

FRANCESCA ROMANA BERNO

IL TREDICESIMO LIBRO DEI *DIALOGHI* DI SENECA: LE LETTERE 58-66.
CON UN'ANALISI DEL MODELLO PLATONICO SOTTESO
ALLA LETTERA 58¹

In memoria di Oddone Longo

PREMESSA

Come è noto, Seneca scrisse dodici libri di *Dialoghi* – cosiddetti dialoghi, recitano i manuali – che devono la definizione, non autoriale, al modello platonico, ma della polifonia originaria conservano solo rare tracce, come gli interventi di uno o più interlocutori. In questo lavoro vorrei focalizzarmi sulle tracce dialogiche, e platoniche, presenti non nei dialoghi, ma nelle *Epistulae ad Lucilium*, e in particolare in un gruppo di lettere in cui sono contenute due missive emblematiche, la 58 e la 65. In questi casi Seneca affronta, discostandosi nettamente dalle sue abitudini, questioni puramente teoretiche, che si riallacciano o comunque fanno riferimento all'ontologia platonica; le lettere spiccano rispetto al loro contesto non solo per le tematiche affrontate, ma anche per la lunghezza, tra i trenta e i cinquanta paragrafi contro una media di dodici. Nell'epistolario senecano troviamo anche altre lettere per così dire filosofiche, ad esempio la 90, 94 e 95, ancora più lunghe e complesse, che però si confrontano prevalentemente con autori stoici, cioè appartenenti alla medesima scuola filosofica di Seneca.

Proprio per queste peculiarità, le lettere 58 e 65, che si collocano fra il libro sesto e il settimo delle lettere a Lucilio, hanno ricevuto una notevole attenzione da parte degli studiosi, con particolare rilievo per gli aspetti teoretici². Esse sono infatti immancabilmente presenti nelle antologie del pensiero filosofico di Seneca: ma, in quanto tali, sono sempre state studiate in modo avulso dal loro contesto; la tendenza degli studiosi è stata prevalentemente quella di estrapolare le tematiche ontologiche o metafisiche e analizzarle in funzione delle possibili fonti e della valutazione del peso delle suggestioni platoniche su Seneca, piuttosto che analizzarle in quanto parte integrante di un epistolario in tutta evidenza rivisto con cura dall'autore. Senza nulla togliere alla validità di questo approccio, che ha ottenuto non pochi risultati e costituito il fondamento del mio lavoro, avrei intenzione di tentare un processo inverso,

¹ Questo lavoro è stato presentato in occasione del seminario *Mecum loquor. Seneca e l'esperienza epistolare*, tenutosi a Palermo l'11 maggio 2018. Ringrazio di cuore l'organizzatore Alfredo Casamento per averlo accolto su Pan. Le mie ricerche hanno tratto spunto dalle riflessioni sorte durante un mio corso dell'a.a. 2016/2017 per gli studenti della laurea magistrale in Filologia, Letteratura e Storia del mondo antico, e in particolare dagli interventi di Luca De Curtis, Stefania De Gori e Davide Massimo. I loro apporti sono specificati in nota (*infra*, nn. 31 e 45).

² Vd. *infra*, nn. 19-28.

ossia partire dalla struttura e dalla forma di ciascuna lettera, e in particolare dalla sua cornice, per indagarne il contenuto: in altre parole, analizzare gli elementi platonici presenti non tanto nella discussione teoretica, ma in quanto la precede e la segue, e valutare quella in funzione di questo. La mia ipotesi è che nelle innegabili tracce di struttura dialogica presenti nelle lettere, e nei richiami al Platone dei *Dialogi* che ne innervano la struttura, si trovi la chiave che giustifica la loro eccezionalità; questa ipotesi verrà verificata in particolare per la 58.

Il lavoro sarà strutturato in due parti. In primo luogo, presenterò un'analisi delle tracce dialogiche presenti nelle lettere 58 e 65 e in quelle ad esse contigue, intese non solo come elementi propri del dialogo, frequenti anche nelle lettere – successione di domande e risposte, tema filosofico, drammatizzazione dei personaggi, stile vicino alla conversazione³ – ma come riferimenti specifici a dialoghi vissuti dall'autore e riferiti a Lucilio, al fine di dimostrare che Seneca intende qui imitare sul piano formale il grande filosofo ateniese, proprio nel momento in cui ne parla, costruendo dunque un nucleo tematico-narrativo focalizzato per forma e contenuti su Platone. In secondo luogo, affronterò un esempio specifico: cercherò di ricostruire il platonismo della lettera 58, distinguendo fra l'argomentazione platonica di origine manualistica presentata da un anonimo interlocutore nella sezione centrale, e le sezioni introduttive e conclusive, dove Seneca inserisce una trama di riferimenti al *Cratilo* di Platone, dimostrando dunque la capacità e l'intenzione di andare alla fonte originaria in merito alle tematiche esposte, a differenza dei suoi interlocutori. Una simile operazione somiglia non poco a quella del Socrate platonico, che dimostra le incongruenze e le ingenuità dei personaggi con cui dialoga, inizialmente molto sicuri di sé e delle proprie schematiche convinzioni.

