

Seneca: la sorprendente metafisica delle lettere 58 e 65 a Lucilio

Seneca: The Surprising Metaphysics of Letters 58 and 65 to Lucilius

Giorgio Faro

Pontificia Università della Santa Croce
faro@pusc.it

DOI: [10.17421/2498-9746-06-05](https://doi.org/10.17421/2498-9746-06-05)

Sommario

Questo saggio pone in rilievo due lettere a Lucilio, la n. 58 e la n. 65, che hanno contenuto decisamente metafisico, abbastanza sorprendenti per alcune affermazioni che vi si trovano, insolite e inattese in uno scrittore pagano, persino in un innovatore dello stoicismo, quale è stato Seneca. Alcuni specialisti italiani, hanno voluto trovarne le radici, nel pensiero creazionista di Filone d'Alessandria, il primo a tentare una mirabile sintesi filosofica di fede biblica e ragione. Senza escludere questa realistica ipotesi, l'autore di questo saggio vuole ipotizzare anche il contributo del nascente cristianesimo a Roma, che certamente Seneca non poteva ignorare. San Paolo si era appellato all'imperatore, che aveva l'ultima parola nei processi in cui ci si appellava a Cesare. E i suoi primi consiglieri politici erano proprio Lucio Anneo Seneca e Sesto Afranio Burro. In appendice, segue una breve indagine sulla lettera 41, di contenuti specificamente morali, per valutare la consistenza di una delle critiche che Lattanzio, che pure ammira Seneca, gli muove contro.

Parole chiave: idee innate, materia, Ragione creatrice, platonismo senechiano, presenza di Dio in noi

Abstract

This essay highlights two letters to Lucilius, n. 58 and n. 65, which have a decidedly metaphysical content, surprising enough for some statements that are found there, unusual and unexpected in a pagan writer, even in an innovator of stoicism, such as Seneca. Some Italian scholars wanted to find its roots in the creationist thought of Philo of Alexandria, the first to attempt a wonderful philosophical synthesis of biblical faith and reason. Without excluding this realistic hypothesis, the author of this essay also wants to hypothesize the contribution of nascent Christianity to Rome, which certainly Seneca could not ignore. St. Paul appealed to the emperor, who had the last word in the trials in which they appealed to Caesar. And his first political advisers were precisely Lucius Anneus Seneca and Sextus Afranius Burro. Finally, a brief investigation follows

on letter 41, with specifically moral contents, to evaluate the consistency of one of the criticisms that Lattanzio, who also admires Seneca, makes against him.

Keywords: *Innate Ideas, Matter, Creative Reason, Seneca's Platonism, Presence of God in us*

INDICE

1 Schizzo biografico. La vocazione di Seneca: filosofo e consigliere politico	90
2 Premessa introduttiva	94
3 Cosa emerge dalla lettera 58 a Lucilio	97
4 La metafisica della lettera 65	102
5 Conclusioni: una prima ipotesi esplicativa	106
6 Conclusioni: una seconda ipotesi esplicativa che può convivere con la precedente	110
7 Appendice: la strana aporia della lettera 41.	113

1 SCHIZZO BIOGRAFICO. LA VOCAZIONE DI SENECA: FILOSOFO E CONSIGLIERE POLITICO

Seneca nasce tra il 4 a.C. e l'1 d.C. a Cordova, da famiglia italica di alta borghesia, trasferitasi in Iberia (Spagna)¹. Stesso nome del padre (Lucio Anneo Seneca senior), che morirà a 90 anni (sotto Caligola). Sua madre Elvia, era molto più giovane. Del padre, noto come Seneca il Retore (ci restano alcune opere), sappiamo che era conservatore e pessimista. Il suo modello di civismo ed eloquenza è Cicerone.

¹Offro qualche cenno sulla bibliografia più aggiornata: Em. Berti, *Seneca: lo stile e l'uomo*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2018; M. Colish, J. Wildberger, *Seneca Philosophus*, De Gruyter, Boston 2017; R. Radice, *Seneca*, Ed. Corriere della Sera, Milano 2014; dello stesso autore, M. Perrini, *Seneca: la condizione umana*, IPOC Press-Hoepli, Milano 2012; *Filosofia e coscienza*, Hoepli, Milano 2008 (con i profili di sei filosofi, tra cui Seneca: pp.115-147) e infine *Seneca, l'immagine della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1998; S. E. Fischer, *Seneca als Theologe. Studien zum Verhaeltnis von Philosophie und Tragoediendichtung*, De Gruyter, Berlin-New York 2008; J.G. Fitch, *Seneca*, Oxford University Press, Oxford 2008; B. Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005; M. von Albrecht, *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst*, Brill, Leiden-Boston 2004; G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia ai mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2003; V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Loffredo, Napoli 2000; G. Garbarino, I. Lana (a cura di), *Incontri con Seneca*, Atti della giornata di studio, Torino 26 ottobre 1999, Patron Editore, Bologna 2004; P. Veyne, *Seneca*, Il Mulino, Bologna 1999; S. Maso, *Lo sguardo della verità: cinque studi su Seneca*, Il Poligrafo, Padova 1999; J. André, *Seneca nella coscienza dell'Europa*, B. Mondadori, Milano 1999; P. Grimal, *Seneca*, Garzanti, Milano 1992.

La madre Elvia aveva desiderato ricevere da giovane una cultura umanistica, ma le fu vietato dal marito. Forse per questo, incoraggiò Seneca junior sulla strada della filosofia. Seneca le rimarrà grato e ciò lo spingerà a credere e a scrivere, che l'educazione umanistica meritasse di essere rivolta anche alle donne che, una volta educate, non erano inferiori agli uomini come si credeva. Fratelli di Seneca sono: il maggiore, Novato, poi adottato da Gallione, da cui eredita il nome, con cui sarà governatore dell'Acaia ai tempi di S. Paolo a Corinto (rifiutò di giudicarlo in tribunale, lasciandolo libero), capace di brillante carriera senatoriale; e il minore, Mela, padre del poeta latino Lucano. Mela divenne prefetto dell'Annona (sovrintendente all'approvvigionamento di grano e materie prime di Roma), sotto Claudio e Nerone.

Seneca senior, verso i 60 anni, si trasferì a Roma per offrire ai figli la miglior educazione possibile. Seneca junior è educato alla retorica, trampolino di lancio per una carriera politica. Diverrà oratore formidabile, ma predilige la filosofia, che risponde alle domande sul senso della vita. Vi sarà iniziato da Sozione, Attalo e Papirio Fabiano.

Il vero maestro di Seneca fu Attalo, che lo spinse in direzione dello stoicismo e al tema così rilevante, in Seneca, della vera libertà: quella interiore. Seneca si mostrerà molto umano verso gli schiavi (si è schiavi per convenzione, non per natura), ritenendo che uno schiavo virtuoso possa vantare una libertà interiore che non appartiene al padrone, se questi si rivela schiavo dei suoi vizi: la peggiore delle schiavitù. Per Attalo, la saggezza può arrivare a redarguire i potenti: cosa che gli costò l'esilio, da parte del sospettoso Seiano, satellite di Tiberio. Seneca seguì allora Sesto Papirio Fabiano, grande scrittore, paragonato a Cicerone e Livio. Papirio, pur essendo stoico, comunicò a Seneca una certa simpatia verso l'antropologia platonica e verso alcuni precetti pitagorici, come l'esame di coscienza la sera².

Benché a vent'anni Seneca preferisse la filosofia, il padre ebbe la meglio nello spingerlo alla professione di avvocato, alla vita politica e alla carriera senatoriale, come il fratello Novato (Gallione). Proprio a inizio carriera, Seneca si ammalò a lungo, a causa della sua bronchite cronica e di febbri continue, cadendo in depressione sino all'orlo del suicidio. Lo respinse, per non arrecare dolore al vecchio padre, trovando speciale conforto nella filosofia: «mi imposi di vivere; talvolta, infatti, anche vivere è comportarsi da forti... Gli studi sono stati la mia salvezza... Alla filosofia sono debitore della vita...»³. Per riprendersi dalla malattia, viene inviato in Egitto. Vi rimane dal 25 al 31 d.C., presso la zia (sorella della madre Elvia), moglie del governatore romano Gaio Galerio. Grazie alle amicizie politiche

²Cfr. Seneca, *De Ira*, 3,36-37. Premetto che, in tutte le citazioni seneciane presenti in questo saggio, mi riferisco a *Seneca: Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012.

³Idem, *Lettere a Lucilio*, 78,2-3.

di Galerio, tornato a Roma, Seneca inaugura il suo *cursus honorum*, diventando questore nel 33 e – l’anno dopo – senatore. Al contempo, pratica la professione di avvocato e, grazie anche all’attività e ai guadagni del padre, è ricco e uomo di successo. Le simpatie politiche di Seneca seguivano – come il padre – quelle ciceroniane: idealizzava la repubblica. Infatti, Seneca dedica una della *Consolationes* a Marcia, figlia dello storico Cremuzio Cordo, colpevole di un reato che oggi si direbbe di opinione. Aveva esaltato gli ideali repubblicani di Bruto e Cassio: un attentato di *laesa maiestas*, secondo quel Seiano (*longa manus* di Tiberio) che costrinse Cordo al suicidio.

Tuttavia, Seneca non metterà in dubbio l’esistenza dell’impero, diventando più tardi consigliere di Nerone. Farà però di tutto, per restituire prestigio al Senato e inaugurare un governo costituzionale fondato su un sapiente bilanciamento di poteri, tra *imperator* e *senatus*, come denota il primo discorso di Nerone, preparato da Seneca, che i senatori fecero incidere su tavole d’oro.

Introdotta alla corte imperiale di Caligola, che nel 37 succede a Tiberio, a causa di un suo veemente e apprezzato discorso dove forse perorava troppo l’autonomia del Senato, Caligola lo ritenne pericoloso e decise di condannarlo a morte. Una favorita di Caligola gli fece notare che Seneca era (di nuovo) gravemente malato, riuscendo a placarne l’ira⁴; un’eco si trova in una lettera a Lucilio: «a molti è successo che una malattia ritardasse la morte e l’impressione che dovessero morire fosse per loro motivo di salvezza»⁵.

Nel 41, con l’assassinio di Caligola, sembra tornare il sereno, ma il nuovo imperatore Claudio, fin da subito è condizionato dal rapporto con la giovane e ambiziosa moglie Messalina. Seneca e Giulia Livilla, giovane nipote di Claudio, si erano forse accordati per cercare di sottrarre Claudio alla negativa influenza della moglie, ma Messalina se ne accorse subito. Ne seguì la condanna a morte di Seneca, accusato di adulterio (solo Seneca era sposato) con Livilla (poi fatta uccidere), cui fu negato il diritto di difendersi in tribunale.

