativo dell'etica stoica: la dottrina della εὐλογος ἔξαγωγή, ossia del 'suicidio ben ragionato'.²¹ Questa teoria è fortemente correlata con la οἰκείωσις, in quanto entrambe si radicano nella tassonomia stoica di beni, mali ed indifferenti. Nello Stoicismo, solo la virtù è un bene e solo il vizio è un male; tutte le altre cose, salute, ricchezze, fama, la vita stessa, non hanno alcun valore morale, ossia sono indifferenti (ἀδιάφορα). Questi ultimi non sono tutti uguali fra loro, ma si suddividono in preferibili (προηγμένα), come la salute, la ricchezza, la vita, e non preferibili (ἀποπροηγμένα), fra cui la malattia, la povertà, la morte. L'elemento cruciale nell'etica stoica è questo: benché tutte le cose siano moralmente indifferenti, tuttavia la virtù ed il vizio possono essere messi in pratica solo nella scelta (ἐκλογή) fra indifferenti; gli ἀδιάφορα offrono, per così dire, la materia alla virtù e al vizio. Fatte queste premesse, un individuo tenderà per sua natura a scegliere i προηγμένα; tuttavia possono capitare circostanze in cui la virtù può richiedere la scelta di ἀποπροηγμένα, fra cui anche la morte. Se il bilancio fra προηγμένα e ἀποπροηγμένα pende fortemente a favore di questi ultimi, allora la scelta della morte risulta ragionevole: questa è, per uno Stoico, una εὐλογος ἔξαγωγή. In questo aspetto emerge in modo particolare come la teoria della οἰκείωσις, applicata all'uomo, trascenda la dimensione di autopreservazione biologica e stabilisca come τέλος la virtù, la quale può indurre l'individuo ad optare per la morte. Naturalmente, se non sussistono le

²⁰ Poiché la Lettera 104 è oggetto di analisi da parte di Chiara Torre (2022), in questo volume, mi limito a sottolineare le principali analogie lessicali e concettuali fra la Lettera 78 ed Ep. 104.3: *indulgendum est enim honestis adfectibus; et interdum, etiam si premunt causae, spiritus in honorem suorum vel cum tormento revocandus et in ipso ore retinendus est, cum bono viro vivendum sit non quamdiu iuvat sed quamdiu oportet: ille qui non uxorem, non amicum tanti putat ut diutius in vita commoretur, qui perseverabit mori, delicatus est. Hoc quoque imperet sibi animus, ubi utilitas suorum exigit, nec tantum si vult mori, sed si coepit, intermittat et <se> suis commodet.* Si noti come, in questo paragrafo, Seneca enunci tanto la dottrina della εὐλογος ἔξαγωγή (*cum bono viro... oportet*) quanto quella della οἰκείωσις sociale (*ille qui non uxorem... delicatus est; ubi utilitas suorum exigit*).

²¹ Sul suicidio nello Stoicismo, Benz (1929) 67-85; Rist (1969) 233-255; Grisé (1982) 180-184; Griffin (1986) 72-74; Englert (1994) 69-75; Cooper (1999) 531-536; Brennan (2005) 40-45; Delpierre (2017). Più specificamente, sul suicidio in Seneca, Tadic-Gilloteaux (1963); Elsässer (1989); Englert (1994) 75-86; Palmieri (1999); Evenepoel (2004); Correa (2018).

condizioni necessarie, togliersi la vita è, per uno Stoico, un gesto moralmente ingiustificato.

Nello Stoicismo, quindi, la scelta fra vita e morte è subordinata ad un calcolo, ad un bilancio fra indifferenti preferibili ed indifferenti non preferibili. Ed è un bilancio tra questi elementi che Seneca compie nella *Lettera* 78: da un lato, un ἀποπροηγμένον che giustificherebbe la scelta del suicidio, una malattia insopportabile; dall'altro, la presenza di un legame affettivo con il proprio padre che supera in importanza il tormento fisico (cui si aggiungono anche gli amici, § 4). Da questo quadro sembra emergere che il padre, ed in generale i parenti, siano un ἀδιάφορον, e non un bene in sé. Ed è così: anche le persone malvagie hanno legami familiari; questi ultimi, come già accennato *supra*, offrono però la materia e l'occasione alla virtù e al vizio, i quali possono esprimersi solo nella scelta fra indifferenti. Inoltre, Seneca sembra voler sottolineare come la scelta di preferibili, quali la vita e l'amore familiare, non sia affatto facile, ma implichi responsabilità ed obblighi morali. Proprio per questo motivo, ossia per il fatto che la scelta della vita non è necessariamente banale e scontata, la decisione presa da Seneca è un vero ed esemplare atto di ἀρετή.

VI. Paradigma I: Enea

Dopo aver analizzato la cornice della *Lettera* 78 da un punto di vista più strettamente filosofico, mi concentrerò ora su aspetti di natura letteraria e retorica. Naturalmente, le due dimensioni non sono indipendenti fra loro, ma sono reciprocamente interconnesse. In particolare, mi soffermerò sugli aspetti paradigmatici della sezione aneddotica, per la quale entrano in gioco, come sosterrò, tre modelli principali: Enea, Ercole e Socrate.