TRACCE DI DIALOGO 'VISSUTO' NELLE LETTERE 58-66

La cornice dialogica, intesa come riferimento a un dialogo realmente avvenuto di cui Seneca riporterebbe i contenuti a Lucilio, è un elemento molto raro nel corpus delle lettere: ne troviamo tracce emblematiche a partire dalla lettera 58, che apre questa consuetudine, e poi nelle 64, 65, 66, 67, in cui il filosofo asserisce di dialogare ormai solo con i libri. Questi tratti in comune consentono di definire un nucleo tematico-narrativo (*infra*, n. 17), ossia un gruppo di lettere dotato di una sua unità, come è stato fatto per varie altre sezioni dell'epistolario, e che trova conferma anche sul piano dei contenuti, nei termini che si vedranno.

La 58, si apre, significativamente, con un riferimento esplicito sia a Platone che alla forma dialogica:

³ Questi i tratti elencati da J. P. AYGON, *Le dialogue comme genre dans la rhétorique antique*, in *Pallas* 59 (2002), pp. 97-208, pp. 202-203; lo stesso Aygon sottolinea l'affinità con gli epistolari, p. 205; cfr. C. CODONER, *El diálogo*, in D. ESTEFANÍA-A. POCIÑA (eds.), *Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio*, Madrid 1996, pp. 71-89. Sulla lettera come dialogo a distanza S. CORBINELLI, *Amicorum colloquia absentium. La scrittura epistolare a Roma tra comunicazione letteraria e genere letterario*, Napoli 2008, pp. 165-173; J. SCHAFER, *Seneca's Epistulae morales as Dramatized Education*, in *CPh* 106 (2011), pp. 32-52.

Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi. Mille res inciderunt, cum forte de Platone loqueremur...

Mai come oggi mi sono reso conto di quanto sia grande la povertà, anzi la mancanza di vocaboli della nostra lingua. Mentre parlavamo casualmente di Platone...⁴

e poco più avanti il resoconto del discorso entra nel dettaglio, attribuendo quella che come vedremo è una esposizione dell'ontologia platonica – un *unicum*, mi pare, nell'opera di Seneca – ad uno degli interlocutori (58, 8):

Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. Omnes tibi exponam...

Oggi un amico, uomo coltissimo, mi diceva che Platone usa questo termine con sei significati diversi. Te li esporrò tutti...

Da questi accenni risulta evidente l'intenzione dell'autore di presentare la conversazione come improvvisata (*cum forte...* § 1) e generica (*loqueremur*, § 1; *dicebat*, § 8), evitando connotazioni più specifiche o impegnative come sarebbe avvenuto con *disputo* o *quaero*. Questa affettazione di spontaneità contrasta non poco con l'argomento del dialogo, decisamente impegnativo e del tutto estraneo agli interessi senecani: l'ontologia; e d'altra parte è propria anche del dialogo platonico, in cui spesso le conversazioni vengono presentate come frutto di incontri casuali.

La 59 si riconnette con la 58 per l'argomento, in quanto indaga il significato autentico delle parole; le lettere dalla 60 alla 62 sono molto brevi, e incentrate sulla necessità di abbandonare le occupazioni per dedicarsi alla ricerca della saggezza; la 63 fa parte per se stessa, in quanto si tratta di una *consolatio* a Lucilio per la morte di un amico. In queste lettere possiamo individuare alcuni motivi platonici, come i falsi piaceri dell'animo tirannico (59, 17-18) o la struttura fisica dell'uomo naturalmente portata alla contemplazione (60, 4), ma non accenni dialogici nel senso che abbiamo detto. Essi tornano a partire dalla lettera 64. Questo non stupisce, perché l'imperativo della *variatio*, accuratamente perseguito dagli autori di epistolari, impone di non soffermarsi troppo su un medesimo argomento o tratto stilistico.

Veniamo dunque alla lettera 64, che si apre così:

Fuisti hère nobiscum. Potest queri, si hère tantum; ideo adieci 'nobiscum': mecum enim semper es. Intervenerant quidam amici propter quos maior fumus fieret, non hic qui erumpere ex lautorum culinīs et terrere vigiles solet, sed hic modicus qui hospites venisse significet. 2. Varius nobis fuit sermo, ut in convivio, nullam rem usque ad exitum adducens sed aliunde alio transiliens.

Ieri sei stato con noi. Potresti lamentarti, se fosse stato solo ieri; dunque ho aggiunto 'con noi': infatti sei sempre con me. Sono venuti altri amici, e per loro il fumo è aumentato, non quel fumo che erompe dalle cucine dei ricchi e mette in

⁴ Le traduzioni, qui e *infra*, sono di R. MARINO, *Seneca, Lettere a Lucilio*, Siena 2011, con lievi modifiche.

allarme le guardie, ma quello moderato che indica l'arrivo di ospiti. Abbiamo parlato di molti argomenti, come si fa durante un banchetto, senza esaurirne nessuno, ma saltando dall'uno all'altro.