Claudio commutò la pena di Seneca con l’esilio in Corsica, durato dal 41 al 49 d.C., quando Claudio fa assassinare Messalina, per sposare l’altrettanto ambiziosa Agrippina (sorella di Livilla). In quell’anno 41 *horribilis*, Seneca che aveva da poco perso il padre, si vide privato anche della prima moglie e dell’unico figlioletto. Nel 49, Agrippina ottiene il ritorno di Seneca, che diviene pretore⁶, nominandolo precettore di retorica del figlio di prime nozze, Domizio Enobarbo Nerone, designato delfino da Claudio (al posto del figlio avuto da Messalina: Britannico). Nel 49, Seneca passa qualche tempo ad Atene, prima di rientrare a Roma, e si risposa

⁴Dione Cassio, *Historia Romana* 59,2.

⁵Seneca, *Lettere a Lucilio*, 78,6.

⁶Cfr. Tacito, *Annales*, XII,8.

con la giovane e colta Paolina: un matrimonio lungo e fedele sino alla morte, ma senza figli.

Nell'ottobre 54, Nerone succede a Claudio. Dal 54 al 59, Seneca e Afranio Burro, capo dei pretoriani, si prendono cura di Nerone e cercano di sottrarlo alla vigilanza dell'invadente madre. È il periodo più felice e pacifico del primo quinquennio neroniano, inaugurato da energiche riforme (suggerite da Seneca) a favore di una diarchia paritaria tra imperatore e Senato. Agrippina, sempre più ostile a Seneca e al figlio, minaccerà di mettere sul trono Britannico, ormai maggiorenne. Nerone non perde tempo: fa avvelenare Britannico nel 55 e, nel 59, cerca di fare annegare la madre, simulando un incidente su una nave della flotta imperiale a Miseno; ma il tentativo di ucciderla, ordito a insaputa di Seneca e Burro, fallisce. Agrippina si salva a nuoto e, fingendo di essere scampata a un incidente casuale, comunica al figlio di essere viva. I due consiglieri di Nerone sono convocati quella stessa notte e edotti del fatto da un imperatore pieno di paura: sua madre era troppo scaltra, per credere all'incidente.

Seneca, come lui stesso ammette, prende la decisione più tormentata e difficile della sua vita e, con Burro, autorizza l'uccisione di Agrippina. La ragione di stato (il suo tallone di Achille) lo spinge ad evitare una prossima guerra civile. Seneca ritiene che la tremenda decisione, che contrastava con le virtù del filosofo (autorizzare un matricidio...) sia dovuta, per il bene dello stato. Il risultato fu che l'opinione pubblica condannò lui, e non la ferocia di Nerone, per l'accaduto. Da alcuni storici verrà dipinto ostilmente (tra essi, Tacito). Già nel caso della relazione tra religione e politica, era emersa questa tendenza. In pubblico, Seneca si mostra devoto a quegli dei tradizionali che in privato deride, come oggetto di superstizione popolare, anticipando una caratteristica del *Principe* di Machiavelli: fingere una fede che non si ha, per la *ragion di stato*. Motivo per cui, Agostino lo attacca nel capitolo 6 del *De Civitate Dei*.⁷

Tra il 59 e il 62, Nerone, per farsi perdonare il matricidio, prosciuga l'erario con costosissimi giochi e feste: comincia a sacralizzare il potere, rivelandosi despota. Dal 58 la perfida e avvenente Poppea comincia a irretirlo, ottenendo l'esilio della moglie di Nerone, la ventenne Ottavia (poi fatta assassinare), per divenire nuova consorte dell'imperatore. La morte di Afranio Burro (con ogni probabilità avvelenato) e la sostituzione con il brutale Tigellino, segna la fine della carriera politica di Seneca, diventato ricchissimo: possedeva un patrimonio in ville, giardini e terreni, che ammontava a 300 milioni di sesterzi (circa 30 miliardi attuali). Tuttavia, da filosofo stoico coerente, al momento di dimettersi da consigliere dell'Imperatore nel 62, restituisce tutto — sino all'ultimo centesimo — ad un Nerone grato e affamato di denaro, per la sua nuova politica edilizia.

⁷Agostino di Ippona, *Civitas Dei*, VI,10. Rinvio a *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1990.

Spera di potersi dedicare agli studi, nel silenzio, e proprio in questo periodo, tra il 62 e la sua morte, scrive il suo capolavoro: le *Lettere a Lucilio*; ma anche il *De tranquillitate animi*, il *De Otio sapientis*, il *De Beneficiis*, le *Naturales Quaestiones* e il *De Providentia*, in cui indaga sul motivo per cui i buoni sono colpiti da sventure. Del *De superstitione* restano poche citazioni di Agostino.

Nel *De tranquillitate animi*, aveva scritto: «se la fortuna ti ha rimosso dalla prima carica dello stato, resta ugualmente in piedi e aiuta gridando. Se t'imbavagliano, resta in piedi e aiuta in silenzio. Non è mai inutile l'attività del buon cittadino: lo ascoltano, lo vedono. Con il viso, con i cenni, con l'ostinazione silenziosa, persino con l'andatura egli è d'aiuto»⁸. In tal senso, non abbandona la vita pratica, per la sola contemplazione. Nel *De Beneficiis*, usa parole dettate dalla libertà interiore, non sfuggite ai satelliti di Nerone nelle indagini successive al tentativo di colpo di stato di Calpurnio Pisone. Parlando del tiranno (senza far nomi), Seneca scrive: «e se non ci sarà alcuna speranza che [il despota] guarisca, con lo stesso gesto con cui recherò un beneficio a tutti, lo restituirò a lui, perché — per uomini del genere — il rimedio è la morte e la cosa migliore, per chi non sarà mai più capace di rientrare in sé, è sparire»⁹. Nerone, dopo aver fallito il tentativo di eliminare Seneca con il veleno, nel 64, lo farà coinvolgere nella fallita congiura di Calpurnio Pisone, per omessa denuncia: sapeva, ma aveva taciuto. Seneca che, intuendo qualcosa, poteva però dimostrare di essersi rifiutato di parlare con Pisone (che, di certo, ne auspicava l'appoggio), si suicida il 19 aprile 65. Un suicidio complicato e doloroso: meno agevole, di quanto immaginato. Stessa fine, per il fratello Mela e il figlio, nipote di Seneca, il poeta Lucano.

2 PREMESSA INTRODUTTIVA

Considerato il fondatore del neostoicismo, proprio nelle *lettere a Lucilio* Seneca sembra accentuare le distanze da alcuni capisaldi del pensiero stoico: non accetta l'idea di una completa atarassia e apatia, trovando elementi positivi nel dolore e nella sofferenza che la vita, prima o poi, impone¹⁰. Ritene anzi, che il dolore sia

⁸Seneca, *De tranquillitate animi*, III 4,7.

⁹Idem, *De beneficiis*, VII 20,3. Dione Cassio, in *Storia Romana*, a differenza di Tacito — secondo cui Seneca fu condannato per omessa denuncia — lo ritiene invece colpevole d'istigazione al tiranicidio: infatti, alcuni dei congiurati sottoposti a tortura ammisero che «intendevano sbarazzarsi di questa iattura [la tirannia di Nerone] e al contempo liberarne l'imperatore» (LXII, 24). Una frase molto simile si ritrova nella citazione di Seneca dal *De beneficiis*. L'accusato avrebbe potuto obiettare che la frase si riferiva al tiranno, non a Nerone; ma intuiva che ne sarebbe seguita la tortura dei suoi servi e degli amici, fino a quando qualcuno avrebbe ceduto, confessando di avergli sentito dire che Nerone era un tiranno: preferì obbedire all'ordine imperiale di suicidarsi.

¹⁰Sulle *Lettere a Lucilio*, in particolare, indico le più recenti edizioni — con questo titolo — a cura di: R. Marino, L. Barbera, Siena 2011; A. Traina, Carandini, Bologna 2008; M. Gremignai, Bompiani, Milano 2008; e con il titolo *Epistolae Morales a Lucilio*, al libro curato da I. Roca Melià, Gredos,

qualcosa di molto umano, una grande occasione di temperare le virtù del carattere con l'aiuto della filosofia. Perciò aveva già scritto tre *Consolationes*, per consolare il dolore di una figlia (la citata Marcia, figlia di Cremuzio Cordo), della madre Elvia (in pena, per il suo esilio in Corsica), di chi ha perso il fratello (il liberto Polibio). A Lucilio scrive: «se vuoi sottrarti a queste cose che ti angosciano non devi essere altrove, ma essere un altro»¹¹. Rispetto a Epicuro, mostra una moderata opzione per il piacere: «il piacere deve esserti compagno, non comandante»¹².

Il dovere, da vero stoico, rimane per lui centrale se affrontato con il giusto atteggiamento: «sforzati sempre di non far mai niente contro voglia»¹³. Il segreto è trasformare un dovere — imposto dall'esterno — in un volere interiore: la necessità, in libertà; il no, in sì: «il saggio non fa niente contro la sua volontà; sfugge alla necessità, perché vuole ciò che essa gli imporrà di fare»¹⁴. Ciò vale anche di fronte al destino, che per Seneca coincide con la Provvidenza di Dio.

Le *Lettere a Lucilio* sono state composte nell'arco di tempo che va dall'anno 62, dopo le sue dimissioni dalla corte imperiale, a poco prima della morte, il 19 aprile del 65. Si menziona, infatti, l'incendio di Lione¹⁵, che Tacito ascrive all'anno 65, evento probabilmente da collocarsi a gennaio, se Seneca muore in aprile e la sua opera pervenuta, in venti libri, è però incompleta: mancano due libri¹⁶. Doveva perciò contenere altre lettere, oltre alla 124, l'ultima a noi pervenuta. Seneca presagisce che, con Nerone, non sarebbe vissuto a lungo. Offre la sua opera come un inno alla libertà interiore, che solo la filosofia garantisce: anche contro i tiranni. Dice di voler scrivere per i posteri, una missione che ritiene comunque propria della filosofia, in quanto tale. La filosofia viene vista quale grande impresa collettiva.