Intendo il concetto di 'paradigma' in senso tecnico-retorico ed aristotelico. Secondo la definizione di Aristotele (*rhet.* 1357b; 1368a; 1393a), si ha un παράδειγμα nel momento in cui si confrontano due fatti particolari, di cui uno più conosciuto dell'altro, i quali presentano analogie in relazione a singole parti. Questo rapporto analogico genera un processo di astrazione di un principio generale che lega i due fatti, quello che funge da modello e quello che sul modello si plasma, e che ne giustifica il valore paradigmatico.²² Il παράδειγμα soggiacente ad un fatto o ad una vicenda può essere esplicitamente richiamato o

²² Cfr. Nicolai (2007), (2009) e (2011).

meno; la Lettera 78 rientra nel secondo caso, anche se già altri studiosi hanno evidenziato, almeno in parte, le analogie tra l'epistola ed alcuni modelli ad essa soggiacenti.

Il primo dei tre paradigmi su cui voglio soffermarmi è l'archetipo di *pietas* per eccellenza, Enea. Pur trattandosi di una figura cardine della cultura romana – su cui per ovvi motivi non mi soffermerò –, bisogna sottolineare come il suo *exemplum* fosse comunque passibile di letture diverse ed oscillanti, se non propriamente contrastanti, a seconda dell'obiettivo retorico-persuasivo che il singolo autore si fosse posto. Mi limiterò a confrontare la cornice della Lettera 78 con due passi senecani in cui l'*exemplum* di Enea è protagonista, per discutere fino a che punto Seneca plasmi sé stesso sul 'suo' Enea. Il primo dei due passi di mio interesse rientra nella sezione del *De beneficiis* già ricordata *supra* (3.37.1):

Vicit Aeneas patrem, ipse eius in infantia leve tutumque gestamen, gravem senio per media hostium agmina et per cadentis circa se urbis ruinas ferens, cum complexus sacra ac penates deos religiosus senex non simplici vadentem sarcina premeret; tulit illum per ignes et (quid non pietas potest?) pertulit colendumque inter conditores Romani imperii posuit.

Enea ha superato suo padre: lui che quand'era un bambino era stato un fardello leggero ed innocente per il genitore, ora lo porta sulle spalle, appesantito dagli anni, in mezzo alle schiere nemiche e tra le rovine della città che crolla: quel vecchio devoto che, carico degli oggetti sacri e degli dèi penati, era per il figlio che scappava ben più di un semplice fardello. L'ha portato in salvo attraverso le fiamme e (che cosa non può l'amor filiale?) trascinandolo con sé fino alla fine, lo ha posto, degno di venerazione, tra i fondatori dell'impero romano. (trad. Menghi (2008), con lievi modifiche)

Come si è detto, nel trattato la figura di Enea è reinterpretata da Seneca in chiave filosofica e piegata per dimostrare come tra padre e figlio si possa instaurare una *honestas contentio* basata sul principio stoico della οἰκείωσις. Pertanto, le analogie filosofiche tra i due testi si rispecchiano anche nel ruolo paradigmatico che l'Enea del *De beneficiis* ha nei confronti del giovane Seneca della Lettera 78. Entrambi, mossi da *pietas*, si fanno letteralmente carico del proprio anziano padre; entrambi mostrano un umano rispetto nei confronti del genitore, non perché costretti dalle usanze culturali, ma in nome di un ideale filosofico di filantropia e di reciproca responsabilità, legittimato dalla dottrina

stoica della οἰκείωσις. Rimando pertanto all'analisi svolta *supra* per le analogie contenutistiche e filosofiche tra i due testi.

Esiste tuttavia un altro passo senecano incentrato sulla figura di Enea, stavolta in maniera piuttosto inusuale: mi riferisco alla *Lettera* 56 (§§ 12-14), un passo quindi cronologicamente e materialmente vicino alla *Lettera* 78. Qui Seneca cita quattro versi virgiliani (*A.* 2.726-729), nei quali Enea si mostra spaventato dalla presa di Troia e dalle sue conseguenze, soprattutto in relazione al proprio padre (*comitique onerique timentem*).²³ L'interpretazione senecana di questi versi trova un punto forte nella definizione virgiliana di Anchise come *onus*, ossia come fardello per Enea. Il rapporto padre-figlio, nella lettura senecana di questi versi, sembra quanto mai lontano dalla canonica *pietas* dell'eroe troiano: Anchise è per lui solo un peso ed una fonte di *timor*. Proprio per questo motivo Seneca si serve di Enea come emblema dell'*inperitus*, ossia di colui che non ha compiuto alcun progresso nel cammino verso la *sapientia*, reso pavido dalle sue *sarcinae*.²⁴ Ad una prima lettura, questo Enea 'rivisitato' sembra quanto mai lontano non solo dall'interpretazione canonica dell'eroe troiano, ma anche dall'autorappresentazione senecana nella *Lettera* 78. Tuttavia, la distanza tra le due epistole si può accorciare se si considera come, nella 78, la scelta di rinunciare al suicidio non sia stata per Seneca propriamente facile: egli ha dovuto comandare a sé stesso (*imperare*) di vivere; la vecchiaia del padre è dipinta come un ostacolo ad una scelta, quella del suicidio, che altrimenti sarebbe stata non solo spontanea (*impetus*), ma anche perfettamente giustificabile. D'altronde, la fatica e la sopportazione necessarie per sostenere il proprio padre emergono anche nel passo del *De beneficiis* appena ricordato (*gravem, ferens, sarcina, tulit, pertulit*): l'enfasi su questi aspetti serve a corroborare ulteriormente la tesi che Enea abbia beneficiato il padre più di quanto non sia avvenuto il contrario.