In questo caso, accanto alla pretesa casualità dell'incontro (*intevernerant... amici*, § 1) che come abbiamo visto era già nella 58, e al termine tecnico *sermo* (§ 2)⁵, Seneca cita un altro elemento tipicamente platonico, il convivio: argomento che nell'opera del cordovese è appannaggio perlopiù della critica moralistica, in quanto teatro della crudeltà del tiranno⁶ come dei vizi legati alla gola, emblema della vita epicurea in senso deteriore, e si trova invece in questa lettera in un rarissimo, oserei dire unico utilizzo in senso filosofico. Non a caso, lo stesso Seneca sente il bisogno di giustificare, possiamo dire orazianamente (e in effetti c'è qui forse memoria dell'epistola 1, 15)⁷, la modestia del suo apparato. Non si può non pensare all'omonimo dialogo platonico, che vedremo richiamato anche dalla lettera 66. Significativo il fatto che Seneca sottolinei, oltre che la casualità, la superficialità del dialogo (*nullam rem usque ad exitum adducens*, § 1), e si soffermi subito dopo non tanto su una conversazione, ma su una lettura, quella di un libro di Sestio padre (§ 2: *lectus est deinde liber Q. Sextii patris*), già citato nella lettera 59, 7 come oggetto di studio da parte di Seneca: i temi sono quelli molto affini allo stoicismo, e allo stoicismo senecano, della filosofia come lotta⁸. Il prosieguo della lettera sarà incentrato su questi argomenti. Dunque, in questa lettera il dialogo, abbinato con il convivio, viene presentato come forma di impegno filosofico improvvisato e superficiale, meno impegnativo non solo rispetto alla meditazione, ma anche alla lettura e commento di un saggio.

La lettera 65 presenta Seneca malato che riceve la visita di alcuni amici; di qui comincia una conversazione di cui Lucilio è stato scelto come arbitro:

Hesternum diem divisi cum mala valetudine ... deinde ... aliquid scripsi et quidem intentius quam soleo ... donec intervenerunt amici qui mihi vim adferrent et tamquam aegrum intemperantem coererent. 2. In locum stili sermo successit, ex quo eam partem ad te perferam quae in lite est.

Ieri ho condiviso la giornata con i miei malanni ... poi mi sono messo a scrivere con più impegno del solito ... finché sono arrivati alcuni amici che mi hanno costretto a smettere com si fa con un malato intemperante. Alla penna è subentrata la conversazione, della quale ti riferirò la parte più controversa. Ti abbiamo scelto come arbitro.

⁵ CODONER, *art. cit.*, p. 74; AYGON, *op. cit.*, pp. 197 e 201; cfr. C. LÉVY, *La conversation à Rome à la fin de la République: des pratiques sans théorie?*, in *Rhetorica* 11 (1993), pp. 399-420.

⁶ Cfr. ad es. *tranq.* 1, 8; *brev.* 7, 2 e 12, 5; *benef.* 1, 10, 2; *epist.* 59, 15; 66, 18; 71, 21; 95, 24; 122, 4; *nat.* 3, 18, 3; sul banchetto del tiranno *const.* 15, 1; *ira* 2, 33, 6; 3, 37, 1; 3, 40, 4; su Epicuro *benef.* 4, 2, 1; *epist.* 88, 5.

⁷ HOR. *epist.* 1, 15, 38-41: *quidquid erat nactus praedae maioris, ubi omne / verterat in fumum et cinerem, 'Non bercule miror' / aiebat, 'siqui comedunt bona, cum sit obeso / nil melius turdo, nil vulva pulchrius ampla'*. "Il medesimo, qualunque preda più grossa avesse per le mani, appena tutta in fumo e cenere l'avesse mandata: Non mi sorprendo diceva che certi si mangino il patrimonio, perché nulla è meglio di un grasso tordo, niente è più bello d'una grossa vulva di scrofa" (trad. A. CUCCHIARELLI, *Orazio. L'esperienza delle cose (Epistole, libro I)*, Venezia 2015). Il personaggio parlante si chiama significativamente Bestius. Ringrazio Andrea Cucchiarelli per la segnalazione.

⁸ I. LANA, *La scuola dei Sestii*, in AA.VV., *La langue latine langue de la philosophie*, Roma 1992, pp. 109-124; C. TORRE, *In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: riflessioni senecane sulla cultura filosofica di età tiberiana*, in *Vichiana* 54 (2017), spec. pp. 94-96.