Val la pena chiedersi perché Seneca affidi la sua filosofia matura al genere epistolare. La risposta è nella lettera 38: «una conversazione alla buona giova moltissimo, poiché si insinua nell'anima poco a poco; invece, le dissertazioni, preparate ed esposte di fronte a un pubblico numeroso, hanno più risonanza, ma sono meno familiari»¹⁷. Vi ricorrono tutti i temi principali del filosofare di Seneca: il tema della morte e l'antropologia (con forti inclinazioni al platonismo); il valore della sofferenza, se si fonda sulla virtù; la filosofia come via di uscita dal male dentro di noi e nel mondo, come terapia dalle passioni; la coerenza tra l'agire e il pensare che essa esige; il distacco dai beni terreni; il ruolo della volontà (mai

Madrid 2008-2010.

¹¹Seneca, *Lettere a Lucilio*, 104,8.

¹²Idem, *De vita beata*, 8.

¹³Idem, *Lettere a Lucilio*, 61,3.

¹⁴*Ibidem*, 54,6.

¹⁵*Ibidem*, 90.

¹⁶Cfr. Aulo Gellio, *Noctes Atticae* XII 2,3. Ed. italiana, *Notti Attiche*, a cura di L. Rusca, BUR, Milano 2001.

¹⁷Seneca, *Lettere a Lucilio*, 38,1.

tematizzato prima, in modo così insistente, da un filosofo pagano); il senso del dovere e l'accettazione del destino, come condivisone alla provvidenza divina; la rilevanza della legge naturale e della coscienza, in cui dio si fa presente nell'intimo dell'uomo. Un dio ignoto che — per quel poco che si può dire di lui — è ben lontano dall'idolatria vigente, che Seneca condanna in blocco, come mera superstizione.

Due parole su Lucilio. Dalle lettere si scopre che è governatore della Sicilia, risiede a Siracusa ed è originario di Pompei (che circa 25 anni dopo, sarà sepolta dalla lava del Vesuvio). È più giovane di Seneca, e tra i due esiste una profonda e affettuosa amicizia, con un rispetto reciproco, che consentono lodi e critiche, ove necessario. L'idea che Lucilio sia stato un personaggio fittizio, idealizzato, è oggi abbandonata¹⁸.

Tra i primi scrittori cristiani ad apprezzare Seneca, si annoverano Minucio Felice (tra il 150 e il 250 d.C.), che spesso lo cita senza nominarlo, e Tertulliano (tra il 150 e il 230 d.C.), che lo cita nel *De anima*: «*Seneca, saepe noster*» e in *Apologeticum*¹⁹. Lattanzio (250-317 d.C.) lo descrive come «*homo verae religionis ignarus*»²⁰. Tuttavia, lo definisce «il più acuto di tutti gli stoici»; e scrive: «cosa potrebbe esprimere, uno che conosca Dio, più veritieramente di quel che è stato detto da quest'uomo, che non conosceva la vera religione? Egli avrebbe potuto essere un vero adoratore di Dio, se qualcuno gliene avesse mostrato la strada»²¹; ma lo critica, con molta precisione, su questi quattro punti²²:

1. il naturale non è il bene;
2. la conoscenza del bene (la saggezza) non è, di per sé, il bene;
3. il suicidio non è permesso;
4. la compassione non è una debolezza.

Cercheremo ora di capire il motivo di quest'apprezzamento di Seneca, forse il pensatore pagano più prossimo al cristianesimo che mai ci sia stato, affrontando da vicino quelle lettere a Lucilio (per lo più a sfondo morale) che rivelano però un contenuto prevalentemente metafisico, e che sono essenzialmente due: le lettere 58 e 65. Ricordiamo che Seneca è uno stoico atipico, che rivela spiccata preferenza per Platone, sia in campo antropologico, sia sul problema di cosa segua alla morte, derivatagli dal suo maestro Papirio Fabiano. Leggendo queste due lettere, si può

¹⁸Si dimostra la storicità di Lucilio in un articolo di W. Eck: *Lucilius*, in H. Kancik, H. Schnider, *Der Neue Pauly, Enzyklopaedie der Antike*, vol. 7, J.B. Metzler, Stuttgart 1999, p. 466. Cfr. anche M. Perrini, *Filosofia e coscienza*, Morcelliana, Brescia 2008, nota 15, p. 99. A Lucilio, Seneca dedica anche il *De Providentia* e le *Naturales quaestiones*.

¹⁹Tertulliano, *De anima* 20,1. Rinvio a *L'anima*, a cura di P. Podolak, Iris, Roma 2010; e per *Apologeticum* XII,6, all'*Apologia del cristianesimo*, a cura di C. Moreschini, RCS, Milano 2012.

²⁰Lattanzio, *De divinis institutionibus*, VI 24,13. Rinvio all'ed. italiana: *Le divine istituzioni*, a cura di G. Mazzoni, Cantagalli, Siena 1936/37.

²¹*Ibidem*, II, 8, 23; VI, 24,13.

²²*Ibidem*, III, 8.18.23.

dedurre la presenza di un pensiero originale, che non solo preannuncia alcuni tratti del neoplatonismo, ma si avvicina anche al creazionismo, come cercherò di evidenziare, spiegandone anche quali possano essere stati le possibili fonti di una riflessione abbastanza sorprendente, nel mondo pagano. A differenza di altri stoici, Seneca ritiene che ci sia un legame essenziale tra la metafisica e l'etica, tra *theoria* e *praxis*, tra i principi teorici e i precetti pratici che guidano l'azione²³. La ragion pratica guarda al da farsi terreno; la ragione speculativa al cielo, da cui proviene la vera luce. Nel finale, farò però anche un accenno alla famosa lettera 41, di contenuto morale, per vagliare se la seconda accusa di Lattanzio, di cui al citato elenco, sia fondata.

3 COSA EMERGE DALLA LETTERA 58 A LUCILIO

La lettera 58 è molto originale, perché vuol riesaminare il pensiero platonico, non però a partire dall'idea di Bene o di Uno, bensì partendo direttamente dall'idea derivata di essere o sostanza. Si notano molte consonanze con il *Cratilo* di Platone²⁴, anche a partire dall'*incipit*. Infatti, come nel *Cratilo*, lo spunto di partenza consiste nella difficoltà di una terminologia appropriata ai concetti filosofici: «mai più di oggi mi sono reso conto della povertà, anzi della penuria di vocaboli della nostra lingua. Mentre per caso parlavamo di Platone, ci sono capitati mille concetti che esigevano un nome appropriato e non lo avevano. E altri che, pur avendolo avuto, lo avevano perso per i nostri gusti difficili»²⁵.

Su quest'ultimo concetto, ricordo che molte delle lettere a Lucilio parlano della decadenza della filosofia, che sembra troppo spesso ridursi a filosofia del linguaggio e della grammatica, perdendosi in questioncelle da poco: «*cavillationes*»²⁶. Così, per Seneca, molti «sanno meglio parlare che vivere»²⁷, alludendo al fatto che un vero filosofo dovrebbe invece esprimere sempre una limpida coerenza tra l'agire e il pensare.

Dopo aver citato Virgilio, arriva a completare il suo *incipit* a 58,5. Seneca entra ora nel vivo della sua indagine: «che significa questo preambolo, a che mira?»²⁸. E pone al centro la parola latina *essentia*, sostanza, con cui evoca due termini usati da Platone, che cita in greco: *ουσία* e *τό ὄν* (che traduce, insoddisfatto, con *quod est*). Premette che ogni realtà può essere classificata secondo un genere e una specie (subordinata al genere) e, dopo vari esempi di generi e speci in cui classifica le diverse realtà (ivi l'uomo), risale al concetto generalissimo di *τό ὄν*,

²³Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95,10-12.

²⁴Platone, *Cratilo*, a cura di C. Licciardi, BUR, Milano 1989.

²⁵Seneca, *Lettere a Lucilio*, 58,1.

²⁶*Ibidem*, 111,1.

²⁷*Ibidem*, 88,42.

²⁸*Ibidem*, 58,6.

alla sommità di ogni genere. Un concetto che possiamo definire trans-generico, in quanto fondativo di ogni genere e specie, subordinati ad esso.

Infine, riferisce a Lucilio che un suo erudito amico (che non nomina, ma il cui pensiero condivide)²⁹ distribuisce la *essentia* di cui parla Platone in 6 diversi livelli (vedremo che, in realtà, sono 7)³⁰. Il primo livello è l'*essentia* transgenerica, di cui abbiamo appena detto, che è una *idea*. Possiamo intuire che è la prima idea concepita dall'idea di Bene o di Uno, e che si può cogliere solo con l'intelletto (come tutte le idee), esattamente come il genere e le speci³¹. Al secondo posto, Platone pone «l'essere per eccellenza», che è Dio: «l'essere che sovrasta ed è superiore a tutti»³². Possiamo identificarlo con il dio demiurgico. In poche parole l'idea di Bene o di Uno, non nominata qui, genera per prima l'Idea di sostanza o di essere. E questa, a sua volta, genera il dio demiurgo di Platone, che differisce dall'*Ipse esse subsistens* dell'Aquinate, in quanto non è ingenerato, ma generato: indirettamente dall'idea di Bene/Uno, direttamente dall'Idea di *essentia*. Per gli stoici, il dio demiurgo è anche colui che confeziona l'universo in *kosmos*: lo muove e lo dirige, in quanto provvidenza (in greco, *πρόνοια*). A lui compete il *bonum universi*, di cui parlerà anche Tommaso d'Aquino.

Al terzo livello, ci sono tutte le altre idee che, per sussistere, devono partecipare dell'idea di *essentia*. Tali idee sono il modello di tutto ciò che esiste, ovvero la causa esemplare, con cui il dio demiurgo confeziona le realtà di questo mondo. In questa sede, riflettendo il pensiero di Platone, le idee archetipe risultano però esterne al Dio demiurgo e all'Idea di Bene/Uno. Anche se qui non lo si dice, l'idea di Bene/Uno genera e si trasmette alle altre idee, attraverso la *essentia*, perché *bonum diffusivum sui*. Ritroveremo questo concetto nella lettera 65. Tutte le idee platoniche si definiscono: indivisibili, immutabili e inviolabili. Pertanto, non sono presenti nelle cose, se non come causa esemplare.

Ciò che invece è presente nelle cose, siamo al quarto livello, sono le immagini-copia delle idee. Seneca distingue ciò che in greco si dice *ιδέα*, dalla copia realizzata: *εἶδος*, che qui si può tradurre con la forma, il quinto livello di essere. E qui, utilizzando il classico esempio dello scultore che realizza la statua, Seneca afferma che la *ιδέα* si può paragonare al progetto, nella mente dell'artefice; mentre la statua realizzata contiene la copia realizzata di quell'idea, che è l'*εἶδος*. Unita alla materia, costituisce la composizione ilemorfica del nostro mondo sublunare, di cui parla Aristotele (ma da una differente prospettiva, alternativa a quella platonica).