Allo stesso modo, rimanere in vita è, per Seneca, un atto di coraggio e di forza, che ha come prezzo la sopportazione di una tormentosa malattia, oltre che il peso della responsabilità nei confronti del padre. In un certo senso si può quindi attribuire un valore paradigmatico, in

²³ *Et me, quem dudum non ulla iniecta movebant / tela neque adverso glomerati examine Grai, / nunc omnes terrent aurae, sonus excitat omnis / suspensum et pariter comitique onerique timentem.*

²⁴ Sull'interpretazione senecana di questi versi virgiliani citati nella *Lettera* 56, Mazzoli (1970) 226-227; Berno (2004); Hönscheid (2004) 180-183; Berno (2006a) 304-315; Berno (2006b) 64-72.

relazione alla Lettera 78, anche all'Enea della Lettera 56, nella misura in cui sia Seneca che Enea percepiscono i propri doveri nei confronti dell'anziano padre come un peso ed un ostacolo. Tuttavia, se l'Enea della 56 è la personificazione dello *stultus* reso pauroso dal proprio fardello, Seneca accetta consapevolmente il peso delle proprie responsabilità nei confronti del padre, rivestendo così il ruolo del *proficiens* che, proprio nei momenti di maggiore difficoltà, riesce a *fortiter facere*; ciò conferma che, dietro il Seneca della Lettera 78, si riconosce meglio l'Enea del *De beneficiis* che non quello della Lettera 56.

VII. Paradigma II: Ercole

Il modello riconosciuto da pressoché tutti gli studiosi dietro la cornice epistolare della Lettera 78 è però un altro, ossia Ercole; in particolare, la nostra epistola presenta molte analogie con il finale dell'*Hercules furens* senecano (vv. 1138-1344).²⁵ I due testi mostrano somiglianze soprattutto a livello di intreccio. Nella tragedia Ercole, una volta rinsavito dal suo *furor*, si rende conto di aver fatto una carneficina dei suoi figli e di sua moglie: l'insopportabile sofferenza lo induce a desiderare la morte. A questa scelta si oppone Anfitrone, il padre putativo dell'eroe, il quale lo supplica di rimanere in vita. Ormai gravato dagli anni, non potrebbe tollerare un'esistenza priva dell'appoggio del figlio: qualora questi si desse la morte, anche il padre si toglierebbe la vita (vv. 1303-1304: *natum potes servare tu solus mihi, / eripere nec tu*). Ercole è consapevole di essersi macchiato di una terribile colpa, ossia la *impietas* (*cruore ... impio*, v. 1217; *impio aspectu*, v. 1241; *mostrum impium*; v. 1280; *impius*, v. 1329), la stessa *impietas* invocata da Giunone contro l'eroe (v. 97). Anfitrone scagiona Ercole da ogni responsabilità; implorandolo di risparmiare la sua vecchiaia invoca appunto la *pietas* del figlio (*perque venerandos piis / canos*, vv. 1248-1249); d'altro canto anche Ercole implora Anfitrone di consegnargli le armi per potersi togliere la vita, facendo leva a sua volta sulla *pietas* paterna (v. 1269). Seneca sembra mettere in scena un conflitto tra due diverse concezioni di *pietas*, quella filiale, che esige che Ercole rimanga in vita, e quella paterna, per cui il padre dovrebbe invece aiutare il figlio a darsi la morte. Sarà la prima

²⁵ Caviglia (1979) 61-62; Fitch (1979) 246-247; Fitch (1987) 455; Billerbeck (1999) 601; Biondi (2001) 17-25; Mantovanelli (2003) 133-134; Wilson (2004) 88-112; Bernstein (2017) 27-28.

delle due a prevalere: Ercole sopporterà anche quest'ultima fatica (*eat ad labores hic quoque Herculeos labor*, v. 1316).²⁶

Come nella *Lettera 78*, così come nei passi appena analizzati relativi ad Enea, anche nella tragedia la scelta di rinunciare al suicidio per amore paterno è estremamente sofferta, e proprio per questo motivo la *patientia* dell'eroe risulta quanto mai esaltata. Tuttavia, se nei passi filosofici l'aspetto positivo e virtuoso di questa *patientia* è esplicito, nella tragedia il giudizio senecano sulla scelta di Ercole è quanto mai ambiguo. Mi limito a citare il v. 1315: *succumbe, virtus, perfer imperium patris*. Se il *perferre* è la caratteristica principale del saggio stoico, tuttavia, nel dramma senecano, la *virtus* soccombe ad un *imperium* esterno: in un unico verso la figura del *sapiens* è confermata e negata. La figura di Eracle/Ercole era, per gli Stoici, una personificazione del saggio, e si può ragionevolmente affermare che la lettura 'ortodossa' di questo episodio della vita dell'eroe dovesse rientrare nella generale valutazione paradigmatica che questa scuola filosofica gli attribuiva.²⁷ Tuttavia, se dietro il Seneca personaggio della *Lettera 78* si può riconoscere il modello di Ercole, più difficile è sostenere che si tratti precisamente dell'Ercole senecano così come rappresentato nell'*Hercules furens*. Si entra, qui, nello spinosissimo problema dei rapporti tra la produzione filosofica e quella tragica di Seneca, soprattutto per quanto riguarda la possibilità di individuare personificazioni del *sapiens* nei drammi senecani. La questione è decisamente ampia e pone tutt'ora una sfida agli interpreti di Seneca; in questa sede mi limito ad evidenziare come le ambiguità che caratterizzano l'Ercole senecano siano troppo forti (si veda il già citato verso 1315) per poter sostenere che, nell'autorappresentazione di Seneca nella *Lettera 78*, l'Ercole tragico possa giocare un vero e proprio ruolo di *παράδειγμα*.²⁸

²⁶ Il modello di Ercole sembra agire anche nella quarta *Declamazione maggiore*, seppur rovesciato in maniera originale. Un figlio, predestinato da un oracolo ad uccidere il padre, vuole togliersi la vita per evitare il parricidio; il padre implora il figlio di rimanere in vita. La situazione è apparentemente analoga al finale dell'*Hercules furens*; tuttavia i due contesti differiscono nella misura in cui, per il figlio della declamazione, l'atto di *pietas* sarebbe proprio il suicidio, con il quale eviterebbe la morte del padre, e non il rimanere in vita. Sulla quarta *Declamazione maggiore*, Stramaglia (2013); per un confronto tra quarta *Declamazione maggiore*, *Lettera 78* e tragedia senecana, Pasetti (2009).