La discussione si incentra su un'altra questione teoretica, quella delle cause, esposta secondo le teorie platonica ed aristotelica. La formula *intervenerunt amici* è identica a quella della lettera precedente, e chiaramente intesa a colorire la cornice di immediatezza e spontaneità, anch'esse proprie dei dialoghi platonici. D'altra parte, la funzione di tali amici è messa subito in discussione: questi trattano Seneca come un malato perché troppo concentrato nello studio, mentre, al contrario, proprio grazie ad esso il filosofo si era ripreso da un malessere. Sembra quasi trasparire un certo disappunto del filosofo, che aveva appena dichiarato che mai come quel giorno, finché era da solo, aveva lavorato con concentrazione e dedizione (*aliquid scripsi et quidem intentius quam soleo... donec intervenerunt amici*, § 1). La conversazione infatti non riesce ad arrivare ad una soluzione, per cui viene appunto chiamato in causa Lucilio. Se da un lato questo espediente consente di amalgamare perfettamente il dialogo a distanza delle lettere con quello vissuto e narrato, dall'altra, nonostante le lettere con cornice dialogica siano fra le poche a presentare temi di spessore teoretico, sembra che qui Seneca voglia lasciar intendere che la loro esposizione è semplificata in funzione del contesto conviviale (cosa che vedremo meglio a proposito della lettera 58). Lucilio, al termine dell'esposizione, anziché fornire un suo parere sulla disputa, espone una critica alla ricerca metafisica in quanto tale, dal momento che non libera dalle passioni (§ 15): un'obiezione che gli viene spesso attribuita anche nelle *Naturales Quaestiones*, e che intende ricondurre Seneca ad uno dei principi cardine dello stoicismo, quel primato dell'etica che egli stesso aveva rivendicato nella 58. Ma, se nella 58 Seneca aveva cercato un senso e una finalità morale alla teoria delle idee, trovandolo nella dimostrazione teoretica della natura vana ed effimera dei beni terreni (§§ 25-28), stavolta la sua giustificazione è ancor più platonica: queste discussioni sollevano l'anima dal peso delle sue traversie terrene (65, 16):

Ista enim omnia... attollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa quorum fuit.

Tutte queste discussioni... sollevano e confortano l'animo che, oppresso da un grave fardello, desidera liberarsene e tornare a quelle cose di cui è parte.

Il riferimento, come è stato rilevato⁹, è in particolare al *Fedone*, e all'idea del corpo come carcere (cfr. ad es. PLATO *Phaed.* 62b). Questo tipo di argomentazione, che si esprime con accenti molto simili a quelli della prefazione al primo libro delle *Naturales Quaestiones*¹⁰, potrebbe spiegarsi con una sorta di autogiustificazione per la scelta di scrivere quest'opera dossografica, composta come è noto negli stessi anni delle *Epistulae*.

La lettera 66, sulla tassonomia dei beni nello Stoicismo, ha una cornice che rimanda ancora una volta, ma per motivi diversi, al *Simposio* di Platone: Seneca incontra

⁹ Vedi da ultimo B. INWOOD, *Seneca, Selected Philosophical Letters*, Oxford 2007, pp. 159-161; INWOOD, *Seneca, Plato and Platonism*, in M. BONAZZI-C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, pp. 153-157 (con anche *Apologia* e riferimenti alla lettera 66), ripreso e approfondito da G. BOYS-STONES, *Seneca against Plato: Letters 58 and 65*, in A.G. LONG (ed.), *Plato and the Stoics*, Cambridge 2013, pp. 138-142 e 144-146.

¹⁰ Specialmente *nat.* 1, *praef.* 19-21, su cui cfr. B.M. GAULY, *Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für die Römische Kaiserzeit*, München 2004, pp. 170-176.

il vecchio amico Clarano (*Claranium condiscipulum meum vidi post multos annos...* § 1), infelice nel corpo tanto quanto nobile d'animo: evidente allusione alla descrizione di Socrate per bocca di Alcibiade, paragonato ai Sileni fittili che nascondono simulacri di dèi (PLATO *Symp.* 215a-222b)¹¹. La storia dell'iconografia dei filosofi ci mostra come non di rado, proprio a partire dalla rappresentazione di Socrate, l'aspetto trasandato, decadente o sgraziato venga volontariamente sottolineato, in funzione dell'enfaticizzazione del messaggio di rottura di questi rispetto al comune sentire. Come è stato notato, questa caratterizzazione è particolarmente frequente in relazione ai filosofi stoici, e soprattutto Crisippo¹², a sottolineare il disprezzo dei piaceri corporei ostentato da questa scuola filosofica. La descrizione di Clarano, anche se non legata ad una scelta di vita bensì alla sua conformazione fisica, corrisponde a questa tipologia, il che conferma l'appartenenza alla medesima scuola di Seneca¹³. Seneca prosegue (*epist.* 66, 4):

Claranus mihi videtur in exemplar editus, ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari. Quamvis autem paucissimos una fecerimus dies, tamen multi nobis sermones fuerunt, quos subinde egeram et ad te permittam.

Mi sembra che Clarano sia stato generato come esempio, perché possiamo capire che non è la bruttezza del corpo a rendere brutta l'anima, ma la bellezza dell'anima a far bello il corpo.