²⁹Pare sia un dotto liberto, probabilmente il bibliotecario di Seneca, *Anneus Amicus*, menzionato nelle *Naturales quaestiones* IV,8. Era normale dare il nome *Amicus* ai liberti.

³⁰Questo schema non è presente in Platone, ma si deve imputare al medio-platonismo.

³¹Seneca, *Lettere a Lucilio*, 58,16.

³²*Ibidem*, 58,17.

Ora, attenzione: se paragoniamo il demiurgo allo scultore, Seneca sta dicendo che le idee archetipe non vanno cercate fuori dal demiurgo, come sembrerebbe in Platone; ma anzi, il loro luogo si trova nella stessa mente del dio demiurgico, l'artefice del mondo. Che questa non sia un'illusione, lo vedremo meglio nella lettera 65. Comunque, appare chiaro, che l'imitazione differisce sempre dall'originale e la forma è copia imperfetta dell'idea: quarto livello di *essentia*.

Fin qui, sembra di trovarsi di fronte a una sorta di primitivo neoplatonismo. Notiamo che, in Plotino, dall'Idea di Uno deriva la seconda ipostasi che è al contempo Essere (se si volge al genitore) e Intelligenza, se riflette su sé stessa³³; e in quanto tale possiede-genera in sé, la molteplicità delle idee archetipe. In Seneca, sembra invece che dall'Idea di Bene/Uno si generi l'Idea di Essere; e da questa, l'Essere per eccellenza del dio-demiurgo, dotato di intelligenza, nella cui mente sono presenti la molteplicità di tutte le altre idee, dalle quali trarre la forma che, con la materia, caratterizza la molteplicità della realtà. Questa elaborazione, assente in Platone, risale con ogni probabilità al medio-platonismo.

Al quinto livello, appartengono tutti gli esseri composti di materia, soggetti al divenire, alla caducità e alla morte: le sostanze ilemorfiche di Aristotele. Infine, per Platone, al sesto gruppo dovrebbero assegnarsi le copie della realtà, prodotte dall'arte e/o dalla fantasia (le copie dal vero, o quelle idealizzate, e le fantasie mitologiche: si pensi al centauro, ai giganti, alla medusa ecc.), che qui non sono enunziate, ma a cui si allude chiaramente in 58,15, affermando che, anche per gli stoici, fanno — a loro modo — parte della realtà: seppure a un gradino più basso. Proprio nella lettera 65, che esamineremo, Seneca ricorda che «l'arte è imitazione della natura»³⁴. In tal senso, anche la *fiction* filmica o un romanzo, hanno un loro grado di partecipazione alla realtà.

Tuttavia, a queste, Seneca (o il suo erudito amico), vuole aggiungere quello che ora è un settimo gruppo (rappresentato da ciò che Kant chiamerà *categorie*): lo spazio e il tempo, che — afferma Seneca — «quasi esistono»³⁵.

La caratteristica della materia, per Seneca, è la sua malleabilità/fluidità, che richiama il detto di Eraclito: «*tutto scorre*». Riemerge il parallelo con il *Cratilo*, che è pieno di allusioni eraclitee. Seneca fa notare che il nostro corpo ha subito vari e continui mutamenti per arrivare all'età matura, distinguendosi dal corpo di quando eravamo bambini: intuisce qualcosa di simile alle cellule, che si riproducono incessantemente, così che non vi è differenza tra lo scorrere dell'acqua di un fiume — che non è mai la stessa — e la fluidità della materia che diviene, mutando continuamente nel tempo³⁶. Ne segue, che «ogni momento è la morte del nostro precedente modo di essere». E subito, Seneca ricollega queste riflessioni metafi-

³³Cfr. Plotino, *Enneadi* (V,2 1-10), a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000.

³⁴Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,3.

³⁵*Ibidem*, 58,22.

³⁶Cfr. *Ibidem*, 58,23-24.

siche a conseguenze pratiche e morali: «non devi dunque temere che accada una volta [allude alla morte], ciò che accade ogni giorno»³⁷.

Da tali riflessioni, Seneca trae spunto per ricordare che l'attività dell'anima razionale non deve soffermarsi sul divenire, caduco e mutevole, ma fissare le verità eterne. Con san Paolo, sembra dire: «mirate le cose di lassù»³⁸. Così che «contempliamo le forme di tutte le cose che volano in alto e dio che si aggira in mezzo ad esse»³⁹. La metafisica più alta trascolora in teologia razionale. E qui Seneca, attribuendo all'universo intero la stessa fluidità della materia, se ne esce con due spettacolari conclusioni metafisiche che danno ragione degli elogi a lui rivolti da Lattanzio. Infatti, il testo continua così: «dio provvede a difendere dalla morte ciò che non poté creare immortale... per la caducità della materia»⁴⁰.

Se dunque anche l'universo — in quanto materiale — è fluido e caduco, segue un'altra sorprendente affermazione: «tutti gli esseri permangono in vita, non perché sia eterni [come pensano Platone e Aristotele], ma perché protetti dalla sollecitudine di chi li governa: se fossero immortali, non avrebbero bisogno di un tutore»⁴¹. Un pensiero originale, che va in controtendenza con tutta la filosofia pagana e sembra quasi aprirsi a una prospettiva creazionista. Infatti, se Dio provvede a mantenere in vita l'universo caduco e mortale, sembra anche dedursi che ciò che è caduco e mortale non possa nemmeno esistere, senza una causa — non cadauca e immortale —, che lo ponga in essere.

Di fatto, Seneca sembra evocare la spiegazione inserita nel *Tractatus de aeternitate mundi* dall'Aquinate, quando questi difende Aristotele — attaccato da vari pensatori medievali cristiani — per l'affermazione che l'universo sia eterno⁴². Per Tommaso, Dio avrebbe potuto creare dall'eternità l'universo, esattamente come dall'eternità il Padre genera il Figlio. In tal caso, l'universo non avrebbe un inizio e una fine, ma sarebbe un processo infinito di perfezionamento, nel tempo, da *χάος* a *κόσμος*, dovuto alla provvidenza divina; ma che sia avvenuto il contrario, non lo si può dimostrare.

Infatti, solo per fede sappiamo che l'universo ha un principio e una fine. In tal senso, è legittimo a un filosofo — ignaro della fede — e aduso alla sola ragione, postulare l'esistenza del mondo come da sempre esistente, accanto a Dio. Pertanto, Seneca potrebbe anche pensare che la materia esista da sempre, ma non per sua natura: bensì dipendente da Dio, così come l'effetto lo è dalla sua causa. Ciò che però appare chiaro a Tommaso, e che anche Seneca rileva qui come errore

³⁷Seneca, *Lettere a Lucilio*, 58,23.

³⁸*Col.* 3,1.

³⁹Seneca, *Lettere a Lucilio*, 58,26.

⁴⁰*Ibidem*, 58,27.

⁴¹*Ibidem*.

⁴²Tommaso d'Aquino, *De aeternitate mundi*, in *L'uomo e l'universo: opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognoli, Rusconi, Milano 1981.

platonico e aristotelico, è che se esiste qualcosa d'inferiore a Dio, la materia caduca — e quindi l'universo fisico — non può sussistere e conservarsi se non per esplicita azione divina. Se il mondo è, è perché dipende da Dio: anche nell'ipotesi che fosse da sempre. Non potrebbe esistere, indipendentemente da Lui: solo in tal caso, infatti, la materia sarebbe divina.

In una lettera successiva, Seneca confesserà a Lucilio: «fra le altre cose per cui è ammirevole l'ingegno del divino artefice c'è, secondo me, anche questa: in tale molteplicità di esseri non si ripete mai; anche quelli che sembrano simili, quando li metterai a confronto si riveleranno diversi»⁴³. Non sembra, anche qui, giudicare da una prospettiva quasi creazionista?

Se non bastasse, Giovanni Reale, nella sua prefazione a tutte le opere di Seneca, scopre un ulteriore progresso verso il creazionismo. Infatti, agli inizi delle *Naturales quaestiones*, opera composta a partire dal 64 (coeva alle *Lettere a Lucilio*), lo stesso Seneca osa porsi questa domanda: se dio «si crei la materia, o se utilizzi una materia che gli è data»⁴⁴. Il passo che lo separa dal creazionismo è minimo. Manca solo la conclusione di Teòfilo, vescovo di Antiochia (169-180 d.C.):

Platone e i platonici riconoscono che Dio è non-generato, che è padre e artefice di tutte le cose; ma poi immaginano che anche la materia sia non-generata e che, pertanto, sia coeterna a Dio. Ma se Dio è non-generato e la materia è anch'essa non-generata, allora per i platonici Dio non è affatto il creatore di tutte le cose assolutamente, e quindi essi non riconoscono il potere assoluto di Dio. Che ci sarebbe di straordinario se Dio plasmasse il mondo, a partire da una materia preesistente? (...) Questo lo fa un artigiano, un uomo che prende una materia da un altro e la plasma a suo piacimento. Invece, la potenza di Dio si vede in ciò: che Egli fa tutte le cose, a suo piacimento, a partire dal loro non essere⁴⁵.

Segue un'analogia moraleggiante tra Dio e l'uomo: come Dio provvede al bene dell'universo, così l'uomo è provvidenza a sé stesso, quando fugge i piaceri del mondo, con una vita sobria⁴⁶. Porta l'esempio della vita filosofica — non facile ma virtuosa — di Platone, che giunse alla veneranda età di 81 anni, morendo il giorno del suo compleanno. Ora, traendo qualcosa dal suo primo maestro, il neopitagorico Sozione, Seneca nota che 81 è numero eccellente, perché risultante dal prodotto di 9×9 . E il nove rappresenta la perfezione.

Al termine della lettera, ricava dalla metafisica alcune conseguenze morali relative alla morte, discettando sulla possibilità di andarle incontro — in determinati

⁴³Seneca, *Lettere a Lucilio* 113,16.

⁴⁴Idem, *Naturales quaestiones*, I,16. Un buon saggio, su quest'opera seneciana, è quello di G. Williams, *Interactions: Physics, Morality, and Narrative in Seneca Natural Questions*, April 2005; in *Classical Philology*, 100 (2), pp. 142-165.

