



— 10 —

Tornare a vivere a causa dell'altro: Seneca, l'epistola 104 e l'amore coniugale

Chiara Torre



Abstract – At the beginning of *Letter* 104 Seneca claims to be especially careful of his own eldness because of his concern for his young wife Paulina, and as it were return to life for her sake. Until what point such this attitude is consistent with the cornerstone dogma of the *autarcheia* of the wiseman? Therefore, facing the issue of the social and relational affective responses in the Stoic Theory of emotions, could *Letter* 104 allow us to find out some fresh argument? Trying to answer these questions is a challenging task, which could also highlight the issue about the relationship between the emotions of the *sapiens* and those of *proficiens*, as it is especially dealt with in *Letter* 104 by the mean of the intertextuality, namely some echoes of Ovid and Vergil.

I. Tra biografia e filosofia: l'incipit della lettera 104

Per affrontare il tema dell'amore coniugale nel pensiero senecano e, più specificamente, nella lettera 104, partiamo senz'altro dalla celebre scena della morte di Seneca e della sua amatissima Paolina, narrata da Tacito negli *Annales* (15.63 *passim*):

Ubi haec atque talia velut in commune disseruit, complectitur uxorem et paululum adversus praesentem fortitudinem mollitus rogat oratque temperaret dolori neu aeternum susciperet, sed in contemplatione vitae per virtutem actae desiderium mariti solaciis honestis toleraret. Illa contra sibi quoque destinatam mortem adseverat manumque percussoris exposcit. Tum Seneca gloriae eius non adversus, simul amore, ne sibi unice dilectam ad iniurias relinqueret,

'vitae' inquit 'delenimenta monstraveram tibi, tu mortis decus mavis: non invadebo exemplo. Sit huius tam fortis exitus constantia penes utrosque par, claritudinis plus in tuo fine'. Post quae eodem ictu brachia ferro exolvunt ... saevisque cruciatibus defessus, ne dolore suo animum uxoris infringeret atque ipse visendo eius tormenta ad impatientiam delaberetur, suadet in aliud cubiculum abscedere.

Tacito offre un'eccezionale testimonianza del rapporto tra i due coniugi, ritratti in un contesto che ripropone, seppure in forma assai più tragica ed estrema, lo stesso 'schema' presente all'inizio della lettera 104. In entrambi i casi è una scena di congedo: Seneca fa le raccomandazioni a Paolina prima di partire per un 'viaggio' (temporaneo o eterno che esso sia); Paolina protesta di non voler lasciare andare Seneca; Seneca riconosce come legittime e buone le ragioni della protesta. Lo schema è uguale, ma l'esito, come notava già Montaigne (*Essais* 2.35.412 Micha: cfr. Harich (1994) 362-365), è speculare e simmetrico: Seneca sceglie di vivere per amore di Paolina (nella lettera 104: la vita del marito è la vita della moglie), Paolina sceglie di morire per amore di Seneca (in Tacito: la morte del marito è la morte della moglie).

Il brano tacitano è dunque un'ottima lente per focalizzare l'*incipit* della lettera 104, di cui riflette, enfatizzandoli in contesto più patetico, i tratti salienti: la forte carica affettiva, l'intima unione che lega i due coniugi, la premura reciproca, il riconoscimento, da parte del marito, dei diritti che la moglie ha su di lui o, meglio, di un bene comune da preservare per il vantaggio di entrambi. Se è vero, infatti, che nella lettera Seneca si congeda da Paolina, che pure tenta di trattenerlo a Roma, in realtà si allontana dalla città per prendersi maggiore cura di sé, come la moglie desidera: è dunque una decisione per il bene di entrambi. In Tacito, Seneca effettivamente non si congeda da Paolina ma, al contrario, le concede di seguirlo nel suo ultimo viaggio, per assecondare la sua volontà e non privare entrambi della gloria di una morte virtuosa. Ancora, è una decisione presa per il bene di entrambi.

Nel passo tacitano emerge inoltre uno scarto evidente tra il piano comunitario dell'insegnamento filosofico,¹ in cui si è svolto immediatamente prima il congedo dagli amici (*Ubi haec atque talia velut in commune disseruit*), e il piano intimo degli abbracci e delle parole affettuose, in cui

¹ Sul motivo del testamento filosofico senecano in Tacito, *Ann.* 15.62 e il confronto dialettico con il testamento filosofico socratico nel *Fedone* platonico si sofferma Reydam-Schills (2005) 79-80.

avviene il colloquio con la moglie (*complectitur uxorem et paululum adversus praesentem fortitudinem mollitus rogat oratque*). Tale scarto, che segna tra l'altro un'infrazione rispetto al modello socratico su cui pure la scena è plasmata,² viene espresso da Tacito nei termini di un contrasto tra la *fortitudo* richiesta dalla situazione contingente e l'intenerimento (*mollitus*) dettato dall'affetto nei confronti della moglie.

Anche nella lettera 104 viene tematizzato un contrasto tra la *fortitudo* e la *magnanimitas* di chi disprezza la morte, da un lato, e l'arrendevolezza e l'accondiscendenza (*humanitas*) di chi sceglie di vivere per i propri cari, dall'altro. E, più in generale, proprio la percezione di uno scarto tra il piano della dottrina stoica (più specificamente l'*autarcheia* del saggio e la sua imperturbabilità di fronte alle passioni) e il piano, pericolosamente eteronomo, dell'amore coniugale, rappresenta una delle questioni più controverse relative alla lettera 104.

Tale questione, che ha da tempo catalizzato l'attenzione degli studiosi, può essere così sintetizzata: fino a che punto l'atteggiamento esibito da Seneca nei confronti della moglie è coerente con il dogma stoico?³ E inoltre: quale ruolo riveste la lettera 104 nell'ambito della riflessione di Seneca sul matrimonio (ricostruita, nei suoi tratti fondanti, da Torre (2000), Reydamas-Schills (2005) 166-176, Gloy (2017) 76-106) e, più in generale, sul rapporto tra il soggetto, la responsabilità sociale e la sfera affettiva individuale (un rapporto al quale gli Stoici romani riservarono una particolare attenzione, come ben evidenziato da Reydamas-Schills (2005), 1-13 e da Graver (2007) 175-190)?

Proveremo dunque a rispondere a queste domande, partendo da un breve accenno al 'suicidio mancato' cui si allude nell'*incipit* della

² Nel *Fedone* (60 a), all'arrivo dei discepoli, Socrate allontana con decisione la moglie con il figlio piccolo in braccio, escludendola non solo da ogni discorso filosofico, ma negandole anche parole e gesti di consolazione. Viceversa, Seneca non allontana Paolina, bensì le dimostra dapprima il suo tenero amore, poi la fa assurgere, per così dire, a sua vera discepola, concedendole di seguirlo, anzi di superarlo nella morte.