Questo personaggio 'socratico' si presta bene a dimostrare il paradosso per cui il saggio possiede tutta la virtù, dunque anche la bellezza, per quanto esteriormente brutto (Cic. *Mur.* 61 = *SVF I* 221; cfr. *fin.* 4, 74)¹⁴. Il discorso che segue è incentrato sulla virtù come unico bene, e sugli accidenti come utili alla manifestazione della virtù: tutti principi stoici ortodossi, presentati come resoconto del *sermo* con Clarano, e di cui Clarano stesso, con il suo animo in lotta contro l'infermità del corpo, è un esempio. Un esempio a cui si potrebbe aggiungere, guardando alle lettere 65 e 67, che precedono e seguono immediatamente questa, lo stesso Seneca, in quanto il filosofo si definisce seppure momentaneamente malato e debilitato (65, 1: *besternum diem divisi cum mala valetudine*; 67, 2: *ago gratias senectuti quod me lectulo adfixit*). Si noti che in questo caso la definizione dell'interlocutore come *condiscipulus* lo pone in una condizione di superiorità rispetto agli anonimi amici delle lettere precedenti: infatti l'argomentazione sui beni non viene presentata, a differenza che nei casi precedenti, come superficiale o inutile, ma esposta in modo articolato come supporto cruciale ai principi etici stoici¹⁵.

¹¹ Cfr. CIC. *Tusc.* 3, 77; 4, 80; PHIL. ALEX. *quaest. et sol. in Gen.* 4, 99 = *SVF III* 592; *infra* n. 14.

¹² P. ZANKER, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, tr. it Torino, Einaudi, 1997 (= München 1995), pp. 35-48 e 67-72 (Socrate); 113-118; 126-129; 151; 176 (Crisippo e gli Stoici).

¹³ Ma Seneca criticava i filosofi volutamente dimessi o eccentrici nel vestire (*epist.* 5, 2: *asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorum barbam... evita*).

¹⁴ Cfr. CIC. *fin.* 3, 75 (= *SVF III* 591); STOB. 2, 101, 14 W. (= *SVF III* 594); ACRO *ad HOR. sat.* 1, 3, 124 (= *SVF III*, 597). Sulla bellezza della virtù cfr. I.M. CONRADIE, *Seneca in His Cultural and Literary Context: Selected Moral Letters on the Body*, Zutphen 2010, p. 136 *ad epist.* 11, 1.

¹⁵ F.R. BERNO, *Claranus, Héraclé, Mucius Scaevola: paradigmes de persuasion dans la lettre 66 de Sénèque*, in E. GAVOILLE-F. GUILLAUMONT (éds.), *Conseiller, diriger par lettre*, Paris 2017, pp. 265-281.

Infine, nella lettera 67, l'argomento rimane lo stesso, la tassonomia stoica dei beni, ma la sezione dialogica è finita. Seneca dichiara (67, 2):

Cum libellis mihi plurimus sermo est. Si quando intervenerunt epistulae tuae, tecum esse mihi videor et sic adficio animo tamquam tibi non rescribam sed respondeam. Itaque et de hoc quod quaeris, quasi conloquar tecum, quale sit una scrutabimur.

Non converso che con i miei libri. Se mi capita di ricevere tue lettere, mi sembra di stare con te, al punto da avere la sensazione di risponderti a voce, non per iscritto. Perciò, anche sulla questione che mi poni, come se parlassi con te, esamineremo insieme l'argomento.

Ormai il filosofo parla solo con i libri, e con Lucilio per lettera. Il dialogo con il destinatario, che si era vivacizzato e complicato fino a divenire polifonico grazie all'inserimento nel tessuto epistolare di un dialogo realmente avvenuto con altri amici, ritorna quello che era: un confronto a due, semmai esteso al dialogo con i testi filosofici, di cui ci appare una sola voce. Ritornano in questo contesto il verbo *loquor* e il sostantivo *sermo*, che abbiamo visto ricorrere in tutte le lettere 'dialogiche', a sottolineare l'identità di relazione, nonostante la differenza formale: anche quello con i libri è un discorso (*sermo*), e – in accordo ad un frequentato luogo comune della letteratura epistolare¹⁶ – anche quello con il destinatario è un dialogo (*conloquor*). Persino il verbo utilizzato in riferimento alle lettere di Lucilio, *intervenio*, ricalca quello utilizzato per gli amici che erano andati a trovarlo nelle lettere precedenti, dando avvio ai dialoghi (64, 1; 65, 1). Questa identità di lessico, con le lettere di Lucilio che si sostituiscono agli amici in visita, consente un ritorno graduale alla lettera tradizionale. La cornice dialogica non tornerà in altre lettere: le reminiscenze platoniche non mancheranno, ma in altre forme e mai così evidenti e approfondite.