⁴⁵Teofilo di Antiochia, *Ad Autòlico*, II,4. Rinvio a: S. Teofilo d'Antiochia, *Tre libri ad Autolico*, a cura di P. Gramaglia, Paoline, Roma 1965.

⁴⁶Seneca, *Lettere a Lucilio*, 58,27.

casi — con il suicidio. E qui Lattanzio ricorda la distanza tra Seneca e il cristianesimo, censurandone le idee. Seneca scrive: «non abbandonerò la vecchiaia se mi conserverà integro, ma integro nella parte migliore di me [la ragione]: se però comincerà a turbarmi la mente, a sconvolgere le sue facoltà, se mi lascerà non la vita, ma il solo soffio vitale, balzerò fuori dall'edificio marcio e cadente»⁴⁷, prima che non possa più farlo; ne segue, che «non fuggirò la malattia con la morte, purché non sia inguaribile e non danneggi l'anima»⁴⁸. Questi pensieri non devono sorprenderci: anche per gli utopiani descritti da Thomas More — ancora ignari del cristianesimo e guidati dalla sola ragione — l'eutanasia è ammessa proprio in questi casi.

Seneca, che ha per modello due illustri suicidi (Socrate e Catone l'Uticense), riporta però il pensiero di Platone, che si oppone al suicidio⁴⁹. Se ne ritrova un'eco, ad esempio, nel *Fedone*: «noi uomini siamo come in una specie di carcere e, quindi, non possiamo liberarcene da noi medesimi, né tanto meno svignarcela»⁵⁰. Seneca doveva sapere che non era ammesso nemmeno dal cristianesimo nascente, di cui avrà certo conosciuto qualcosa da un prigioniero illustre: Paolo, che si era appellato al supremo tribunale dell'Imperatore.

Forse perciò, in un'altra lettera, sembra sfumare la sua decisa adesione alla legittimità del suicidio (ribadita però più volte a Lucilio): «a volte anche il saggio, se lo minaccia una morte sicura o una condanna a morte, non presterà la mano al suo supplizio. Morire per paura della morte è da insensati. Il boia viene: aspettalo. Perché vuoi precederlo? Perché farti carico dell'altrui crudeltà?»⁵¹.

Tuttavia, Seneca imiterà Socrate: entrambi suicidi (ma non per disperazione o paura), dopo aver appreso la loro condanna a morte. All'epoca, l'ordine dell'imperatore a un condannato a morte era quello di suicidarsi: libero, di scegliersi la modalità. E ora, ecco la lettera 65.

4 LA METAFISICA DELLA LETTERA 65

La lettera a Lucilio riferisce di una mattinata passata a letto malato; di un pomeriggio in cui si è sentito meglio e si è messo a scrivere, e della visita di alcuni amici filosofi, da cui ha preso spunto una *disputatio* sulle cause della realtà⁵². Seneca, prima espone i vari punti di vista delle diverse scuole filosofiche e poi chiede a Lucilio di farsi giudice della contesa. L'elenco delle diverse teorie non segue un ordine cronologico, ma parte dalla teoria che riconosce il minor numero di cause

⁴⁷Seneca, *Lettere a Lucilio*, 58,35.

⁴⁸*Ibidem*, 58,36.

⁴⁹*Ibidem*, 59,14.

⁵⁰Platone, *Fedone* (VI, 62B), a cura di A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano 2015.

⁵¹Seneca, *Lettere a Lucilio*, 70,8.

⁵²*Ibidem*, 65,1-2.

(lo stoicismo ne indica una sola) a quella che ne attribuisce il maggior numero (il platonismo: cinque, ovvero le quattro cause aristoteliche, cui si aggiunge la causa esemplare).

La realtà, per gli stoici, è originata dalla causa, la Ragione (*λόγος*), e dalla materia. La materia non è una causa, perché è inerte e disponibile: mero strumento, in cui la Ragione inserisce la forma e il movimento.

Seneca subito ripropone l'analogia della generazione dell'universo, con la statua scolpita dallo scultore. Nel caso dello scultore i principi sono due: lo scultore e il bronzo (la materia). Solo alla ragione, tuttavia, spetta la nozione di causa, perché solo la Ragione è attiva⁵³. Si deduce che questo valga anche per Dio, Ragione creatrice, e la materia da cui trae l'universo. Da questo punto di vista, la teoria stoica è la più radicale. Arriva a indicare una sola causa: la Ragione divina, il *λόγος*. E un principio passivo: la materia. Per Seneca, dunque (a differenza di Aristotele), in metafisica la protologia si distingue dall'eziologia. Naturalmente, fuori dalla metafisica aristotelica le nozioni di principio e causa differiscono: se esco per fare una passeggiata, posso certamente dire che essa inizia con il primo passo fuori di casa, che è il suo principio; ma nessuno sosterebbe che quel primo passo sia la causa della passeggiata. Se Aristotele rifiuta la regressione (o la progressione, nel caso della finalità) all'infinito, è proprio per distinguere un principio metafisico, che è causale, da un principio che non lo è.

Seneca espone poi la dottrina peripatetica: gli aristotelici ritengono che la materia sia la prima causa, come elemento eternamente disponibile: infatti, senza di essa non può essere costruito nulla (nemmeno l'universo); e così pure, la forma, la finalità (e la causa agente) sono altre cause. E poi ripropone l'esempio dello scultore, ma in questo caso per illustrare come vi confluiscono le quattro causalità dello Stagirita. Seneca e gli stoici controbattono, però, che la forma e la finalità sono solo parti di un'unica causa: la *Ratio faciens*, la Ragione creatrice. Se poi è vero che il fine è ciò che spinge l'artista a realizzarla, con motivazioni diverse: il denaro, la gloria, o l'idea religiosa di abbellire un tempio, occorrerà poi specificare quale sia il fine di Dio nel dar vita all'universo.

Platone, alle quattro cause aristoteliche aggiunge una quinta causa: la causa esemplare⁵⁴, di cui abbiamo accennato nel commento alla lettera 58. Anche questa, per Seneca, è sempre parte della ragione creatrice, perché è originariamente nella mente divina del demiurgo e dello scultore (come reminiscenza) che si trova l'idea, da cui trarre la copia (la forma). Qui, però, Seneca esce decisamente allo scoperto: nel caso dell'artista, il modello della statua può anche essere visivo, se l'arte imita la natura come copia dal vero; ma anche interiore, se mi riferisco a un progetto idealizzato, nella mia mente. Ed ecco che Seneca afferma ora esplicita-

⁵³Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,4.

⁵⁴*Ibidem*, 65,7.

mente, che «questi esemplari di tutte le cose Dio li ha dentro di sé e ha abbracciato con la mente le misure e i modi dell'universo che doveva creare»⁵⁵.

Anche se Agostino trae forse dai neoplatonici questo concetto, Seneca appare qui un precursore del neoplatonismo. Gli uomini muoiono, ma il modello di uomo continua ad esistere nella mente di dio, e non più nell'Iperuranio platonico. O, se si preferisce, l'iperuranio platonico è la mente del dio-demiurgo, generato dall'idea di essere, a sua volta generata dall'Idea di Bene/Uno. Platone afferma che la Diade è la prima generazione dell'Uno, nel senso che l'Essere contiene in sé, come il numero due, la partecipazione della molteplicità delle idee, riverberate nella forma della molteplicità di esseri materiali che popolano l'universo. Idee però che, in Platone, sembrano partecipare dall'esterno all'idea di Essere.

Seneca nota infine, che l'universo platonico offre cinque cause: *ciò da cui*, (il substrato, la materia: causa efficiente), *ciò dal quale* (l'agente, il dio demiurgo), *ciò in cui* (la forma che si imprime), *ciò a cui* (il modello, l'idea, la causa esemplare a cui si riferisce la forma), *ciò per cui*, o *in vista di cui* (il fine). Infine, concorda con Platone quando vuol puntualizzare quale sia il fine del dio demiurgo, nel creare l'universo: l'effusione del bene. Perciò dio crea «nel miglior modo possibile»⁵⁶, che Leibnitz trasformerà, nella sua *Teodicea*, nel «*migliore dei mondi possibili*».

Quindi, esorta Lucilio a pronunciarsi, ma intanto offre la sua soluzione. Se ammettiamo la molteplicità delle cause platoniche ed aristoteliche, il loro elenco gli sembra insufficiente: pecca per difetto⁵⁷. Infatti, ribadisce la necessità di inserire allora anche lo spazio e il tempo, come cause dell'universo (nella lettera 58, affermava che «quasi esistono»); e anche il moto. Infatti, le realtà dell'universo non possono esistere, se non sono introdotte nel tempo; esigono poi uno spazio, dove situarsi; infine, sarebbero inerti come la materia, se non vi si inserisse il moto.

Se però, conclude Seneca, si vuole indicare un'unica causa radicale, allora le teorie platoniche e aristoteliche peccano per eccesso: si può risalire a un'unica causa, che non può essere che la Ragione creatrice, *Ratio faciens*, di cui le altre cause sono parte, con l'unica eccezione del principio passivo, costituito dalla materia. Segue come corollario, la riduzione delle altre quattro cause platoniche alla sola causa agente: il Dio demiurgo. E la riduzione della materia a principio passivo, puramente strumentale: quindi, non una causa metafisica. Per cui, eccolo ribadire quanto già asseriva nella lettera 58: «essi [Platone e Aristotele], non diedero prova del loro consueto acume, quando hanno affermato che l'intero universo, in quanto opera perfetta è una causa [si allude alla sua materialità]; ma c'è molta differenza tra l'opera e la causa»⁵⁸.

⁵⁵Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,7.

⁵⁶*Ibidem*, 65,10.

⁵⁷*Ibidem*, 65,11.

⁵⁸*Ibidem*, 65,14.

In un certo senso, nella storia della filosofia antica, si danno tre tipi di spiegazione: Dio è, l'universo non è (Parmenide); Dio è l'universo, da cui il panteismo atomista, basato sul caso, cui si aggancia il naturalismo edonista; ma anche lo stoicismo classico, che — escludendo il caso — dà la preferenza al *Logos*; infine, il neo-stoicismo di Seneca, per cui Dio è l'artefice del mondo, ma non è il mondo, che però è opera sua. Affermazione ormai prossima al creazionismo, coevo a Seneca, già presente nel pensiero giudaico (Aristobulo e Filone) e nel cristianesimo nascente: Dio crea il mondo, ma non è il mondo.