³ Naturalmente, porre una questione del genere significa fin da subito scartare l'opzione (pur sempre possibile) di derubricare l'*incipit* della lettera 104 a semplice quadretto familiare dal valore strettamente biografico, avulso dal resto e sottratto a una prospettiva filosofica. Tuttavia, sulla scia di Mazzoli (1991), è oggi pienamente riconosciuto il valore degli 'effetti di cornice' presenti nelle epistole senecane in relazione al messaggio morale che vi viene sviluppato. Anche Lemmens (2015) 45-47 insiste sul valore didascalico e morale dell'aneddoto iniziale. Lo stesso registro linguistico adoperato da Seneca nell'epistolario è ambivalente e può essere interpretato sia in un senso comune, come espressione di una esperienza umana condivisa, sia in un senso più specificamente filosofico, che rimanda a questioni stoiche veicolate dall'accezione tecnica di alcuni lessemi.

lettera, per passare a evidenziare le tracce (implicite ma non troppo) della dottrina della *oikeiōsis* ivi presenti; quindi considereremo la questione dell'affettività di Seneca nei confronti di Paolina alla luce della relazione tra le emozioni del *sapiens* e quelle del *proficiens*: una relazione che proprio nell'epistolario, come ha dimostrato Margaret Graver (2016; 2017), viene delineata in modo vario e originale.

II. Tra altruismo e *autarcheia*: il suicidio mancato

(Sen. Ep. 104.3-4): *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 suis commodet. Ingentis animi est aliena causa ad vitam reverti, quod magni viri saepe fecerunt; sed hoc quoque summae humanitatis existimo, senectutem suam, cuius maximus fructus est securior sui tutela et vitae usus animosior, attentius <curare>, si scias alicui id tuorum esse dulce, utile, optabile.*

All'inizio della lettera Seneca allude a una questione cruciale nella dottrina stoica, cioè quali siano le ragioni o, viceversa, le limitazioni per la scelta del suicidio secondo ragione (la cosiddetta *eulogos exagōgē*). L'adozione del modello del 'non-suicidio altruistico',⁴ effettivamente previsto dagli Stoici sulla base di diversi *distinguo*, viene qui declinata *propria persona* (come già nella lettera 78, dove egli rinunciava al suicidio per non privare l'anziano padre del suo supporto). Seneca non esita perciò a proporre sé stesso come *exemplum*, di sapore socratico, di chi rinuncia a un atto di *fortitudo* (il suicidio) per un atto di *patientia* (la scelta di rimanere in vita per l'amore e il vantaggio dei propri cari), bilanciando con cura gli *indifferentia* e gli *officia* al fine di esercitare al meglio la virtù in un contesto specifico e contingente. Anche l'importanza accordata al motivo della vecchiaia (104.4: *senectutem suam, cuius maximus fructus est securior sui tutela et vitae usus animosior, attentius <curare>*) sembra rientrare nella

⁴ Mutuo questa espressione da Spurio Venarucci (2022) 14-15, 446 che a sua volta la riprende dalla categorizzazione sociologica del suicidio stabilita da E. Durkheim (1897).

medesima strategia di personalizzazione dell'*exemplum*, da un lato, e di aggiornamento del motivo socratico dall'altro.⁵

In tale contesto pare dunque stabilirsi una sorta di reciprocità tra il soggetto e l'altro a cui si relaziona, come evidenzia la trama di parallelismi e di chiasmi che innervano il passo immediatamente precedente (Sen. *Ep.* 104.2):

Incipio ut illi consulam, mihi consulere ... Itaque quoniam ego ab illa non impetro ut me fortius amet, impetrat <a me> illa ut me diligentius amem.

impetrat ζ <a me> impetrat Gertz

Senza nulla togliere a questa interpretazione in chiave 'personalistica' e 'altruistica', vorrei aggiungere che, tra le pieghe del passo ora citato, quasi in filigrana rispetto alla fitta tessitura aneddotica, si può cogliere anche una sottile, ma tenace struttura argomentativa, che echeggia e insieme rovescia la casistica stoica concernente il suicidio secondo ragione. Seneca sembra con questo aver voluto ribadire la coerenza della sua scelta rispetto al dogma della sua scuola.

Il principio enunciato al § 3 – 'l'uomo virtuoso non deve vivere quanto gli piace ma quanto è opportuno' – sembra infatti interpretato in senso rigorosamente anfibologico – 'si deve interrompere o, viceversa, prolungare la vita non quanto piace ma quanto è opportuno' – al punto che i medesimi motivi per suicidarsi, cambiati di segno e applicati non più al soggetto, ma alle sue relazioni affettive e sociali (l'amico, la moglie), funzionano come motivi per non suicidarsi.

Tra le varie cause che le fonti dossografiche elencano per il suicidio stoico (un grande vantaggio o una grande necessità che richiedono di sacrificare sé stessi per la salvezza della comunità; il disonore; la minaccia di disturbi mentali; le malattie insanabili o delle condizioni fisiche tali da impedire l'uso del corpo come strumento per agire virtuosamente),⁶ Seneca ne rovescia almeno due. Se infatti la necessità

⁵ Poco sopra, al § 2 Seneca aveva asserito di voler rinunciare al *beneficium aetatis*, cioè la *fortitudo*, per prendersi cura della giovane Paolina. In generale, la grande attenzione riservata nell'epistolario al rapporto tra vecchiaia e suicidio (fra i numerosi passi citiamo almeno *Ep.* 58.32-36, dove il tema è affrontato in concorrenza con il modello socratico), conduce Seneca ad approfondire in modo originale (anche recuperando dialetticamente la riflessione ciceroniana del *De senectute*: cfr. Berno (2020) 61-90) e, insieme, ortodosso la teoria stoica per cui il suicidio è lecito nel momento in cui l'animo non è più in grado, per malattia mentale o debolezza fisica, di agire virtuosamente. Spurio Venarucci (2022) 230-231, 283-288, 446.

⁶ *SVF* III.67, 167, 611, 757-768. Ampia discussione in Spurio Venarucci (2022) 26-30 (in

o il vantaggio (*chreia*) imponevano il suicidio, nel suo caso, viceversa, la *utilitas* della moglie o dell'amico glielo impediscono; se il disonore personale (*aischrorrēmosynē*) figurava tra i motivi cogenti per togliersi la vita, l'*honor suorum* lo costringe a rimanere in vita. A questi due motivi si aggiunge la vecchiaia (che per Seneca rappresenta un caso specifico del disturbo mentale o della malattia fisica): dal momento che essa non gli impedisce l'uso della ragione né del corpo, la maggiore sicurezza che l'età infonde (perché minore è il tempo rimanente da dedicare a quella *tutela sui* per cui l'essere umano si preoccupa) diventa il motivo di un *usus* più coraggioso non della morte, ma della vita.