Mi sembra evidente da questa schematizzazione come Seneca abbia dotato di una sovrastruttura dialogica un gruppo di lettere, ciascuna incentrata su specifiche tematiche filosofiche teoretiche – Platone, Sestio, ancora Platone con Aristotele, lo Stoicismo: con l'epicureismo sullo sfondo, a perenne confronto. In questi casi, Lucilio viene direttamente chiamato in causa, nel ruolo molto originale di giudice dirimente delle controversie, una sorta di interlocutore a posteriori, formalmente (come vedremo) più vivace dei veri protagonisti, in quanto più volte apostrofato con interrogative dirette e protagonista di interventi in prima persona, al contrario degli amici di Seneca, protagonisti di un dialogo vissuto ma perlopiù anonimi e mai protagonisti di un discorso diretto. Da un lato il dialogo a distanza, fittizio potremmo dire, della lettera, viene drammatizzato con gli interventi diretti del destinatario; dall'altro il dialogo autentico ivi riferito si riduce a pochi cenni, che potrebbero sembrare solo un escamotage per introdurre temi altrimenti noiosi e complessi per il lettore. Dal punto di vista formale, questa scelta ottiene il risultato di amalgamare alla perfezione i due generi letterari per così dire compresenti nelle lettere, attenuando la mimesi del dialogo 'vero' e al contrario vivacizzando quella del dialogo a distanza; da quello contenutistico, di veicolare argomenti impegnativi senza mai perdere di vista le necessità del destinatario, Lucilio appunto.

¹⁶ *Supra*, n. 3.

In queste lettere, a partire da un fatto realmente avvenuto o comunque presentato come tale, ossia le visite inaspettate di vari amici dovute ad un periodo di malattia, Seneca trae diversi argomenti di riflessione, evidentemente modellati sulle loro diverse preferenze filosofiche, ma disposti all'interno di una cornice dialogica al fine di rifarsi al modello principe del discorso filosofico, Platone appunto. La disposizione tematica non è casuale: gli argomenti delle lettere 'dialogiche' culminano con lo Stoicismo, che occupa non a caso l'ultima lettera, quella in cui l'interlocutore è meglio caratterizzato, peraltro in termini socratici; ma si aprono nel segno di Platone, che riappare qua e là un po' dappertutto, anche, come si è detto, nella stoica lettera 66, in qualità di maestro del dialogo, dunque di modello letterario prima che filosofico. Questo gruppo di epistole è dunque accomunato da alcuni tratti formali che le qualificano come resoconti di dialoghi, e insieme da elementi contenutistici perlopiù teoretici che si riallacciano a vario titolo al grande filosofo ateniese. Si tratta di lettere 'platoniche' per forma e contenuto; in queste scelte espositive e dispositive mi pare si possa individuare un nucleo tematico che si potrebbe dunque pretenziosamente definire 'il tredicesimo libro dei *Dialoghi*'.

UNA SUGGERZIONE SULLA LETTERA 57

Se ci si lascia sedurre da questa ipotesi, si potrebbe forse allora rileggere con altri occhi la lettera 57, che precede la prima lettera 'dialogica'.

Questa lettera, l'ultima del cosiddetto ciclo campano¹⁷, ci presenta Seneca che torna da Baia a Napoli, e per evitare il viaggio per mare, che lo aveva fatto molto soffrire all'andata, come narra nella 53, decide di passare per la *crypta Neapolitana*, una galleria fatta costruire da Augusto che collegava rapidamente Napoli a Pozzuoli. Ora, è un'interpretazione ormai acquisita dalla critica che questo passaggio, da cui Seneca esce spaventato e coperto di fuliggine non diversamente da Dante all'uscita dall'Inferno, sia emblematico di una sofferta fuga dai vizi, rappresentati dal paesaggio napoletano, troppo bello, troppo seducente e troppo ricco di piaceri¹⁸. A questa fuga dalle Sirene campane, che come ricorda Seneca avevano irretito e snervato perfino il truce Annibale con il suo esercito, segue dunque un ritiro in un luogo più salubre per lo spirito e più confacente all'attività intellettuale – possiamo pensare ad una villa nella campagna romana. E la nostra lettera racconta precisamente questa sorta di conversione.

Il sovrasenso etico di questo aneddoto autobiografico è evidente; ma, guardando alla lettera 58, vi si potrebbe forse intravedere un altro livello di lettura. Ovviamente, il mito della caverna nel settimo libro della *Repubblica* di Platone (τὸ σπήλαιον, 7, 514a-520d), che narra come l'uomo vivesse dapprima incatenato al buio in una grotta in cui vedeva solo le ombre di alcuni simulacri, ritenendoli cose reali, e si sia liberato dalle false opinioni a prezzo di grande sforzo e fatica (515c-e), al fine di raggiungere la conoscenza del vero. Si potrebbe ricollegare a questo ipotesto, oltre agli elementi ovvi della caverna e dell'oscurità (517d), anche il particolare delle fiaccole che non

¹⁷ Acquisizione critica su cui cfr. BERNO, *Seneca, Lettera a Lucilio, libro VI: le lettere 53-57*, Bologna 2006, pp. 16-24.