²⁷ Sulla figura di Eracle/Ercole nello Stoicismo, Galinsky (1972) 167-184; Montiglio (2011) 81-84.

²⁸ Sull'ambiguità della figura di Ercole nell'*Hercules furens*, Fitch (1979); Fitch (1987) 15-43; Palmieri (1999) 131-149.

VIII. Paradigma III: Socrate

Accanto ai paradigmi di Enea e di Ercole, ritengo che nell'autorappresentazione senecana nella *Lettera* 78 si possa individuare un ulteriore modello, ossia quello socratico, come già notato da Conradie (2010) 220. L'*exemplum Socratis* agisce sulla cornice epistolare relativamente a due motivi tra loro interconnessi: la rinuncia al suicidio e la *expectatio mortis*. Se il riconoscimento di questo paradigma può non sembrare immediato ad una prima lettura della lettera, in quanto la vicenda socratica non ha a che fare con l'amore filiale, tuttavia le analogie con altri passi delle *Epistulae* in cui il modello socratico emerge in maniera più chiara possono corroborare tale individuazione.

Il modello di Socrate è presente in numerosi passi senecani connessi con il problema, già richiamato *supra*, del suicidio.²⁹ Notoriamente, la posizione socratico-platonica su questo problema filosofico emerge in modo particolare nel celebre passo del *Fedone* (62b-c) in cui Socrate sostiene una generale illiceità, se non empietà, di un simile gesto, salvo poi ammettere la possibilità di eccezione qualora sia il dio a comandarlo; tale posizione è condivisa, in ambito romano, da Cicerone. D'altro canto, celebri sono i *loci* senecani in cui il filosofo rivendica con orgoglio la liceità morale del suicidio, estrema garanzia di libertà e di indipendenza dalla *fortuna* (solo per citare i più rilevanti, *prov.* 6.6-9; *de ira* 3.15; *Ep.* 12.10; 24.6-11; 58.32-36; 70; 77; 117.21-24). Come si è già detto, l'assenza di divieto sulla morte volontaria è propria della filosofia stoica, la quale considera il suicidio un gesto talvolta razionalmente appropriato; tuttavia, la tensione ed il vigore con cui Seneca difende questo diritto umano (sto usando volutamente una locuzione anacronistica) distinguono il filosofo romano anche all'interno della sua stessa corrente filosofica.

La presenza del paradigma socratico nei passi in cui Seneca affronta il tema del suicidio è, da un lato, una esplicita dichiarazione della posizione cui il filosofo si oppone; dall'altra essa causa problemi, in quanto Seneca sembra appropriarsi di un modello notoriamente contrario al suicidio per sostenerne, invece, la liceità morale. Nel sesto capitolo del *De providentia*, il lessico militare usato da Dio nella sua allocuzione ai *boni viri* rievoca, rovesciandolo, il motivo platonico della

²⁹ Sulla figura di Socrate in Seneca, Döring (1979) 18-42; Maltese (1986); Isnardi Parente (2000); von Albrecht (2004) 53-67; Ker (2010).

φρουρά;³⁰ nelle *Lettere* 58 e 65 il modello socratico emerge nella auto-rappresentazione senecana, in particolare nella cornice epistolare, in due lettere dedicate proprio alla filosofia platonica³¹ (il discorso può estendersi anche alla *Lettera* 117, pur priva di espliciti rimandi a Platone); il suicidio di Tullio Marcellino nella *Lettera* 77 – non a caso, la lettera immediatamente antecedente la 78 – è chiaramente modellato sull'esempio di Socrate.³²

Altrove Socrate è richiamato, esplicitamente o meno, e più coerentemente con la filosofia platonica, come modello di rinuncia al suicidio e di *expectatio mortis*. Il caso più noto è probabilmente quello di Aufidio Basso, lo storico e seguace dell'Epicureismo che, nella *Lettera* 30, è elogiato da Seneca proprio perché, nonostante abbia ogni valido motivo per abbandonare la vita, dimostra il suo eroismo rimanendo in vita; in questo, il parallelismo con la *Lettera* 78 è piuttosto evidente.³³ L'*exemplum Socratis* gioca un ruolo chiave anche nella rappresentazione del *senex egregius* della *Lettera* 98. Sia Aufidio Basso che il *senex egregius* sono rappresentati nella loro fase di declino irreversibile, accerchiati dagli amici, con i quali discutono sulla morte: l'analogia con Socrate emerge anche solo a livello macroscopico. Tuttavia, in entrambi i passi, Seneca ribadisce la propria posizione sul problema del suicidio: si tratta di un gesto non solo lecito, ma perfettamente giustificabile in entrambi i casi. La sua posizione funziona in realtà come *argumentum a fortiori*: proprio perché il suicidio sarebbe la scelta più ovvia, la permanenza in vita e la *expectatio mortis* assumono una dimensione moralmente eroica, che non avrebbero avuto se questa fosse stata una scelta obbligata e priva di alternative. I nessi *mortem expectare* ed *expectatio mortis* legano esplicitamente la *Lettera* 98 ad un passo di un altro testo cruciale relativo al tema del suicidio, la *Lettera* 70. Così Seneca elogia il *senex egregius* (*Ep.* 98.15-18):