È proprio l'aderenza, puntigliosa e rovesciata insieme, alla casistica stoica ad autorizzare una lettura fortemente autarchica del non-suicidio e, per così dire 'asimmetrica', della presunta reciprocità tra il soggetto e l'altro', di cui si è detto sopra,

Seneca non perde in effetti qualcosa di sé per arricchire Paolina né l'incapacità di Paolina di *amare fortiter* si traduce in una debolezza di Seneca. Il marito perde sì qualcosa, cioè il *beneficium aetatis*, che però è pur sempre un *indifferens* (*adiaphoron*) e non il *bonum* che pertiene all'animo e alla virtù. Viceversa, nel momento stesso in cui si fa responsabile di Paolina e decide autonomamente di inglobare le relazioni sociali e affettive nella propria dimensione interiore, Seneca acquisisce al proprio *animus*⁷ una virtù, ovvero la *diligentia* con cui esercitare l'*amor sui*: la stessa *diligentia* che il saggio esercita nell'esercizio della *mors voluntaria*.⁸ Come opportunamente sottolinea Reydam-Schils (2005) 50-53 a proposito delle relazioni sociali del saggio, anche in questo caso si tratta di una esclusiva (e non reciproca) presa in carico, da parte dell'*animus*,

particolare 29 nota 31).

⁷ Con il termine *animus* intendo anzitutto ciò che rappresenta la vera essenza dell'essere umano e dell'individuo, l'io interiore, il principio egemonico che garantisce ed esprime la razionale e unitaria consapevolezza di sé e del proprio agire; inoltre, secondo la definizione (pragmatica e operativa) di Reydam-Schils (2005) 25-29, intendo l'*animus* come un diaframma tra l'ordine razionale cosmico e la realtà fisica e sociale, con un ruolo importantissimo di scambio e di regolazione tra i due ambiti.

⁸ Non è facile attribuire a *diligentia* un significato tecnico-filosofico (né la corrispondenza lessicografica con *epimeleia* aiuta granché in tal senso). Mi chiedo però se non sia possibile ipotizzare che qui Seneca, oltre all'accezione corrente di *diligentius* ('con più cura'), valorizzi implicitamente anche la derivazione da *diligo* ('amare') e dunque un aspetto più propriamente affettivo. In questo caso, la *diligentia* con cui, per una sorta di proprietà transitiva (cioè attraverso l'amore di Paolina e per Paolina) Seneca ama sé stesso, verrebbe a coincidere con la *philostorgia* (l'affetto per i familiari): si confronti e.g. Epitteto (Arr. *Epict.* 1.11.17-18), che definisce la *philostorgia* secondo natura (*kata physin*) e compatibile con lo stato perfettamente razionale (*to eulogiston*).

della totale responsabilità affettiva nel suo rapporto con gli altri. Tale assunzione di responsabilità assicura da un lato una paradossale (ma stoicamente coerente) forma di 'autarchia altruista', dall'altro la piena *fortitudo* contro sfide morali di essenziale importanza. Un analogo esito, nella lettera 78, ha avuto la scelta di non suicidarsi per amore del padre (Sen. *Ep.* 78.2):

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.

III. L'amore coniugale e la *oikeiōsis*

Le brevi considerazioni appena svolte sul tema del suicidio mancato hanno permesso di evidenziare, nell'*incipit* della lettera 104, la ben bilanciata compresenza, anzi la compenetrazione di accenti biografici e di nodi teorici che, pur sottotraccia, si lasciano apprezzare per la coerenza argomentativa e filosofica.

Proseguendo sulla stessa linea, la seconda tappa della nostra analisi si propone di evidenziare, nella trama aneddotica dello stesso *incipit*, la presenza di un altro nodo filosofico di un certo spessore: il rapporto tra le relazioni affettive e familiari e la dottrina stoica della *oikeiōsis*.

Sulla dottrina della *oikeiōsis* come nucleo concettuale dell'epistola 104 insiste Lemmens (2015) 68-74, 96-108, valorizzando tracce di lessico tecnico-filosofico che, nei primi paragrafi, sembrano in effetti rimandare a questo ambito concettuale (*honesti adfectus, utilitas, honor, o la sequenza utile, dulce, optabile*). Per Lemmens il tema della *oikeiōsis* rappresenta lo strumento teorico con cui Seneca, alla fine della sua vita e della sua carriera, intende inglobare la dimensione dei doveri sociali anche nell'angusto orizzonte del ritiro filosofico, restringendoli appunto alla sfera degli affetti familiari.⁹

Pur riconoscendo la centralità di questo tema, non sarei tuttavia propensa a farne la chiave esegetica esclusiva dell'epistola 104; inoltre, più che il tema in sé, valorizzerei più specificamente l'impianto

⁹ Questa prospettiva induce tra l'altro lo studioso a rivalutare la lezione *commendet* (104.3: *et <se> suis commendet*) del codice Bambergensis e di una parte della tradizione, contro *commoet* (accolta dal Reynolds), in virtù del fatto che *naturalis commendatio* in Cic. *Fin.* 3.63 è l'equivalente latino di *oikeiōsis*.

argomentativo che Seneca lascia trapelare tra le maglie dell'aneddoto biografico e che, a mio parere, rimanda in modo assai puntuale alle dinamiche espresse in quel noto 'manifesto' della *oikeiōsis* presente nel terzo libro del *De finibus* ciceroniano (3.62-68). Ritengo dunque opportuno, in via preliminare, richiamare il testo ciceroniano ora citato, rifacendomi alla stimolante interpretazione che ne offre Reydamas-Schils (2005) 55-58.

In sintesi, Cicerone sembra distinguere correttamente tra due gradi di *oikeiōsis*: una di livello pre-razionale (presente in tutti gli esseri animali) e una razionale (propria dell'essere umano adulto), per entrambe le quali si registra una tensione tra due impulsi diversamente orientati, l'uno rivolto verso l'auto-conservazione e, per così dire, *self-centered*, l'altro orientato in senso sociale e aperto ai legami con gli altri (come il matrimonio e la famiglia).

Il punto cruciale è proprio questo: lo sviluppo dell'essere umano, nel passaggio dal livello prerazionale a quello razionale, non registra un'evoluzione da forme di egoismo pre-razionale a forme di altruismo razionale o, altrimenti detto, da una *oikeiōsis* a-razionale *self-centered* a una *oikeiōsis* razionale di tipo sociale. Viceversa, la progressiva maturazione dallo stadio a-razionale a quello razionale coinvolge entrambi i versanti (verso l'io e verso gli altri) della stessa *oikeiōsis*. Si consideri in particolare questo passaggio, dove si stabilisce chiaramente l'evoluzione di una fase pre-razionale della *oikeiōsis* di tipo sociale (la *vis naturae* che spinge uomini e animali a procreare e ad amare i propri piccoli) verso forme più razionali (in cui per natura gli uomini stringono vincoli sociali e politici più complessi (*coetus, concilia, civitates*) (Cic. *Fin.* 3.62-63 *passim*):

Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. A quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. Quod primum intellegi debet figura membrisque corporum, quae ipsa declarant procreandi a natura habitam esse rationem. Neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi procreatos non curaret. Atque etiam in bestiis vis naturae perspicui potest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire. Quare <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, inpelli. Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri ... itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.

Inoltre, la *oikeiōsis* di livello superiore non annulla quella di livello inferiore né le due forme semplicemente coesistono, ma Cicerone suppone che la modalità razionale, specialmente al suo stadio più elevato, sussuma e trasformi la modalità a-razionale, al punto che il *sapiens*, portando a perfezione l'impulso di natura a proteggere e salvaguardare la specie, gestirà la comunità politica, si sposterà e metterà al mondo dei figli (Cic. *Fin.* 3.68):

Cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videmus, consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos. Ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur.