¹⁸ BERNO, *Seneca*, cit., pp. 323-324.

giovano alla vista (SEN. *epist.* 57, 2: *nihil illis facibus obscurius, quae nobis praestant non ut per tenebras videamus, sed ut ipsas*), che potrebbe alludere al fuoco della caverna, che illumina solo i simulacri delle cose ed è perciò ostacolo alla conoscenza (PLATO *resp.* 7, 514b-515a). Anche la definizione di *carcer* (SEN. *epist.* 57, 2), di per sé impropria dato che si tratta di un tratto aperto e libero da entrambi i lati, definizione che Seneca altrove utilizza sempre in senso tecnico o con riferimento agli Inferi, potrebbe richiamarsi alla connotazione della caverna platonica come δεσμωτήριον (PLATO *resp.* 7, 517b). E in Platone troviamo anche il turbamento (ψυχή... θορυβουμένη, 518a) legato alla novità della situazione (517b-518b; cfr. *mutatio*, SEN. *epist.* 57, 3 e 6), e l'idea di conversione (περιαγωγή, PLATO *resp.* 7, 518d).

Le osservazioni ora esposte non vanno al di là dell'ambito delle suggestioni, ma certo l'ipotesi di una voluta seppur generica allusione a uno fra i più celebri miti di Platone, che fosse in qualche modo preparatoria dell'idea di progresso morale e intellettuale espressa dalla lettera, è molto seducente, e si adatterebbe perfettamente a motivare lo scarto tematico che separa le due epistole: una vera e propria 'conversione' agli aspetti intellettualmente più impegnativi della filosofia, conversione che implica l'abbandono delle apparenze e delle seduzioni dei vizi.

PLATONE NELLA LETTERA 58: PREMessa CRITICA

Vorrei ora concentrarmi sulla lettera 58, e sul rapporto fra questo testo e il modello platonico. A questo fine, sono necessarie due premesse: l'una sulle posizioni della critica in merito al platonismo in questa lettera; l'altra sulla struttura e sui contenuti della stessa, che per comodità del lettore ho riportato in uno schema.

Sul rapporto di Seneca con Platone in generale, e sulla lettera 58 in particolare, le posizioni sono variegata e differenti¹⁹. Con innegabile efficacia, uno studioso anglosassone ha recentemente definito la lettera 58 "a real headache"²⁰. Anche se nessuno mette in dubbio una conoscenza diretta di almeno alcuni dialoghi di Platone da parte di Seneca, e dunque la consapevolezza della distinzione fra il grande filosofo e le sistemazioni successive della sua dottrina, d'altra parte gli elementi esplicitamente platonici inseriti nella lettera, come notano vari studiosi, sono più agevolmente riconducibili alla manualistica medioplatonica, come quella successivamente esposta nei capitoli 8-10 del *Didaskalikos* di Alcinoos (o Albino)²¹, che al dettato dei *Dialoghi* di Platone, per la loro formulazione sistematica e scolastica, e la presentazione dida-

¹⁹ Un'ottima sintesi in A. SETAIOLI, *Seneca e i Greci*, Bologna 1988, pp. 505-510 (p. 119 per echi di Platone nelle lettere), e più di recente INWOOD, *Seneca, Selected*, cit., pp. 107-111, con ampia bibliografia. Meno equilibrato P.L. DONINI, *L'elettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P.L. DONINI-G.F. GIANNOTTI, *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna 1979, pp. 149-273, p. 159 sulla lettera 58. V. anche note successive.

²⁰ BOYS-STONES, *art. cit.*, p. 134.

²¹ F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo secondo Plutarco di Chersonesa*, Napoli 1995, pp. 168-192 e n. 16 p. 222; M. BONAZZI, *À la recherche des Idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris 2015, pp. 53-54, con ampia bibliografia. In generale su Alcinoos F. BECCHI, *Il Didaskalikos di Alcinoos*, in *Prometheus* 19 (1993), pp. 235-252.

scalica²². Tra le fonti chiamate in causa ci sono anche Eudoro di Alessandria, Ario Didimo, ma anche i commentatori di Aristotele e in particolare delle sue *Categorie*²³. Ultimamente, sul versante di un già avviato sincretismo stoico-platonico a partire dalla rilettura del *Timeo*²⁴, sono stati valorizzati Posidonio e Antioco di Ascalona²⁵: quest'ultima tesi è stata recentemente riproposta da Mauro Bonazzi²⁶ sulla scorta di alcune affinità fra l'esposizione della lettera 65, 7-9 e un frammento di Varrone (AUG. *civ.* 7, 28 = VARRO *ant. fr.* 206 Cardauns). Le stesse affinità riscontrabili, ad esempio, fra alcune parti della 58 e il *De E apud Delphos* di Plutarco sono riconducibili ad una fonte comune di questo tipo²⁷. Inwood, a cui si deve un'ottima sintesi delle proposte, sottolinea come più che focalizzarsi sulla ricerca delle fonti, peraltro non necessariamente uniche né necessariamente scritte, per noi in larghissima parte perdute o note attraverso rielaborazioni molto più tarde, è interessante analizzare il sincretismo in quanto tale, come testimonianza del dibattito filosofico dell'epoca²⁸.