³⁰ Sen. *prov.* 6.6: *animos vestros adversus omnia armavi: ferte fortiter*; 6.7: *si pugnare non vultis, licet fugere*. Anche nel passo del *Fedone* già ricordato (62b-c) Dio ha affidato agli uomini un incarico militare (φρουρά), dal quale tuttavia essi non possono fuggire (οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδοῦσκειν): proprio a questa concezione Seneca si oppone quando afferma che *licet fugere*.

³¹ Berno (2018).

³² Sen. *Ep.* 77.5-10. Tullio Marcellino, deciso a morire, convoca i suoi amici, con i quali parla della morte in termini filosofici; infine, muore in maniera incruenta e serena (*non sine quadam voluptate; lenis dissolutio; mollissime excessit et vita elapsus est*), fornendo un utile esempio di come affrontare la morte (*saepe enim talia exempla necessitas exigit*, § 10). Tutti questi tratti inseriscono il suicidio di Tullio Marcellino nel novero delle morti socratiche.

³³ Sui tratti socratici della figura di Aufidio Basso, Berno (2020) 67-68.

Nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa sed eorum quibus utilis est. [16] Liberaliter facit quod vivit. Alius iam hos cruciatus finisset: hic tam turpe putat mortem fugere quam ad mortem confugere. 'Quid ergo? non si suadebit res exibat?' Quidni exeat, si nemo iam uti eo poterit, si nihil aliud quam dolori operam dabit? [...] [18] [...] nec mors illum contra dolorem facit fortiorem nec dolor contra mortem. Contra utrumque sibi fidit nec spe mortis patienter dolet nec taedio doloris libenter moritur: hunc fert, illam expectat. Vale.

Infatti egli è vissuto abbastanza, e desidera vivere ancora non per sé, ma per quelli a cui è utile. Vivendo compie un atto di generosità. [16] Un altro già avrebbe posto termine a tali tormenti: costui giudica tanto vergognoso fuggire la morte quanto rifugiarsi nella morte. «Che dunque? non se ne andrà, se la sua condizione lo consiglierà a fare così?». E perché non dovrà andarsene, se nessuno ormai potrà ritrarre giovamento da lui? se non farà più altro che soffrire? [...] [18] [...] né la morte rende lui più forte contro il dolore né il dolore contro la morte. Contro l'uno e l'altra egli ha fiducia in sé stesso; né soffre con pazienza sorretto dalla speranza di morire né muore volentieri perché è stanco di soffrire: sopporta il dolore, attende la morte. Addio. (trad. Boella (1969), con lievi modifiche)

Nella Lettera 70, per antonomasia la 'lettera sul suicidio', all'interno di una lunga serie di positivi *exempla* di morte volontaria emerge, per contrasto, proprio Socrate, lodato invece per non essersi dato la morte anzi tempo:

Socrates potuit abstinentia finire vitam et inedia potius quam veneno mori; triginta tamen dies in carcere et in exspectatione mortis exegit, non hoc animo tamquam omnia fieri possent, tamquam multas spes tam longum tempus reciperet, sed ut praeberet se legibus, ut fruendum amicis extremum Socraten daret.

Socrate avrebbe potuto finire la sua vita privandosi del cibo, e morire d'inedia piuttosto che di veleno; tuttavia, trascorse trenta giorni in carcere e in attesa della morte, non con questa disposizione d'animo, come se tutto potesse ancora accadere, come se un tempo così lungo lasciasse aperte molte speranze, ma per offrirsi alle leggi, per concedere agli amici la possibilità di godere della presenza di Socrate sino all'ultimo. (trad. Stucchi (2018))

La spia lessicale della *expectatio mortis* è la conferma, a mio parere, del ruolo chiave che l'*exemplum Socratis* gioca dietro la figura del *senex egregius* della Lettera 98 e, analogamente, anche dietro ad Aufidio Basso ed altri personaggi 'socratici'.

Ma torniamo alla *Lettera* 78. Le analogie tra l'autorappresentazione senecana, imperniata sulla rinuncia al suicidio, ed i passi appena analizzati relativi a Socrate o a personaggi socratici dovrebbero ora risultare evidenti: tutti costoro hanno valide ragioni per togliersi la vita – gesto ritenuto lecito e giustificabile da Seneca –, tuttavia non lo fanno per un motivo più alto, ossia l'*utilitas* delle persone a loro care. Il valore paradigmatico di queste figure è esplicitamente constatato da Seneca.³⁴ Tutti costoro, incluso Seneca, pur trovandosi in circostanze che legittimerebbero la morte volontaria, hanno un motivo superiore per rimanere in vita, ossia l'utilità nei confronti delle persone che amano: ed è questa una rielaborazione della dottrina stoica della οἰκείωσις, come già illustrato. Vi è tuttavia un passo che, a mio parere, rappresenta l'anello che più saldamente lega l'io senecano al modello socratico (*Ep.* 61.4):

vixi, Lucili carissime, quantum satis erat; mortem plenus exspecto.