Volgendoci ora a Seneca, se è vero che nell'epistola 104 non troviamo una menzione esplicita della dottrina della *oikeiōsis*, se ne possono tuttavia cogliere alcune allusioni.¹⁰ La riflessione senecana sul suo rapporto con Paolina, innescata dall'aneddoto biografico, si sviluppa infatti lungo le stesse direttrici che il passo del *De finibus* aveva delineato in modo paradigmatico, come illustra la tabella seguente (in cui si indica il soggetto che prova l'impulso):

(Sen. Ep. 104.2-3)	Impulso <i>self-centered</i>	Impulso diretto verso l'altro
Oikeiōsis a-razionale	<i>Febrem fugere (Seneca)</i> <i>Me diligentius amare (Seneca)</i>	<i>valetudinem commendare / Paolina mea retinente (Paolina)</i>
Oikeiōsis razionale	<i>Mihi consulere / (Seneca)</i>	<i>Illi consulere (Seneca) / indulgendum¹¹ est honestis affectibus (Seneca)</i>

All'inizio del § 2, al livello della *oikeiōsis* a-razionale che afferisce al piano fisico e biologico (il ritmo del polso alterato dalla febbre; lo *spiritus* 'respiro vitale' che circola), Seneca riferisce del proprio impulso a fuggire la febbre e dell'impulso di Paolina a trattenerlo in difesa della sua salute; a partire dalla fine del § 2 e poi più decisamente nel § 3, al livello della *oikeiōsis* razionale o, comunque, della maturazione di un pensiero

¹⁰ In generale, condivido il parere espresso da Inwood (1985) sulla strategia filosofica adottata da Seneca soprattutto nelle sue epistole più tarde, ovvero lasciar trapelare, pur nel contesto colloquiale delle sue lettere, diverse allusioni a materiali 'tecnici' attinti a tradizioni filosofiche di scuola, ben conosciute anche tramite la mediazione ciceroniana.

¹¹ *Indulgere* è termine legato all'espressione della *oikeiōsis* anche a livello pre-razionale: cfr. Sen. Ep. 8.5: *ut corpori tantum indulgeatis quantum bonae valetudini satis est.*

guidato da ragione (*venit mihi in mentem; hoc quoque imperet animus*), Seneca argomenta con sé stesso la necessità di valutare le cause che possono portare a interrompere o viceversa a prolungare la vita, considerando i propri doveri nei confronti dei propri cari e soppesando pro e contro della perdita del *beneficium aetatis*; fino a che, nel prosieguo della lettera, Seneca si spingerà a menzionare lo sviluppo naturale dell'amore per la conoscenza, alimentata anche dall'esperienza dei viaggi ma superata dal più maturo e corretto uso della *ratio*, che ci eleva alla contemplazione dell'universo, di cui è parte e a cui assomiglia.¹²

Nelle maglie della narrazione biografica ed aneddótica, dunque, Seneca esprime una sequenza di azioni e di pensieri che, pur afferendo alla sfera personale e quotidiana, si adatta in modo assai calzante a una trama dottrinale di matrice stoica, presente in filigrana tra queste stesse maglie.

IV. L'amore coniugale tra *eupatheiai* del saggio...

Nella terza ed ultima tappa dell'indagine prenderemo in considerazione l'aspetto affettivo e interiore del rapporto coniugale, che Seneca stesso iscrive tra gli *honesti adfectus* (104.3: *Indulgendum est enim honestis adfectibus*).

L'espressione, che dal punto di vista linguistico è uno stridente ossimoro per uno Stoico (e, per questo, ha catalizzato l'attenzione di molti studiosi), può essere interpretata anche in senso non filosofico, per designare il rapporto matrimoniale onorevole e, insieme, affettivamente intenso tra i coniugi.¹³

Se invece ci spostiamo sul versante filosofico, la sottile traccia teorica che abbiamo fin qui evidenziato tra le maglie aneddótiche dell'*incipit* ci porta a interpretare gli *honesti adfectus* come l'equivalente dei *sancti amores* di cui parla Cicerone nel 'manifesto', sopra citato, della

¹² Sen. Ep. 104.13: (*peregrinatio*) *ut puerum ignota mirantem ad breve tempus rerum aliqua novitate detinuit*. 104.15: *Peregrinatio notitiam dabit gentium, novas tibi montium formas ostendet, invisitata spatia camporum et inriguas perennibus aquis valles; alicuius fluminis <singularem ponet> sub observatione naturam*. 104.23: *Magnanimos nos natura produxit, et ... nobis gloriosum et excelsum spiritum quaerentem ubi honestissime, non ubi tutissime vivat, simillimum mundo, quem quantum mortalium passibus licet sequitur aemulaturque*.

¹³ In tal senso viene adoperata da Valerio Massimo in apertura della sezione *De amore coniugali* della sua raccolta di *exempla* (4.6), per caratterizzare questo tipo di amore come *adfectus* più ardente e concitato della *lenis verecundia* di cui ha parlato nella sezione precedente, ma ugualmente *honestus* e *legitimus* e, perciò, meritevole di venerazione.

dottrina della *oikeiōsis* nel terzo libro del *De finibus* (3.68: *consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit... ut e natura vivat, uxorem adiungere ... Ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur*).¹⁴ L'ossimoro, dunque, pur restando stridente a livello linguistico, da un punto di vista concettuale viene attenuato dal confronto con Cicerone e dall'accostamento alla dottrina della *oikeiōsis*. Ed è altresì coerente con la decisa rivalutazione del connubio tra sensibilità, affettività e ragione nell'amicizia e nel matrimonio, che è un tratto caratteristico dello Stoicismo di età imperiale (Torre (2000) 19-34 ; Reydams-Schils (2005) 77-78, 147-176): al punto che queste stesse relazioni affettive sembrano essere state promosse, da *adiaphora* ancorché 'preferibili', a veri e propri beni (nella categoria degli *spoudaia*).¹⁵

Insistendo dunque sull'aspetto propriamente affettivo, possiamo riflettere ulteriormente sulle ragioni che hanno indotto Seneca a sperimentare l'inopinato accostamento della sfera dell'*honestum* a quella delle passioni (*pathē, adfectus*). Tale *iunctura* potrebbe essere meno 'eretica' di quanto appaia dal punto di vista lessicale, se supponiamo, almeno come prima e provvisoria ipotesi, che *honesti adfectus* sia un originale (forse fin troppo audace) calco senecano del termine *eu-patheiai*, con cui nelle fonti dossografiche vengono designate le reazioni affettive del saggio:¹⁶ vale a dire, la versione corretta e normativa delle emozioni che, a differenza dei *pathē*, non dipendono da falsi giudizi, ma dai giudizi necessariamente veri, aventi per oggetto i veri beni e i veri mali. Sulla base di varie fonti (in particolare, Cic. *Tusc.* 3.11-14; D.L. 7.116), il sistema dei quattro *pathē* e delle tre *eu-patheiai* può essere così sinteticamente delineato *per genus* (Graver (2007) 53-54).