La parte metafisica della lettera finisce qui. Infatti da 65,15 sino alla fine, Seneca vuole mostrare nuovamente il legame tra la metafisica e l'etica. Tali questioni, infatti, non sono solo teoriche, ma spingono l'anima a contemplare le cose di lassù, a non fermarsi ai beni caduchi di questo mondo da cui occorre staccarsi, se non si vuol perdere il bene più prezioso dell'anima: la libertà interiore. Questa seconda parte ha come chiaro riferimento il *Fedone* di Platone e l'antropologia che ne deriva. Il corpo è la catena, la prigionia dell'anima, se non interviene la filosofia a liberarla. Tutto ciò esige una lotta ascetica, così che il saggio, come «un soldato che ha prestato giuramento, considera la vita, come un servizio militare... Si adatta al suo destino mortale, pur sapendo che lo attende un destino migliore»⁵⁹. Viene in mente Giobbe: *vita militia est*.

La lettera prosegue sulla necessità che ogni uomo si ponga nella vita le domande esistenziali e filosofiche di sempre (che vengono elencate in molteplici modalità), le uniche in grado di mantenerci interiormente liberi⁶⁰. Riafferma, come Socrate, che l'anima è la parte migliore dell'uomo, e che la vita biologica non può e non deve essere preferita, se è in gioco la salute della propria anima⁶¹. Nel finale, ribadisce una concezione dualistica, per trarne una proporzione. Se nell'universo, tutto è formato di materia e di Dio, è chiaro però che come Dio è migliore della materia, così l'anima vale più del corpo. Dio sta all'universo materiale, come l'anima al corpo umano.

Tuttavia non si tratta più d'immanentismo, dal momento che Seneca distingue nettamente l'Artefice dalla sua opera, ma piuttosto di dualismo. Infatti, come l'universo non è Dio, così si deduce in Seneca che io non sono il mio corpo, ma solo la mia anima. E con ciò, resta nel solco della tradizione platonica, che sarà poi anche di Cartesio. Afferma anzi, che «il disprezzo del corpo è segno di sicura libertà»⁶², evocando ciò che Porfirio dirà di Plotino: «era come uno che si vergognasse di stare in un corpo»⁶³. Infine, Seneca supera l'immanentismo dello stoicismo precedente, ma non il dualismo platonico, specialmente evidente nella

⁵⁹Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,18.

⁶⁰Cfr., *ibidem*, 65,19-20.

⁶¹Cfr., *ibidem*, 65,21-22.

⁶²*Ibidem*, 65,22.

⁶³Porfirio, *Vita di Plotino*,1.

sua antropologia. La lettera termina con una risposta a cosa sia la morte: «o la fine, o un passaggio». E Seneca conclude: «e io non temo di finire, e neppure di passare»⁶⁴. Altrove parlando della morte confessa: «questo giorno che temi come l'ultimo è quello della nascita all'eternità»⁶⁵, ed evoca il *dies natalis* del cristiano. Dal punto di vista filosofico, usando la sola ragione, è però giusto porre anche l'alternativa: il nulla. Seneca però, propende alla speranza socratica di una vita migliore.

Eppure, come può Seneca, che viene definito neo-stoico anche per queste sue innovative peculiarità, aver elaborato da solo una metafisica così atipica rispetto al pensiero pagano tradizionale, anticipando la concezione neoplatonica sulla reale sede delle idee archetipe che si trovano ora, non più in un fantomatico iperuranio, bensì nella mente di dio?

5 CONCLUSIONI: UNA PRIMA IPOTESI ESPLICATIVA

La lettera 65, aveva attratto da tempo l'attenzione di uno studioso italiano, Giuseppe Scarpat che ha voluto andare a fondo su talune vicinanze con il pensiero filosofico ebraico, sviluppatosi nella capitale culturale del Mediterraneo: Alessandria d'Egitto, sede della famosa biblioteca. Scarpat ritiene che Filone sia stata una fonte di Seneca⁶⁶. Lo ha poi seguito Roberto Radice, in modo molto analitico, dal cui libro traggo un primo *status quaestionis*⁶⁷; a cui si aggiunge Giovanni Reale⁶⁸.

Filone è un pensatore che conosce ottimamente la filosofia greca di Platone e di Aristotele, e anche lo stoicismo. È più anziano di Seneca, ma è della sua epoca (circa 20 a.C. - 45 d.C.). La sua opera è il primo tentativo di armonizzare tra loro fede e ragione, la sapienza divina e quella umana. La sua impresa è divulgare la Bibbia, con le categorie concettuali della filosofia. Filone, nella sua opera *De opifici mundi*, per dialogare con la filosofia greca, preferisce partire da quello che gli appare il pensiero più radicale, più prossimo alla sapienza divina: quello stoico. Sembra partire da una teoria analoga: «Mosè acquisì la coscienza che nell'ordine dell'universo esistono due cause, un'attiva e una passiva. E che la causa attiva è

⁶⁴Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,24.

⁶⁵*Ibidem*, 102,26.

⁶⁶Cfr. G. Scarpat, *La cultura ebraico-ellenistica e Seneca*, «Rivista biblica», 13 (1965), pp. 3-30; dello stesso autore: *Il pensiero cristiano-religioso di Seneca*, Morcelliana, Brescia 1977 e *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia 2000.

⁶⁷R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, V&P, Milano 1989. Per le implicazioni filoniane in Seneca, cfr. cap. XVI, pp. 281-319. Non esiste, purtroppo, in italiano un volume che raccolga tutte le opere di Filone. Ecco però il link, con tutte le sue opere in inglese: <http://www.earlyjewishwritings.com/philo.html>.

⁶⁸G. Reale, nel saggio introduttivo a *Seneca: Tutte le Opere*, op. cit., pp. CVIII-CX.

l'Intelletto universale... , mentre la passiva è la materia inerte»⁶⁹. E nel suo *De Providentia*, scrive: «dire che il mondo è retto dalla provvidenza non implica che Dio vegli su ogni realtà [...]: tutto ciò che è contrario è frutto di una deviazione che risulta sia dalla materia, sia della malvagità di una natura incontinente: di queste cose, Dio non è la causa»⁷⁰. Se ne deduce che Dio non è l'autore del male, ma nemmeno della materia.

Abbiamo visto però, che Seneca non concede alla materia il rango di causa, ma di elemento, di principio, così che se avesse voluto parlare di Filone, nella sua classificazione delle teorie filosofiche in base al numero di cause del reale, avrebbe dovuto metterlo al secondo posto, dopo lo stoicismo. Infatti, per lui «c'è più potenza e valore nell'agente, che è Dio, che nella materia che subisce»⁷¹. Un'analogia con la critica senechiana, sembra però affiorare anche in Filone: «vi sono uomini che deificano la sostanza priva di qualità, forma e figura, senza conoscere la causa motrice, restando del tutto ignari del principio più elevato», che è Dio⁷².

Per gli antichi, prima dell'apporto giudeo-cristiano non vi può essere monoteismo perfetto, ma un dualismo asimmetrico tra una divinità maggiore (dio-Logos) e una divinità minore, la materia, divina perché non deve al dio-Logos la propria esistenza. Entrambi sono da sempre. Se prevale il panteismo, ciò può comportare un monoteismo contraddittorio. Si tende, infatti, a immaginare Dio come l'essere umano: anima razionale e corpo (l'universo materiale sarebbe il suo corpo, trasformato in *κόσμος* dalla ragione che lo anima). La contraddizione logica del panteismo è di attribuire però a Dio, che è eterno e immutabile, la caducità e la temporalità proprie dell'universo materiale. Dio cesserebbe di essere semplice, ma diverrebbe come l'uomo: composto. Sia Filone che Seneca insistono però sull'assoluta semplicità di Dio: «la causa prima e universale deve essere semplice»⁷³, come lo è la materia. Non vedo, peraltro, come Seneca dovrebbe derivare questa analogia da Filone, se essa era già originaria degli stoici. Sia Seneca che Filone spiegano la creazione con il *bonum diffusivum sui*, che entrambi fondano nel *Timeo* di Platone.

Il punto rilevante invece, nel connettere Seneca a Filone, lo abbiamo già evidenziato nell'affermazione chiara di Seneca: «questi esemplari di tutte le cose Dio li ha dentro di sé e ha abbracciato con la mente le misure e i modi dell'universo che doveva creare»⁷⁴. Filone è il primo a ritenere che le idee platoniche

⁶⁹Filone di Alessandria, *De opifici mundi* 8,9. L'opera si trova tradotta in *La Filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosé*, a cura di R. Radice e G. Reale, Rusconi, Milano 1987.

⁷⁰Idem, *De Providentia*, II, 6. Da non confondersi con il *De Providentia* di Seneca.

⁷¹Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,23.

⁷²Filone di Alessandria, *De fuga*, 8. È tradotto in: Filone di Alessandria, *L'uomo e Dio*, a cura di C. Kraus Reggiani, Rusconi, Milano 1986.

⁷³Seneca, *Lettere a Lucilio*, 65,12.

⁷⁴*Ibidem*, 65,7.

siano pensieri di Dio e l'iperurano platonico, la mente di Dio. Perciò asserisce: «è illegittimo dire o supporre che il mondo costituito dalle Idee esista in qualche luogo»⁷⁵. Paragona l'urbanista, che deve fondare una città, a Dio che deve fondare l'universo. In entrambi, le idee sono il progetto che hanno nella propria mente. Quindi, conclude Filone, «neppure il mondo costituito dalle Idee potrebbe esistere in altro luogo, se non nella mente divina»⁷⁶.

Tuttavia, in quella stessa opera, pur partendo da un dualismo iniziale di cause – per mediare con il mondo greco –, perviene infine a una dottrina creazionista. In Filone e Seneca, Dio è designato come fattore, produttore del mondo. Filone usa il verbo greco *ποιεῖν*; Seneca, *facere*. Ora, Filone fa intravedere che il concetto divino di *Logos*, che in greco significa la parola che esprime il pensiero (quindi anche il pensiero), in ebraico implica il fatto che la Parola di Dio, il *Logos*, sia immediatamente creatore. Infatti, scrive: «È logico pensare che Dio compia tutto simultaneamente, non solo nella fase di dare ordinamento [dove si ferma la filosofia greca], ma anche nella fase di concepirlo»⁷⁷. E nel *De somnis*, asserisce esplicitamente che Dio non è solo demiurgo (*dator formarum*), ma è Creatore: *κτίστης* (fondatore), che «produce ciò che prima non era»⁷⁸. Infine, che Dio «si è creato la materia e l'ha informata»⁷⁹.