Io, carissimo Lucilio, sono vissuto abbastanza; sazio, aspetto la morte.
(trad. Boella (1969))

Il nesso *mortem exspecto* richiama in maniera esplicita la *expectatio mortis* socratica di *Ep.* 70.9, oltre che la *Lettera* 98 (con cui condivide anche l'aggettivo *plenus*). Sottolineo come, nella *Lettera* 61, a parlare sia Seneca *propria persona*. Nonostante i numerosi 'inni al suicidio' ricordati *supra*, Seneca presenta sé stesso esattamente alla stregua dei personaggi socratici: pur avendo diverse ragioni per togliersi la vita, egli decide tuttavia di aspettare la morte. Lo ha fatto da giovane, come ci racconta nella *Lettera* 78; ma continua a farlo anche adesso, che ha compiuto il suo tempo, come emerge dalla *Lettera* 61 ed, in maniera ancora più significativa date le analogie con la 78, nella *Lettera* 104.

³⁴ Sen. *Ep.* 30.7 (*hic vero plurimum apud me auctoritatis habet, cum loqueretur de morte vicina*), 30.12 (*nescio utros existimem maiores nobis animum dare, qui deposcunt mortem an qui hilares eam quietique opperiantur*), 30.15 (*non multos spectavi abrumpentes vitam? ego vero vidi, sed plus momenti apud me habent qui ad mortem veniunt sine odio vitae et admittunt illam, non adtrahunt*); 70.10 (*ut fruendum amicis extremum Socraten daret*); 98.16 (*liberaliter facit quod vivit*), 98.17 (*quid faciendum sit a faciente discendum est*).

Conclusioni

Nella Lettera 78, il tema dell'amore filiale affiora in un contesto autobiografico. L'io narrato senecano ha una valenza esemplare: attraverso l'autorappresentazione letteraria, Seneca vuole proporre al lettore un modello etico in cui la *pietas erga patrem* si compenetra profondamente con la filosofia stoica, in modo particolare con la dottrina della οἰκείωσις. L'atto di *pietas* compiuto da Seneca non è un gesto qualunque: nonostante una insopportabile malattia, Seneca rinuncia al suicidio per amore del padre. Al netto dei noti passi senecani sulla liceità del suicidio, nel momento in cui Seneca parla di sé stesso, egli mostra come talvolta la scelta della morte volontaria possa essere mossa da egoismo: nel decidere fra vita e morte, vi sono dei valori più alti ai quali bisogna attenersi, fra cui la *pietas*. Nel costruire questo sé esemplare, Seneca ricorre ai paradigmi di Enea, Ercole e Socrate.

Una analogia autorappresentazione si ritrova nell'*incipit* della Lettera 104 già menzionata più volte. Anche in questa epistola Seneca medita il suicidio a causa della sua compromettente condizione di salute; a farlo desistere sarà, questa volta, l'amore per la moglie Paolina. Ancora una volta, nel rappresentare sé stesso, Seneca mette in luce come l'amore sia, o debba essere, un valore filosoficamente nobile, da tenere in considerazione soprattutto quando le circostanze sembrano indicare la via della morte volontaria. La Lettera 104 è tanto più significativa se si considera che, mentre la 78 rievoca un ricordo di gioventù, nella 104 Seneca parla della propria situazione presente. I numerosi e sentiti passi senecani sul suicidio ricordati *supra* possono indurre il lettore moderno a pensare che il Seneca uomo meditasse sul serio la possibilità del suicidio. Naturalmente non entro in interpretazioni psicologizzanti dell'opera letteraria; tuttavia, a livello di autorappresentazione, è significativo notare come Seneca presenti sé stesso come un individuo che, nonostante abbia ogni valida motivazione per togliersi la vita, rinuncia al suicidio in nome dell'amore, e lo faccia in ben due epistole.

Stando al racconto di Tacito (*Ann.* 15.61-62), Nerone, scoperta la congiura, invia il tribuno Gavio Silano ad interrogare Seneca sui suoi recenti rapporti con Pisone. L'imperatore chiede al tribuno se Seneca gli sembra intenzionato a darsi la morte: Silano risponde negativamente. Come per ripicca, Nerone decide quindi di condannare il suo vecchio precettore al *liberum mortis arbitrium*. Di questa voglia di continuare a

vivere si può forse scorgere una testimonianza nelle *Lettere* 78 e 104, dalle quali emerge anche la motivazione: Seneca vuole continuare quel gravoso *officium* che è la vita, non per sé stesso, non per paura della morte, ma per giovare alle persone che ama.³⁵

Ivan Spurio Venarucci
Sapienza Università di Roma
ivan.spuriovenarucci@uniroma1.it

Riferimenti bibliografici:

- AA.VV. *Anatomie della paternità. Padri e famiglia nella cultura romana*. Lecce, 2019.
- ASH, R. *Tacitus. Annals. Book XV. Edited by Rhiannon Ash*. Cambridge, 2018.
- BEES, R. *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*. Würzburg, 2004.
- BELLINCIONI, M. *Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*. Brescia, 1979.
- BENZ, E. *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*. Stuttgart, 1929.
- BERNO, F.R. "Enea pius inperitus. Nota a Sen. Ep. 56, 12-13." In de Finis 2004: 7-24.
- BERNO, F.R. L. *Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro VI: le lettere 53-57. A cura di Francesca Romana Berno*. Bologna, 2006.
- BERNO, F.R. "Il cavallo saggio e lo stolto Enea: due citazioni virgiliane in Seneca (Ep. 95.67-71; 56.12-14)." *AClass* 49 (2006): 55-77.
- BERNO, F.R. "Il tredicesimo libro dei *Dialogi* di Seneca: le lettere 58-66. Con un'analisi del modello platonico sotteso alla lettera 58." *Pan* 7 (2018): 59-78.
- BERNO, F.R. "Aufidio Basso contro Catone il censore: Seneca emulo del *De senectute* nella lettera 30." In De Paolis 2020: 61-90.
- Bernstein, N.W. *Seneca: Hercules Furens*. London, 2017.
- BILLERBECK, M. *Seneca. Hercules furens. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Margarethe Billerbeck*. Leiden/Boston/Köln, 1999.
- BIONDI, G.G. "Il filosofo e il poeta: Seneca contro Seneca?" In Fedeli 2001: 17-34.
- BLUNDELL, M. "Parental Nature and Stoic οἰκείωσις." *AncPhil* 10 (1990): 221-242.
- BOELLA, U. *Lettere a Lucilio. Di Lucio Anneo Seneca. A cura di Umberto Boella*. Torino, 1969 [1998].
- BRENNAN, T. *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*. Oxford, 2005.
- CANTARELLA, E. "Fathers and Sons in Rome." *CW* 96 (2003): 281-298.

³⁵ Se è giusto cogliere già in questo passo tacitano un riferimento ad un pensiero senecano fortemente improntato alla figura di Socrate, ciò rientrerebbe perfettamente nella costruzione socratica che lo storiografo fa di Seneca, particolarmente evidente, com'è noto, nella scena del suo suicidio forzato (cfr., da ultima, Ash (2018) 282-293 *passim*).

- CANTARELLA, E. *Come uccidere il padre. Genitori e figli da Roma a oggi*. Milano, 2017.
- CAVIGLIA, F. L. *Anneo Seneca. Il furore di Ercole. Introduzione, testo, traduzione e note a cura di Franco Caviglia*. Roma, 1979.
- CONRADIE, I.M. *Seneca in His Cultural and Literary Context: Selected Moral Letters on the Body*. Utrecht, 2010.
- COOPER, J.M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Philosophy and Ethical Theory*. Princeton, 1999.
- CORREA, S. "Tantum bonam clausulam inpone: suicidio, escritura y (auto)ejemplaridad en Sen., Ep. 77". *Circe* 22 (2018): 97-112.
- COSTA, C.D.N. *Seneca. 17 Letters. With an Introduction, Translation and Commentary by C.D.N. Costa*. Eastbourne, 1988.
- COURTIL, J.-C. *Sapientia contemptrix doloris. Le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*. Bruxelles, 2015.
- DE FINIS, L. (ed.) *Colloquio su Seneca*. Trento, 2004.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "«Ritratto di famiglia». Seneca e i suoi nella *Consolatio ad Helviam*." In Gualandri/Mazzoli 2003: 339-356.
- DELPIERRE, A. "Séparation de l'âme d'avec le corps et mort volontaire chez les Stoïciens: discussion d'une exégèse d'Elias (SVF III 768)." *Camenulae* 17 (2017): 1-17.
- DE PAOLIS, P. (ed.) *Cicerone e Seneca. Atti dell'XI Simposio Ciceroniano, Arpino 10 maggio 2019*. Soveria Mannelli, 2020.
- DIXON, S. *The Roman Family*. Baltimore/London, 1992.
- DÖRING, K. *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden, 1979.
- ELSÄSSER, D. "«Omnia ferenda sunt?» Seneca und das Problem des Selbstmordes." In *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann Steinthal. Herausgegeben von Kollegium und Verein der Freunde des Uhland-Gymnasiums Tübingen*. Tübingen, 1989, 97-120.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. "Discovering the Good: oikeiōsis and kathēkonta in Stoic Ethics." In Schofield/Striker 1986: 145-183.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.) *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*. Cambridge, 2017.
- ENGLERT, W. "Stoics and Epicureans on the nature of suicide." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10 (1994): 67-98.
- EVENEPOEL, W. "The Philosopher Seneca on Suicide." *AncPhil* 34 (2004): 217-243.
- EYBEN, E. "Fathers and Sons." In Rawson 1991: 114-143.
- FEDELI, P. (ed.) *Scienza, culturale, morale in Seneca. Atti del convegno di Monte Sant'Angelo, 27-30 settembre 1999*. Bari, 2001.