¹⁴ Sui *sancti amores*: Reydams-Schils (2005) 77. L'accostamento tra *sancti amores* (Cicerone) e *honesti adfectus* è suggerito anche da Lemmens (2015) 67-72, che però li identifica con il fattore iniziale del processo della *oikeiōsis* (una sorta di equivalente della *naturalis irritatio* verso gli amici: cfr. Sen. *Ep.* 9.17).

¹⁵ S.E. M. 11.46 con discussione in Reydams-Schils (2005) 78.

¹⁶ Non è chiaro quando il termine collettivo di *eupatheiai* fu coniato nella Stoa né quando esse vennero canonizzate nel 'trio' *eulabeia, chara, boulēsis*: secondo Inwood (1985) 173-175, ripreso da Graver (2007) 51, 230 nota 31, probabilmente ciò avvenne già con Crisippo. La sorprendente traduzione ciceroniana di *eupatheiai* con *constantiae* potrebbe essere traccia di un termine greco alternativo (*eustatheia?*) o di una iniziativa originale di Cicerone, a sottolineare uno stato mentale razionalmente coeso e stabile che consente all'uomo virtuoso di provare questo tipo di emozioni piuttosto che quelle ordinarie (discussione in Graver (2007) 230 nota 31).

<i>pathē</i>	nel presente	in prospettiva
falsi beni	<i>laetitia / hēdonē</i>	<i>libido / epithymia</i>
falsi mali	<i>aegritudo / lypē</i>	<i>metus / phobos</i>
<i>eupatheiai</i>	nel presente	in prospettiva
veri beni	<i>gaudium / chara</i>	<i>boulēsis / voluntas</i>
veri mali	-	<i>cautio / eulabeia</i>

Proviamo dunque a rileggere l'*incipit* della lettera 104 alla luce del quadro stoico così definito e dell'ipotesi di lavoro appena enunciata, cioè che *honesti adfectus* alluda alle *eupatheiai* stoiche.¹⁷ A partire dal § 3, in effetti, Seneca sembra iscrivere la relazione con la *uxor* o con l'*amicus*, almeno idealmente, in un 'orizzonte eupatico', da intendere come l'orizzonte ideale dell'*iter* di perfezionamento morale, a cui Seneca aspira. L'affetto per i propri cari (che corrisponderebbe perciò alla *bona voluntas*) e la volontà di prendersi cura della propria vecchiaia per fare il loro bene ed evitare il loro male (una forma di *cautio*) sono l'espressione di un corretto desiderio naturale che, se assecondato e vissuto secondo ragione, può portare l'individuo alla pienezza di *humanitas*, producendo la gioia (*gaudium*). Non solo: gli *honesti adfectus*, se vissuti pienamente, non bloccano il processo di perfezionamento morale ma, al contrario, sono il trampolino di lancio per nuovi traguardi di *virtus*, come risulta chiaramente dallo sviluppo successivo della lettera, tutta imperniata sul topos del 'bisogna mutare l'animo, non il cielo'.

Il viaggio intrapreso da Seneca per curare la febbre e provvedere al bene suo e di Paolina, può e deve diventare un viaggio interiore dell'*animus* (104.6: *incipio toto animo studere*) per correggere i vizi e progredire verso la virtù. Così, nel seguito della lettera l'*iter* (positivo ed efficace) dell'*animus* viene delineato in forte contrappunto con l'*iter* (negativo e inefficace) intrapreso per l'irrequietezza dovuta ai propri vizi o alle proprie passioni o, al più, per curiosità intellettuale. L'*iter animi* fa progredire sulla via della saggezza al punto da vincere la paura o il dolore per la perdita di quelle stesse persone care, di cui pure si era affermata la centralità e l'importanza (§ 11);¹⁸ conduce a superare

¹⁷ Una lettura 'eupatica' per l'*incipit* della lettera 104, ma che non si spinge fino all'ipotesi del calco, è suggerita anche da Reydamas-Schils (2005) 49-52.

¹⁸ Sen. *Ep.* 104.11: *Gravissimum iudicabis malum aliquem ex his quos amabis amittere, cum interim hoc tam ineptum erit quam flere quod arboribus amoenis et domum tuam ornantibus decidant folia ... quemadmodum frondium iactura facilis est quia renascuntur,*

il ristretto cerchio della famiglia naturale e a cercare la famiglia 'ideale' dei saggi del passato (§§ 21-22 Catone, Lelio, Tuberone; Zenone, Crisippo, Posidonio, Socrate);¹⁹ porta a oltrepassare l'orizzonte dei primi gradi di *oikeiōsis* (la moglie, i figli, gli uomini propri simili) e ad approdare all'orizzonte della *imitatio mundi*, che è segno di una autentica *magnanimitas* (§ 23);²⁰ e, infine, a imitazione di Catone, spinge a scegliere quel suicidio, che era stato invece rifiutato in partenza proprio in nome degli *honesti adfectus* (§§ 29-33).

Questa lettura 'eupatica' è dunque una prima, possibile interpretazione dell'*incipit* della lettera 104, lettera, appunto, di amore e di viaggio. Un viaggio che prevede una partenza socratica, con il rifiuto del suicidio (come nel *Fedone*), ma un esito eroicamente e stoicamente catoniano.

V. ... ed emozioni del *proficiens*: la traccia ovidiana

C'è però anche un altro modo di leggere questo *incipit* e, di conseguenza, la lettera tutta, secondo una differente linea interpretativa, più attenta alle sfumature e meno idealizzata.

Si presti dunque attenzione alla battuta, per certi versi sorprendente, con cui si chiude la scena iniziale tra Seneca e Paolina: lei può mettere in conto al marito²¹ un doppio timore, ovvero il suo e quello di Seneca (104.5: *Potest itaque Paulina mea non tantum suum mihi timorem imputare sed etiam meum*). E' indubitabile che il *timor* non possa definire in alcun modo uno stato eupatico ma, al contrario, adombri l'incapacità di affrontare con animo saldo la malattia e la morte propria e altrui. È dunque un *pathos* a far capolino tra gli *honesti adfectus* (e a scompaginare la lettura eupatica di cui sopra)? Sì e no, vorrei rispondere, sottolineando che proprio in questa ambiguità risiede anche il significato più profondo della riflessione senecana sull'amore coniugale nella lettera 104.

sic istorum quos amas quosque oblectamenta vitae putas esse damnum, quia reparantur etiam si non renascuntur.

¹⁹ Sen. Ep. 104.21-22: *Ad meliores transi: cum Catonibus vive, cum Laelio, cum Tuberone ... cum Socrate, cum Zenone versare: alter te docebit mori si necesse erit, alter antequam necesse erit. Vive cum Chrysippo, cum Posidonio.*

²⁰ Sen. Ep. 104.23: *Magnanimos nos natura produxit, et ... nobis gloriosum et excelsum spiritum [scil. dedit] simillimum mundo, quem quantum mortalium passibus licet sequitur aemulaturque.*

²¹ Attribuisco a *imputare* questa accezione 'finanziaria' sulla scorta di Ep. 93.8.