Qui sembra porsi in linea con la prima espressione filosofica del creazionismo, che si trova nel secondo libro dei Maccabei (fine del II sec. a.C.), scritto in greco, secondo cui Dio ha creato il mondo e l'uomo «senza avvalersi di cose preesistenti»⁸⁰. Quindi, nemmeno della materia. Aristobulo, anche lui attivo ad Alessandria e predecessore ebreo di Filone, di cui restano pochi frammenti, nel fr. 4 conferma che «bisogna interpretare la parola di Dio non come voce proferita, ma come attuazione di opere»⁸¹, così che l'intera creazione scaturita dal *Logos* divino è Parola di Dio. Anche per Filone, «la parola di Dio [*Logos*] è azione»⁸².

Per spiegare le consonanze con Filone, Scarpat ricorda che lo stoico romano avrebbe potuto conoscere Filone quando questi venne a Roma, a capo di un'importante ambasceria nel 40/41, l'anno in cui fu assassinato Caligola (24 gennaio del 41) e gli successe Claudio. Anno in cui Seneca è peraltro squassato da gravi amarezze: perde la prima moglie, e poco dopo anche il figlio, alle soglie dell'adolescenza; se non bastasse, (per motivi politici) viene accusato di adulterio da

⁷⁵Filone, *De opificio mundi*, 17-20.

⁷⁶Filone, *De opificio mundi*, 17-20.

⁷⁷*Ibidem*, 13.

⁷⁸Idem, *De somnis*, I,76. Si trova la traduzione italiana in: Filone di Alessandria, *L'uomo e Dio*, a cura di C. Kraus Reggiani, Rusconi, Milano 1986.

⁷⁹Idem, *De Deo*, 6.

⁸⁰*2 Mac* 7,28.

⁸¹Cfr. R. Radice, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De Mundo di Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1994. Nelle due appendici finali sono riprodotti i frammenti di Aristobulo.

⁸²Filone di Alessandria, *De sacrificiis*, 65.

Messalina, moglie del nuovo imperatore Claudio. Così che, prima è condannato a morte, e poi graziato ed esiliato in Corsica. Forse aveva altro da pensare, che seguire i discorsi di Filone...

Scarpat, per di più, afferma che Filone fu presente dall'inizio del 40 a buona parte del 41. Da dove tragga tali convinzioni non si sa, ma sull'inizio certamente sbaglia. Evidentemente ignora Vegezio, che ci ricorda che la navigazione era interdetta nel *Mare Nostrum* dall'11 novembre al 10 marzo⁸³. Nella migliore delle ipotesi, Filone sarà giunto a Roma a fine marzo, inizio aprile del 41, da Alessandria d'Egitto; certamente, non a gennaio. E sarà ripartito nella primavera/estate del 41. Tuttavia, Scarpat ci offre un indizio interessante. Ritene che, in quell'anno, Filone abbia comunque esposto in alcuni ambienti romani il suo pensiero. La traccia è un posteriore saggio anonimo, il *De sublime*, che contiene questo significativo passo creazionista: «in modo simile si espresse anche il legislatore dei giudei, uomo non comune... che scrive: Dio disse: — Cosa? — Sia la luce e la luce fu. Sia la terra e la terra fu»⁸⁴.

Reale preferisce invece pensare che Seneca abbia conosciuto qualcosa del pensiero di Filone nel suo soggiorno giovanile in Egitto, ad Alessandria, tra il 25 e il 31 d.C. (vedi schizzo biografico, all'inizio)⁸⁵. Pierre Grimal stesso ricorda che, se non esiste alcuna menzione di Filone o del pensiero egiziano-ebraico nelle opere a noi pervenute di Seneca, è quasi impossibile che nel suo soggiorno egiziano non abbia conosciuto le tesi di quella scuola⁸⁶. M. Perrini si limita ad osservare che «se anche l'uno non fa riferimento all'altro, per entrambi, però, la filosofia termina in una teologia e le idee platoniche sono pensieri di Dio. Quest'ultima concezione sarà fatta propria da Agostino in vari testi»⁸⁷. Come esempio, lo studioso cita il *De diversis quaestionibus*, 83.

Si è anche cercato di dedurre la teoria delle idee archetipe nella mente di Dio, come un'identificazione tra le *rationes seminales* degli stoici (con cui Dio imprime l'evoluzione nel mondo) e le idee di Platone, ma non ci sono ad oggi prove chiare di questo processo di identificazione. Non voglio peraltro omettere, che — nel mondo anglosassone — vi sia anche un filone di specialisti che tende a immaginare l'evoluzione del pensiero seneciano, a partire solo dalla continuità con lo stoicismo stesso, connesso al platonismo di Seneca⁸⁸.

⁸³Vegezio, *Praecepta belli navalis* XXXIX.

⁸⁴D. Longino, *Il sublime*, Rusconi, Milano 1988, p. 188.

⁸⁵G. Reale, prefazione a *Seneca: Tutte le opere*, op. cit., p. XVI.

⁸⁶P. Grimal, *Seneca*, Garzanti, Milano 1992, p. 46.

⁸⁷M. Perrini, *Seneca: l'immagine della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1998. Ecco il link del saggio: <https://www.ccdc.it/documento/seneca-profilo-biografico-e-cronologia/>.

⁸⁸Cfr. G. Reydam-Schils, *Seneca's Platonism: the soul and its divine origin*, in A. Nigthingale, D. Sedley (eds.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 196-215, in cui l'autrice discute dettagliatamente di alcune

6 CONCLUSIONI: UNA SECONDA IPOTESI ESPLICATIVA CHE PUÒ CONVIVERE CON LA PRECEDENTE

Il fatto che Seneca sarebbe il primo pensatore pagano, dopo Filone, a parlare di idee archetipe nella mente di Dio, sembra confermare una certa conoscenza del pensiero ebraico alessandrino, ma va però aggiunta anche una constatazione. Questi spunti metafisici innovativi di Seneca non si ritrovano in nessun'altra opera precedente al 63/64 d.C. (Seneca muore il 19 aprile del 65): appaiono solo alla fine. Perciò, occorre notare che — a un tardivo e rinnovato interesse per Filone — potrebbe aver contribuito proprio la conoscenza seneciana del cristianesimo nascente. Né si può escludere che un convertito al cristianesimo, come il coltissimo giudeo Apollo, di cui parlano gli *Atti degli apostoli*⁸⁹ — originario di Alessandria d'Egitto — avrebbe ben potuto veicolare — nel suo apostolato con gli intellettuali di Corinto ed Efeso (dove risiedevano i governatori romani d'Acacia e d'Asia) — la dottrina delle idee archetipe nella mente di Dio.

Paolo si era appellato a Cesare, sotto il governatore della Giudea Porcio Festo, che accolse l'istanza. Gli studi della storica Marta Sordi⁹⁰, provano che Porcio Festo successe a Felice, al governo della Giudea, nell'anno 55. Fu Felice, che «trascorsi due anni»⁹¹ se ne andò a Roma (era impossibile che un cittadino romano restasse prigioniero per due anni, senza essere giudicato). Le uniche monete ritrovate del governatorato di Felice in Giudea, guarda caso, sono quelle che risalgono al 53 e 54 d.C. Inoltre, Girolamo data il viaggio di Paolo a Roma al secondo anno di Nerone, salito al potere il 13 ottobre del 54, e conferma che proprio in quell'anno Porcio Festo aveva sostituito Felice⁹².

Nella prima decina di novembre del 55, la nave che portava Paolo è trascinata dalla tempesta al largo di Creta, per 15 giorni. Segue il naufragio a Malta, dove i naufraghi passano l'inverno, così che Paolo arriva a Roma a fine marzo del 56, dove rimane agli arresti domiciliari sino al 58: «due anni interi»⁹³. L'anno 56 trascorre in attesa di eventuali accuse provenienti da Gerusalemme, che non saranno certo mancate. Seneca avrà constatato la falsità delle accuse contro

delle posizioni di Seneca, che ritiene talora anche contraddittorie, nelle lettere 58 e 65.

⁸⁹Cfr. *At* 18,22-28 e 19,1. Apollo è menzionato altre tre volte, in *1 Cor* (1,12, 3,6 e 16,12). Un'ulteriore menzione si trova nella *Lettera a Tito*, 3,13.

⁹⁰M. Sordi, *Paolo e le città d'Asia*, in G. Urso (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, Atti del convegno internazionale a Cividale del Friuli 28-30 sett. 2006, Fondazione Canussio, ETS, Pisa 2007: <http://www.fondazionecanussio.org/att2006/09Sordi.pdf>.

⁹¹*At* 24,27. La Sordi nota che tutti i governatori romani, sotto Claudio, restavano in carica un biennio.

⁹²Girolamo, *De viris illustribus*, V, 5. Rinvio all'ed. italiana, Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, EDB, Bologna 2008.

⁹³*At* 28,30.

Paolo e l'invidia dei Giudei, verso i quali aveva già alcuni pregiudizi⁹⁴, ed emanò sentenza favorevole all'imputato, dopo aver compreso qualcosa del valore e della differente prospettiva di quella nuova setta giudaica. Una sentenza suffragata anche dall'autorevole testimonianza del re Erode Agrippa II che, dopo aver ascoltato Paolo — su invito da Porcio Festo a Cesarea Marittima —, aveva reputato infondate le accuse, dichiarando che se il prigioniero non si fosse appellato a Cesare, avrebbe potuto già essere liberato⁹⁵. Porcio Festo non avrà mancato di farne menzione, nella lettera che accompagnava il prigioniero, destinata all'imperatore. La causa di Paolo si risolve positivamente alla fine del 57, e nel marzo del 58 Paolo riparte (semberebbe per la Spagna, forse con lettere di presentazione di Seneca stesso, nato a Cordova). Tutto ciò si svolge proprio nel periodo in cui Seneca e il capo dei pretoriani Afranio Burro sono ancora i primi collaboratori di Nerone (il "quinquennio felice" di Nerone dura dal 54 al 59).

A Seneca, già avvocato, competeva — ora quale membro del collegio giudicante — vagliare le cause di quanti si appellavano al supremo tribunale imperiale, in cui l'ultima parola spettava a Nerone in persona. Non può non aver conosciuto Paolo e avere approfondito il suo caso, se questi — nella lettera ai Filippesi spedita da Roma durante la sua prigionia — scrive testualmente: «desidero sappiate, fratelli, che le mie vicende si sono volte piuttosto a vantaggio del vangelo, al punto che in tutto il pretorio [Afranio Burro ne aveva il comando] e dovunque, si sa che sono in catene per Cristo»⁹⁶. E nel commiato finale, scrive: «vi salutano tutti i santi e, specialmente, quelli della casa di Cesare»⁹⁷. Sta parlando della corte imperiale, dove altri convertiti potevano parlare di Cristo a Seneca, oltre a Paolo: e non dovevano certo essere solo semplici schiavi o liberti⁹⁸.