- FITCH, J.G. "Pectus o nimium ferum: act V of Seneca's *Hercules furens*." *Hermes* 107 (1979): 240-248.
- FITCH, J.G. *Hercules furens. A Critical Text with Introduction and Commentary by John G. Fitch*. Ithaca/London, 1987.
- FORSCHNER, M., "Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung." In Neymeyr/Schmidt/Zimmermann 2008: 169-191.
- FORTENBAUGH, W.W. (ed.) *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*. New Brunswick/London, 1983.
- GALINSKY, G.K. *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*. Oxford, 1972.
- GILL, C. "Oikeiōsis in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus." In Engberg-Pedersen 2017: 100-119.
- GLOYN, L. *The Ethics of the Family in Seneca*. Cambridge, 2017.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotions*. Chicago/London, 2007.
- GRIFFIN, M. *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford, 1976.
- GRIFFIN, M. "Philosophy, Cato and Roman suicide I." *G&R* 33.1 (1986): 64-77.
- GRIMAL, P. *Seneca*. Milano, 1992 (trad. it. di Sénèque, ou la conscience de l'Empire. Paris, 1978).
- GRISÉ, Y. *Le suicide dans la Rome antique*. Montréal/Paris, 1982.
- GUALANDRI, I./MAZZOLI, G. (eds.) *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*. Como, 2003.
- HÖNSCHIED, C. *Fomenta Campaniae. Ein Kommentar zu Senecas 51., 55. und 56. Brief*. München/Leipzig, 2004.
- INWOOD, B. "The two Forms of *oikeiōsis* in Arius and the Stoa." In Fortenbaugh 1983: 190-201.
- ISNARDI PARENTE, M. "Socrate e Catone in Seneca: il filosofo e il politico." In Parroni 2000: 215-225.
- KER, J. "Socrates speaks in Seneca, *De vita beata* 24-28." In Sedley/Nightingale 2010: 180-195.
- KNEISSL, P./LOSEMANN, V. (eds.) *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*. Darmstadt, 1988.
- LEE, C.-U. *Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*. Freiburg/München, 2000.
- LENTANO, M. "«Un nome più grande di qualsiasi legge». Declamazione latina e patria potestas." *BStudLat* 35 (2005): 559-589.
- LONG, A.A. (ed.) *Problems in Stoicism*. London, 1971.
- MALTESE, E.V. "Socrate e Seneca (ep. 71, 6-7)." *SIFC* 79 (1986): 77-79.
- MANTOVANELLI, P. "Lo spreco della morte (un percorso aneano)." In Gualandri/Mazzoli 2003: 125-39.
- MAZZOLI, G. *Seneca e la poesia*. Milano, 1970.
- MAZZOLI, G. "Effetti di cornice nell'epistolario senecano." In Setaioli 1991: 67-87.

- MENGLI, M. *Seneca. Sui benefici. A cura di Martino Menghi*. Bari, 2008.
- MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor, 2011.
- NEYMEYER, B./SCHMIDT, J./ZIMMERMANN, B. (eds.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Berlin/New York, 2008.
- NICOLAI, R. "L'emozione che insegna: parola persuasiva e paradigmi mitici in tragedia." *Sandalion* 26-28 (2003-2005, pubbl. 2007): 61-103.
- NICOLAI, R. "Ai confini del paradigma: παραδείγματα οἰκεία e antefatti paradigmatici." *SemRom* 12 (2009): 1-19.
- NICOLAI, R. "La crisi del paradigma: funzioni degli *exempla* mitici nei cori di Sofocle". In Rodighiero/Scattolin 2011: 1-36.
- Palmieri, N. *L'eroe al bivio. Modelli di "mors uoluntaria" in Seneca tragico*. Pisa, 1999.
- PARKIN, T.G. *Old Age in the Roman World. A Cultural and Social History*. Baltimore/London, 2003.
- PARRONI, P. (ed.) *Seneca e il suo tempo. Atti del convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998*. Roma, 2000.
- PASETTI, L. "Mori me non vult. Seneca and Pseudo-Quintilian's ivth Major Declamation." *Rhetorica* 27 (2009): 274-293.
- PEMBROKE, S. "Oikeiosis." In Long 1971: 114-119.
- RADICE, R. 'Oikeiosis'. *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano, 2000.
- RAWSON, B. (ed.) *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*. Canberra/Oxford, 1991.
- REYDAMS-SCHILS, G. "Human Bonding and oikeiōsis in Roman Stoicism." *OSAPh* 22 (2002): 221-251.
- RIST, J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
- RODIGHIERO, A./SCATTOLIN, P. (eds.) «... un enorme individuo, dotato di polmoni soprannaturali». *Funzioni, interpretazioni e rinascite del coro drammatico greco*. Verona, 2011.
- SALLER, R.P. "Familia, domus, and the Roman Conception of the Family." *Phoenix* 38 (1984): 336-355.
- SALLER, R.P. "Pietas, Obligation and Authority in the Roman Family." In Kneissl/Losemann 1988: 393-410.
- SALLER, R.P. "Corporal Punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household." In Rawson 1991: 144-165.
- SALLER, R.P. *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge, 1994.
- SANTORELLI, B. "Poteram quidem fortiter dicere: 'Pater iussi'. Autorità paterna a scuola, tra retorica e diritto. In AA.VV. 2019: 73-88.
- SCHOFIELD, M./STRIKER, G. (eds.) *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge, 1986.

- SCHRIJVERS, P.H. "Douleur, où est ta victoire? A propos de la lettre 78 de Sénèque." *Mnemosyne* 43 (1990): 374-394.
- SEDLEY, D./NIGHTINGALE, A.W. (eds.) *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge, 2010.
- SETAIOLI, A. (ed.) *Seneca e la cultura*. Napoli, 1991.
- STRAMAGLIA, A. [*Quintiliano*] *L'astrologo* (Declamazioni maggiori, 4). Cassino, 2013.
- STRIKER, G. "The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics." *OSAPh* 1 (1983): 145-167.
- STUCCHI, S. *Lucio Anneo Seneca. Lettera sul suicidio*. Bologna, 2018.
- SUMMERS, W.C. *Select Letters of Seneca. Edited with Introduction and Explanatory Notes by Walter C. Summers*. London/New York, 1910 [1962].
- TADIC-GILLOTEAUX, N. "Sénèque, face au suicide." *AC* 32 (1963): 541-551.
- TORRE, C. "Tornare a vivere a causa dell'altro: Seneca, l'epistola 104 e l'amore coniugale." *LAS* 2 (2022): 203-223.
- TRAINA, A. "Pietas." In *Enciclopedia Virgiliana IV* (1988): 93-101.
- VON ALBRECHT, M. *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst*. Leiden/Boston, 2004.
- WILSON, E.R. *Mocked with Death. Tragic Overliving from Sophocles to Milton*. Baltimore/London, 2004.