Come ora tenterò di dimostrare, la scoperta di alcune riprese intertestuali (finora inedite) definiscono, nel corso della lettera, una tensione con il paradigma filosofico e ortodosso fin qui delineato, senza entrare tuttavia in conflitto aperto con esso né tantomeno contestandolo. Si tratta piuttosto di un aggiornamento del codice etico matrimoniale, anche alla luce di nuove sensibilità e di nuovi modelli comportamentali, realizzato mediante il ricorso al linguaggio e all'immaginario letterario, in particolare alla poesia elegiaca e a quella virgiliana.

Ma andiamo con ordine. La forte carica emotiva, che contraddistingue l'amore tra Seneca e Paolina, rivela anzitutto una matrice espressiva di derivazione elegiaca: le bellissime immagini del respiro di lei che circola in quello di lui (104.2: *cum sciam spiritum illius in meo verti*) e della giovane amata che vive nell'amato più anziano (104.2: *in hoc sene et adolescentem esse*) e che va dunque 'risparmiata' (*cui parcuritur*) sembrano essere una variazione del topos elegiaco 'in una parce duobus' (Ov. *Am.* 2.13.7), che ha una lunga tradizione alle spalle, indagata ad esempio da Bréguet (1960).²²

Procedendo su questa linea, pertanto, mi spingerei a riconoscere, non solo nell'*incipit* ma nell'intera trama della lettera 104, una più specifica traccia ovidiana: l'eco della tredicesima *Eroide* (non a caso, un'epistola coniugale), scritta da Laodamia a Protesilao.

Laodamia, il cui *exemplum* doveva probabilmente figurare anche nel perduto *De matrimonio* (F53 Vottero) è il paradigma per eccellenza della moglie timorosa per la salute e la salvezza del marito. In Ovidio, l'eroina si mostra consumata dall'ansia e dalla preoccupazione, fino all'ossessione: Protesilao è stato strappato precipitosamente al suo abbraccio (*Her.* 13.9: *raptus es praeceps*), anche se lei avrebbe voluto richiamarlo indietro (13.85: *volui revocare*); dalla partenza del marito il *timor* l'ha invasa, diffondendosi in modo pervasivo anche nella lettera (13.51, 86, 92, 150); nella sua personale 'etica' anti-eroica e coniugale Laodamia oppone con ostinazione l'*amor* (da lei riconosciuto come unico e autentico dovere del marito) alla *fortitudo* (13.83-84: *Fortius ille potest multo quam pugnat amare / bella gerant alii Protesilaus amet*; 13.96: *ne tu strenuus esse velis*); Laodamia vuole che il marito, ogni volta che si accingerà a combattere, si ricordi di essere prudente per risparmiare non solo la sua vita, ma anche quella di lei (13.69-70: *Et facito, ut dicas, quotiens pugnare*

²² Altre significative tracce dell'elegia erotica ovidiana nell'epistolario di Seneca sono state evidenziate da Russo (2013).

parabis: / parcere me iussit Laodamia sibi).²³ Ancora, la richiesta di risparmiare (*parcere*) la vita di Protesilao è rivolta da Laodamia agli stessi nemici, affinché non spargano il sangue di lei ferendo lui (13.79-80: *parcite Dardanidae, de tot precor hostibus uni / ne meus ex illo corpore sanguis eat*), evidentemente alludendo al fatto che il suo sangue circola in quello del marito. Com'è noto, il mito racconta che, per amore di Laodamia, Protesilao sia tornato in vita un giorno soltanto: come sottolinea Reeson (2001) 171-175, nella versione ovidiana l'apparizione onirica dell'eroe alla moglie potrebbe essere la trascrizione allucinata di questa esperienza *post mortem*, ma in altre fonti (ad es. Prop. 1.19.7-10) l'episodio del ritorno dal mondo dei morti è effettivamente presente ed è assai probabile che fosse il tema principale del perduto *Protesilao* di Euripide.

Un riferimento implicito a Protesilao redivivo potrebbe allora nascondersi nell'allusione senecana (*Ep.* 104.4), invero un po' sibillina, ai grandi uomini (*magni viri*) che sono tornati in vita per causa di altri (*aliena causa ad vitam reverti*).

Se tale lettura è corretta, sulla base degli indizi testuali ora elencati, possiamo ipotizzare che Seneca presenti sé stesso, in forma garbatamente autoironica, come *Protesilaus dimidiatus*, che parte precipitosamente, non per Troia ma per Nomento,²⁴ e non per combattere da giovane eroe, ma per curare gli acciacchi della vecchiaia; non è un novello sposo, bensì un marito ormai anziano; ma la sua giovane moglie, angosciata come Laodamia, tenta ugualmente di trattenerlo e gli trasmette un forte timore: al punto che Seneca, più premuroso di Protesilao, rinuncerà alla *fortitudo* per l'*humanitas* e risparmierà la propria vita per risparmiare quella di lei, consapevole che in lui circola, se non il sangue, almeno lo spirito vitale della giovane sposa. E se Seneca, a differenza dell'eroe troiano, non è capace di risorgere, tuttavia, per amore della sua Paolina, cura la propria *senectus* e sceglie di vivere quando ormai è sulla soglia della morte.

La lettera ovidiana è dunque la *humus* cui Seneca attinge per 'fertilizzare' di intensa affettività la rappresentazione del rapporto coniugale, arricchendola di nuove e complesse sfumature.

²³ La stessa raccomandazione, anzi, quasi un ordine (*mandatum*), ritorna nei due versi finali, che tuttavia non sono unanimemente ritenuti autentici (165-166): *Ultima mandato claudetur epistula parvo / si tibi cura mei, sit tibi cura tui*.

²⁴ La partenza del *Protesilaus dimidiatus* avviene per terra, non per mare, ma la nave viene per così dire recuperata con la menzione della fuga via mare dalla Grecia del fratello di Seneca, Gallione, di cui Seneca racconta a Paolina in *Ep.* 104.1: *Illud mihi in ore erat domini mei Gallionis, qui cum in Achaia febrem habere coepisset, protinus navem escendit, clamitans non corporis esse sed loci morbum*.

Se da un punto di vista assiologico, infatti, tale rapporto è già orientato verso la virtù, in quanto risponde giudiziosamente a quelle pulsioni altruistiche che sono l'espressione dello sviluppo della *oikeiōsis* (dal livello a-razionale a quello razionale), dal punto di vista emotivo, tuttavia, non ha ancora acquisito pienamente la stabilità eupatica del matrimonio del *sapiens*, di cui pure condivide qualche tratto. Al *proficiens* è richiesto un *iter* ancora lungo per raggiungere la virtù. Durante questo viaggio, che viene simbolicamente rappresentato, come si è visto, nel corso della lettera 104, il *proficiens* dovrà imparare proprio a gestire la perdita degli affetti più intimi; e, a differenza di Laodamia che si consumerà fino alla morte di vano amore per una *imago* in cera di Protesilao, da lei stessa plasmata, il *proficiens* è invitato a plasmare per sé stesso un'altra *imago*, ben più efficace per esorcizzare la morte e il lutto: l'*imago Catonis*, appunto, fortemente caratterizzata in senso visuale e paradigmatico in cui, come osserva opportunamente Berno (2011) 245, possiamo riconoscere una riedizione delle *imagines* (anch'esse originariamente in cera!) degli antenati di famiglia (la famiglia filosofica, non quella di sangue).