È probabile che proprio Seneca abbia inizialmente presentato con benevolenza la nuova setta, influenzando anche il giudizio assolutorio di Nerone. La cosa certa è che, nel 62 quando Seneca preferisce dimettersi, Nerone — eliminata la prima moglie — sposa Poppea Sabina, che è irretita dalla religione giudaica. Il fariseo Giuseppe Flavio parla di tutti i favori e gli onori da lei ricevuti, quando si recò a Roma verso il 63/64, ottenendo la liberazione di alcuni sacerdoti farisei, e menziona il mimo giudeo Alituro che — grazie a Poppea — trovò a corte i favori di Nerone⁹⁹. La nuova imperatrice era, perciò, mal disposta verso la setta

⁹⁴Seneca, in *Lettere a Lucilio* 95,47 e in un frammento dell'opera perduta *De Superstitione*, usa espressioni antigudaiche. In entrambi i passi, ritiene superstiziosa l'usanza ebraica di accendere le lucerne per celebrare il sabato festivo e ne lamenta la diffusione a Roma, deplorando che «l'usanza di un popolo di mascalzoni è stata accolta in tutti i paesi: i vinti hanno dettato legge ai vincitori» (cfr. Agostino, *De civitate Dei*, VI,11).

⁹⁵*At* 26,1-23.

⁹⁶*Fil* 1,12-13.

⁹⁷*Fil* 4,22.

⁹⁸Cfr. J. Dodson, D. E. Brione, *Paul and Seneca in dialogue*, Brill, Boston 2017.

⁹⁹Cfr. G. Flavio, *Autobiografia* 1,16.

cristiana. Ciò porterà a un totale rovesciamento del precedente atteggiamento di Nerone (che si deduce dalla *lettera ai Filippesi*, scritta tra il 56 e il 58, in base alla cronologia anticipata di M. Sordi). L'imperatore arriverà a incolpare i cristiani dell'incendio del 18 luglio del 64 (secondo Tacito), e inaugurerà i giochi del decennale del suo impero con il supplizio dei colpevoli e della loro guida a Roma: Pietro, crocifisso il 13 ottobre del 64, nel neroniano circo Vaticano, l'unico sopravvissuto all'incendio¹⁰⁰. Ed è sorprendente che Seneca menzioni, nella lettera 91, il posteriore incendio di Lione, senza dire assolutamente nulla dell'incendio di Roma: evidentemente, preferisce non parlare di quell'evento, per non comprometersi se avesse dovuto dire quel che davvero ne pensava (le *Lettere a Lucilio* erano destinate alla pubblicazione).

Ora, un personaggio come Seneca doveva conoscere qualcosa della religione di Paolo, così da riaccendere il ricordo di Filone, per il fatto di trovarsi nuovamente di fronte a una dottrina altrettanto creazionista (avendo in comune, con Filone, l'Antico Testamento). Non è impensabile che Paolo abbia riprodotto a Seneca il discorso agli ateniesi, esposto negli *Atti degli Apostoli*. Un discorso creazionista: «osservando il monumento del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, quel Dio che ha fatto il mondo e tutto quanto esso contiene [ivi la materia], che è Signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti, né dalle mani dell'uomo si lascia servire, come se avesse bisogno di qualcosa, essendo lui che dà la vita a tutti e il respiro e ogni cosa. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e dello spazio [che quasi esistono, in Seneca]... In lui, infatti, viviamo, ci muoviamo ed esistiamo»¹⁰¹. Ora, Seneca attacca l'idolatria e le pratiche superstiziose: «Si vieti che vengano portati a Giove lini e strigili e che si regga lo specchio a Giunone: dio non cerca servitori. Perché no? Egli stesso è al servizio degli uomini, a disposizione ovunque e di tutti... Il vero culto consiste nel conoscere Dio... che tutto possiede, tutto dona...»¹⁰².

Non voglio qui parlare del carteggio Paolo-Seneca, a lungo creduto autentico; poi, a lungo creduto apocrifo; e oggi, nuovamente controverso (le storiche M. Sordi e I. Ramelli, lo ritengono quasi interamente autentico; G. Gamba, del tutto autentico). Ricordo solo che, nelle *Lettere a Lucilio*, Seneca sembra confermare una critica di Lattanzio che è questa: ritenere la sapienza filosofica il bene salvifico, e non Dio. Ora, le filosofie coeve a Cristo, moraleggianti, si erano da tempo andate colorando di venature mistico-religiose, così da apparire come l'unica ancora di salvezza: una *way of life*. Così lo stoicismo, insegnando la rilevanza della virtù, indicava nella filosofia una via all'auto-redenzione dell'uomo dal male, den-

¹⁰⁰Cfr. M. Guarducci, *La data del martirio di S. Pietro*, in «La parola del passato: Rivista di studi antichi», 23 (1968), pp. 81-117.

¹⁰¹At 17,23-28.

¹⁰²Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95,47-48.

tro e fuori di noi. Epicuro veniva chiamato dai suoi: il redentore. Nella lettera 10, Seneca afferma che la filosofia genera autostima, autarchia e auto-dominio. Nella 20, aggiunge: fermezza d'animo e controllo delle passioni. Nella 48, la coerenza tra pensiero e azione. Nella 50, afferma che la malvagità è insita nell'uomo, ma la filosofia può redimerlo dal male. Infine: «di cosa hai bisogno per diventare virtuoso? Di volerlo!»¹⁰³. Termino, perciò, con una brevissima appendice (una pagina scarsa), dedicata alla parte iniziale della famosa lettera 41, di contenuto squisitamente morale: per valutare se la critica di Lattanzio sia fondata, o meno.

7 APPENDICE: LA STRANA APORIA DELLA LETTERA 41.

Seneca si rivolge a Lucilio dicendo che fa bene a progredire nella saggezza: «è stolto chiederla agli dèi, dato che puoi ottenerla da te stesso»¹⁰⁴. E scrive altrove: «fino a quando chiederemo aiuto agli dèi, come se non fossimo ancora capaci di provvedere da soli a noi stessi?»¹⁰⁵. Però, poi aggiunge: «non occorre levare le mani al cielo... o accostarsi all'orecchio di una statua [di un dio], quasi potessimo trovare più ascolto..., perché dio è vicino a te, è con te, è dentro di te»¹⁰⁶. E continua: «secondo me Lucilio, in noi dimora uno spirito sacro che osserva e controlla le nostre azioni buone e cattive: come noi lo trattiamo, lui stesso ci tratta»¹⁰⁷.

Seneca, subito dopo, sembra però smentire Lattanzio: «nessun uomo può essere virtuoso senza dio. Forse qualcuno può ergersi al di sopra della sorte, senza essere da lui aiutato? Egli ci ispira principi nobili ed elevati. In ogni uomo virtuoso abita un dio: non si sa quale» (il dio ignoto dei filosofi)¹⁰⁸. Mostra poi come dalla contemplazione della bellezza della natura si possa risalire a Dio¹⁰⁹. Infine: «una forza divina» discende nel sapiente, che conforma il suo agire virtuoso al pensiero¹¹⁰.

I cristiani parlano della grazia ma, comunque sia, sembra qui chiaro che — anche per Seneca — non si possa essere virtuosi o saggi senza Dio, nonostante il suo *incipit* apparisse di tutt'altra tonalità. Si potrebbe pensare a una strana anomalia se queste espressioni ricorressero solo nella lettera 41, ma riecceole altrove: «...gli dei tendono la mano a chi sale. Ti stupisci di questo? Dio scende in mezzo agli uomini, anzi negli uomini: non c'è anima virtuosa, senza l'aiuto di Dio»¹¹¹.

¹⁰³Seneca, *Lettere a Lucilio*, 80,4.

¹⁰⁴*Ibidem*, 41,1.

¹⁰⁵*Ibidem*, 60,2.

¹⁰⁶*Ibidem*, 41,1.

¹⁰⁷*Ibidem*, 41,2.

¹⁰⁸*Ibidem*.

¹⁰⁹*Ibidem*, 41,3.

¹¹⁰*Ibidem*, 41,4.

¹¹¹*Ibidem*, 73,16.

Come dunque spiegare queste apparenti antinomie nel pensiero di Seneca? Diventare amici della sapienza e virtuosi dipende solo da noi, dalla nostra volontà, o no? C'entra forse la conoscenza del cristianesimo e la grazia?

O forse, piuttosto, il platonismo di Seneca. Infatti, l'anima razionale è il divino in noi, decaduto in un corpo. Dunque, la coscienza e la ragione, in quanto divine, giustificano l'affermazione di Seneca che non si può essere saggi senza dio, che è dentro di noi. La differenza con Dio, è che in lui le virtù sono innate; in noi, no¹¹². Perciò, occorre anche la volontà.

Se però è così, non è necessario appellarsi alla grazia dei cristiani. Il platonismo seneciano resta prossimo, ma non identico al cristianesimo. È questo che sembra giustificare il *Seneca saepe noster* di Tertulliano e il fatto che Lattanzio – che non può accettare la preesistenza divina delle anime – elogi Seneca, ma al contempo lo accusi di aver divinizzato la sapienza umana. Interessante però notare, che Clemente di Alessandria considerava la filosofia come un dono della provvidenza¹¹³.

Ciò non impedisce ai primi intellettuali cristiani di leggere volentieri Seneca. Ad esempio, quando addita la vita eterna: «la stessa differenza che intercorre tra lo splendore e la luce, c'è tra questa vita e quella, perché la luce ha una propria sicura origine, mentre lo splendore brilla di luce riflessa: questa vita è illuminata da una luce che viene dall'esterno, e chiunque s'interponga vi proietta subito una densa ombra; quella, invece, splende di luce propria»¹¹⁴. Sembra evocare la Gerusalemme celeste descritta nell'*Apocalisse*: «la città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna, perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello»¹¹⁵.

© 2020 Giorgio Faro & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

¹¹²Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95,36.

¹¹³Clemente Alessandrino, in *Stromata* (18,3), scrive: «fra le opere della divina provvidenza vi è anche la filosofia».

¹¹⁴Seneca, *Lettere a Lucilio* 21,2.

¹¹⁵*Ap* 21,22.