Se guardato attraverso la lente elegiaca, il rapporto affettivo che lega Seneca a Paolina è dunque difficile da incasellare secondo categorie stoiche ben definite, nel senso che è ben lontano dalla *constantia* e dalla pienezza delle *eupatheiai* del saggio e risente ancora delle scorie degli *adfectus*, come appunto il *timor*; tuttavia, è un rapporto affettivo moralmente orientato al bene e, a tratti, produce già frutti che possono essere perfino letti come *eupatheiai* allo stato embrionale (il *gaudium*, la *cautio*).

Si comprende così pienamente la scelta senecana di ricorrere al paradigma elegiaco. Essa risponde al tentativo, da parte di Seneca, di descrivere a livello estetico, se non teoretico, le 'emozioni del *proficiens*', un campo potenzialmente fecondo dal punto di vista della riflessione etica, ma del tutto inesplorato da un punto di vista filosofico.²⁵ Si tratta appunto di reazioni affettive che non trovano posto nella tassonomia stoica e non hanno neppure un nome tecnico che le definisca: pertanto, l'audace

²⁵ L'espressione è ricalcata su 'progressor emotions', definizione coniata da Graver (2007) 191-211, a cui si deve la scoperta e la messa a punto concettuale di questo spazio emotivo. Come osserva ancora Graver (2017) 293, nel periodo più antico dello Stoicismo la categoria delle 'progressor emotions' sembra essere stata completamente ignorata e, nello Stoicismo medio, pur intuita a tratti, venne di fatto declassata tra le passioni ordinarie; dobbiamo invece a Seneca, nell'*Epistolario*, un'autonoma e originale esplorazione delle possibilità teoretiche, etiche ed educative di questo particolare tipo di risposta emotiva, di cui talvolta è capace chi ancora non è saggio (il *proficiens* appunto), quando sa reagire in modo opportuno di fronte ai veri beni e ai veri mali.

ossimoro senecano (*honesti adfectus*) potrebbe spiegarsi come il tentativo di denominare non solo o non tanto le *eupatheiai* del saggio (secondo la prima e provvisoria ipotesi da cui siamo partiti), ma anche e soprattutto le emozioni del *proficiens*, che si possono appunto definire solo in senso contrastivo rispetto ai *pathē* (*adfectus*), da un lato, e le *eupatheiai* (afferenti alla sfera dell'*honestum*), dall'altra. Le emozioni del *proficiens*, prive come sono di sostanza teoretica, nell'epistolario senecano cominciano ad acquisire una 'sostanza letteraria': elegiaca, come abbiamo visto fin qui, ma anche (e con questo mi avvio a concludere) epica e propriamente virgiliana.²⁶

VI. Le emozioni del *proficiens*: la traccia virgiliana

La 104 è una delle lettere con più alto numero (tre) di citazioni dall'*Eneide*, così configurate:²⁷

(Sen. Ep. 104.10): *Quid enim proderit 'evasisse tot urbes / Argolicas medio-
sque fugam tenuisse per hostis'* (= Verg. A. 3.282-283)?

(Sen. Ep. 104.24-25): (scil. *animus*) *<Dominus> omnium est, supra omnia
est; itaque nulli se rei summittat, nihil illi videatur grave, nihil quod virum
incurvoet. 'Terribiles visu formae, Letumque Labosque'* (= Verg. A. 6.277): *mi-
nime quidem, si quis rectis oculis intueri illa possit et tenebras perrumpere;
multa per noctem habita terrori dies vertit ad risum. 'Terribiles visu formae,
Letumque Labosque': egregie Vergilius noster non re dixit terribiles esse sed
visu, id est videri, non esse.*

(Sen. Ep. 104.31): *... duos in medio relictos, rem publicam et Catonem. Mira-
beris, inquam, cum animadverteris 'Atriden Priamumque et saevom ambobus
Achillem'* (= Verg. A. 1.458: *Atridas Priamumque..*); *utrumque enim inpro-
bat, utrumque exarmat.*

La prima citazione proviene dal libro terzo, cioè dalla parte propriamente 'odissiacca' del poema; la seconda, ripetuta per due volte a

²⁶ Il recupero del paradigma elegiaco nella lettera 104 è dunque pienamente coerente con quel più ampio 'polygeneric project' dell'epistolario senecano, sul cui valore letterario, meta-letterario e filosofico insiste Ker (2006) 29-31 (senza però prendere in considerazione l'elegia).

²⁷ Sulla presenza di Virgilio in Seneca e le varieguate modalità e significazioni delle citazioni virgiliane (soprattutto dall'*Eneide*) nelle opere senecane (in particolare nell'*Epistolario*) la bibliografia è assai nutrita. Mi limito perciò a rimandare a Berno (2006) 56, Berno (2011) 233 e Papaioannou (2020) 107-129 per un sintetico inquadramento del tema e i riferimenti bibliografici essenziali.

breve distanza, è tratta dal libro sesto, cioè dalla catabasi infera di Enea; l'ultima, proveniente dall'*ekphrasis* degli episodi della guerra di Troia, rappresentati nel tempio di Giunone in costruzione a Cartagine, pur appartenendo ancora alla parte odissiacca del poema (è tratta dal primo libro), ha tuttavia per argomento un tema squisitamente iliadico.

Se ora proviamo a unire tra loro le citazioni virgiliane, vediamo delinearsi, in forma stilizzata ma piuttosto chiara, un itinerario di viaggio che riassume l'intera esperienza dell'eroe epico e prevede una fuga avventurosa (possiamo quasi dire *last minute*) dalle città nemiche e dagli stessi nemici che circondano il fuggitivo (prima citazione); una discesa agli Inferi per sconfiggere i mostri lì presenti (libro sesto), rivelandone la natura illusoria; infine, l'*aristia* di un eroe (Achille), che combatte solo contro due nemici (l'Atride e Priamo).

Simbolicamente, poi, la trama delle citazioni virgiliane ricalca l'itinerario del viaggio dell'*animus* che Seneca delinea per sé nella lettera: la fuga dall'*Urbs* e dalla febbre ormai incombente (la 'nemica' che ha già cominciato a mettergli le mani addosso); la lotta contro la paura della morte, il *maximum malum*, che tuttavia è solo illusorio e non rappresenta un reale pericolo; l'approdo al duello supremo, nel giorno fatale, da affrontare eroicamente come Achille che è, a sua volta, *alter ego* di Catone in procinto di suicidarsi per la propria libertà.²⁸

Ora, la presenza esplicita di questa trama simbolica e virgiliana nella seconda parte della lettera, dedicata al tema del viaggio,²⁹ e la sovrapposizione della figura di Enea a Seneca-*proficiens*, induce a chiedersi se non sia possibile rintracciare un segmento (implicito) di questa stessa trama già nell'*incipit*.

In effetti, la partenza di Enea da Troia nel secondo libro dell'*Eneide* prevede proprio una rinuncia a combattere e a morire eroicamente in nome degli affetti familiari, per portare in salvo il padre, il figlio e la moglie stessa, da cui tuttavia, come è noto, l'eroe dovrà suo malgrado congedarsi. Un congedo che è, ancora una volta, caratterizzato da un'intensa manifestazione emotiva: già un antico commentatore (Tiberio Claudio Donato) vedeva in questo congedo la cifra affettiva di un puro e onesto matrimonio e del dolore per la perdita della moglie (*ecce adfectus puri et honesti matrimonii, en perditae uxoris dolor*).

²⁸ Sul significato di questo 'scomodo' (scandaloso?) *alter ego* rimando a Berno (2011) 242-246.

²⁹ Sul tema del viaggio, fortemente tematizzato in questa lettera ma molto presente nell'epistolario, si veda almeno Montiglio (2006).

Se dunque viene filtrata attraverso la lente virgiliana, l'espressione dell'amore coniugale tra Seneca a Paolina, impastato di *honesti adfectus* e di *timor*, si configura come la conferma e, insieme, il superamento della posizione che il nostro filosofo aveva delineato nella lettera 56, quando aveva caratterizzato come stolto (*imperitus*) proprio Enea che teme per i suoi cari mentre è in fuga con la famiglia da Troia in fiamme. Su tale caratterizzazione, riporto le acute osservazioni di Berno (2006) 66-67:

Ma veniamo al nucleo della lettura senecana: Enea *imperitus*. Nel lessico filosofico senecano *imperitus* è, come *stultus*, l'antonimo di *sapiens* ... Attribuire tale epiteto ad Enea è sorprendente, volutamente paradossale. D'altra parte Enea, dal punto di vista stoico, merita di essere definito *imperitus*: perché, come scrive Virgilio stesso, si macchia di *timor*, che come si è visto costituisce secondo gli Stoici una delle quattro passioni fondamentali [...]. Ma gli eroi non sono necessariamente saggi stoici: in Virgilio, Enea ammette di provare, fra le rovine di Troia in fiamme, non solo *timor*, ma addirittura *saevus* ... *horror* di fronte alla prospettiva della crudele sorte del padre, della moglie, della casa e del figlio (*Aen.* 2.559-563). Anche Servio, nel commento a questi versi (*Aen.* 2.726) sembra voler difendere Enea proprio dall'accusa rivoltagli da Seneca³⁰ ... Dal punto di vista di Servio, l'altruismo dell'eroe, fermo restando lo sprezzo per il pericolo relativo alla sua persona, non intacca la sua integrità. Ma per lo stoico Seneca questo non basta: anche il timore per i familiari, infatti, comporta una dipendenza da elementi esterni a sé (e dunque svincolati dalla propria volontà), dipendenza che il saggio non dovrebbe avere.

Rispetto a questa posizione dicotomica, espressa nella lettera 56, la lettera 104 mi pare dunque segnare una maturazione assai evidente: attraverso l'elaborata rappresentazione dell'amore coniugale, tra esperienza biografica e riflessione filosofica, Seneca arricchisce la figura del *proficiens* di inediti accenti, gettando nuova luce su un intero universo morale e affettivo, certamente sprovvisto della stabilità eupatica del saggio, ma assai promettente in vista del cammino verso la *virtus*.

Chiara Torre
Università degli Studi di Milano "La Statale"
Chiara.Torre@unimi.it

³⁰ Servio (*A.* 726.728) afferma che Enea, in qualità di *vir fortis*, non teme per il *timor bellicus* ma per il *timor naturalis* nei confronti dei suoi (Berno (2006) 67).

Riferimenti bibliografici:

- AA.VV. *Hommages à Léon Herrmann*. Bruxelles, 1960.
- BERNO, F.R. "Il cavallo saggio e lo stolto Enea: due citazioni virgiliane in Seneca (*Epist.* 95.67-71; 56.12-14)." *AClass* 49 (2006): 55-77.
- BERNO, F.R. "Seneca, Catone e due citazioni virgiliane (Sen. *epist.* 95, 67-71 e 104, 31-32)." *SIFC* 104 (2011): 233-253.
- BERNO, F.R. "Aufidio Basso contro Catone il censore: Seneca emulo del *De senectute* nella lettera 30." In De Paolis 2020: 61-90.
- BRÉGUET, E. "*In una parce duobus*: thèmes et clichés." In AA.VV. 1960: 205-214.
- CASTON, R.R./KASTER, R.A. (eds.) *Hope, Joy and Affection in the Classical World*. Oxford, 2016.
- DE PAOLIS, P. (ed.) *Cicerone e Seneca. Atti dell'XI Simposio Ciceroniano* (Arpino 10 maggio 2019). Arpino, 2020.
- GARANI, M./MICHALOPOULOS, A.N./PAPAIOANNOU, S. (eds.) *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*. London/New York, 2020.
- GLOYN, L. *The Ethics of the Family in Seneca*. Cambridge, 2017.
- GRAVER, M. "Anatomies of Joy: Seneca, Claranus and the Gaudium Tradition." In Caston/Kaster 2016: 123-142.
- GRAVER, M. "Pre-Emotions and Reader Emotions in Seneca." *Maia* 69.2 (2017): 281-296.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotion*. Chicago/London, 2007.
- HARICH, H. "Zu Seneca, *Ep.* 104, Tacitus, *Ann.* XV, 60, 2-64 und Montaigne, *Essay* II, 35." *Latomus* 53.2 (1994): 354-365.
- KER, J. "Seneca Man of Many Genres." In Volk/Williams 2006: 19-41.
- LEMMENS, T. *Tecum sunt quae fugis. Senecas 104. Brief an Lucilius. Ein Kommentar. Interpretation und Ausblick*. Wien, 2015.
- MONTIGLIO, S. "Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Seneca's Thought." *AJPh* 127.4 (2006): 553-586.
- PAPAIOANNOU, S. "Reading Seneca reading Vergil." In Garani/Michalopoulos/Papaioannou 2020: 107-129.
- REESON, J. *Ovid. Heroides. 11, 13 and 14. A Commentary*. Leiden/Boston/Köln, 2001.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*. Chicago/London, 2005.
- RUSSO, M. "La seduzione del pianto. Echi elegiaci in Seneca *epist.* 49, 1." *BStudLat* 43.2 (2013): 540-550.
- SPURIO VENARUCCI, I. *Se necare. Il suicidio in Seneca filosofo: retorica e pragmatica*. Ph.D. Diss. Sapienza Università di Roma, 2022.
- TORRE, C. *Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul De matrimonio di Seneca*. Genova, 2000.

VOLK, K./WILLIAMS, G.D. (eds.) *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden/Boston, 2006.