STRUTTURA DELLA LETTERA 58, PARTE I: CONSIDERAZIONI STILISTICHE²⁹

Le affinità fra le lettere senecane da un lato, e la sistemazione accademica della metafisica del fondatore in voga al tempo, mi sembrano innegabili; d'altra parte, non mi pare scontato che questa dipendenza escluda *ipso facto* una sostanziosa presenza del Platone di prima mano in queste stesse epistole, come è stato ipotizzato per la 65, che reca sostanziose tracce del *Fedone*³⁰, e come lascia ipotizzare, per la 58, la stessa cornice dialogica, che si richiama espressamente a Platone fin dalle prime pa-

²² Così anche A.A. LONG, *Seneca and Epictetus on Body, Mind and Dualism*, in T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge 2017, p. 218, che però, p. 224, non trova nelle lettere prove certe di letture platoniche o medioplatoniche. Sottolinea la rilettura in chiave stoica J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin-New York 2006, pp. 94-99.

²³ BOYS-STONES, *art. cit.*, pp. 134-138.

²⁴ P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, trad. it. Milano 1993 (= Paris 1968), pp. 134-143; SETAIOLI, *op. cit.*, pp. 137-140; così anche F.-R. CHAUMARTIN, *Sénèque et le Platonisme (à propos des lettres 58 et 65)*, in M. DIXSAUT (éd.), *Contre Platon, I. Le Platonisme dévoilé*, Paris 1993, pp. 104-108; H. DÖRRIE-M. BALTES, *Die Philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antike Verständnis) I. Bausteine 101-124: Text, Überetzung, Kommentar*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, pp. 292-296 (con minuziosa analisi delle singole distinzioni ontologiche); D. SEDLEY, *Stoic Metaphysics in Rome*, in R. SALLES (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, Oxford 2004, pp. 128-132 (Severus).

²⁵ E. BICKEL, *Senecas Briefe 58 un 65. Das Antiochus-Posidonius Problem*, in *RhM* 103 (1960), pp. 1-20; M. ISNARDI PARENTE, *Seneca, Epistulae morales ad Lucilium, 58: l'interpretazione di Platone*, in *RIL* 129 (1995), pp. 161-177; S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism in the Latin Tradition*, I, Notre Dame IN 1986, pp. 181-188; P. DONINI, *Le fonti medioplatoniche di Seneca: Antioco, la conoscenza e le idee*, in M. BONAZZI (a cura di), *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin 2011, pp. 297-314.

²⁶ BONAZZI, *op. cit.*, pp. 55-58.

²⁷ FRANCO, *op. cit.*, pp. 52-54, con riferimento a 58, 22-24 e PLUT. *de E* 392b-e, che rimanda a W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin 1930, pp. 13-15.

²⁸ INWOOD, *Seneca, Selected*, cit., pp. 115-116, che nota come la modalità espositiva, più che riallacciarsi alla tradizione platonica o aristotelica, è intesa alla facilitazione dell'apprendimento.

²⁹ Cfr. *infra*, pp. 76-77.

³⁰ *Supra*, p. 63 e n. 9.

role. Il modello platonico, però, non va ricercato tanto nell'esposizione dottrinarina, chiaramente debitrice di sistemazioni posteriori e non a caso attribuita ad un interlocutore di Seneca, quanto nel contributo personale di Seneca stesso, espresso in quanto precede e segue l'esposizione stessa, a cominciare appunto dalla cornice. Si tratta di una parte non poco consistente della lettera, come è evidente dallo schema qui di seguito.

sezione di testo	contenuti	elementi dialogici
§ 1	cornice dialogica	§ 1 <i>cum forte de Platone loqueremur</i>
§§ 2-7	problemi di traduzione dal greco: <i>ousia, to on</i>	§ 6 <i>'Quid sibi' inquis 'ista praeparatio vult? Quo spectat?'... Quid enim fiet, mi Lucili?</i> § 7 <i>Quae sit haec quaeris?</i>
§§ 8-15	ontologia 'platonica', premessa: genere e specie, corporeo e incorporeo	§ 8 <i>Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat</i>
§§ 16-24	ontologia 'platonica': i sei modi dell'essere: <i>cogitabile, esse = deus, ideae, idos, ea quae communiter sunt, ea quae quasi sunt</i>	
§§ 25-29	obiezione di Lucilio e rilettura moralistica dell'ontologia	§ 25 <i>'Quid ista' inquis 'mibi subtilitas proderit?'</i>
§§ 30-31	aneddoto sulla vecchiaia e morte di Platone	
§§ 32-36	la questione dell'eutanasia per malattia grave	
§ 37	conclusione	

Sulla cornice dialogica (§ 1) si è detto; l'esordio (§§ 2-7) contiene osservazioni sulla povertà e sull'impoverimento della lingua latina, con l'esempio del termine *asilus*, e proposte di traduzione di termini filosofici greci come *ousia* e *to on*, rispettivamente *essentia* e *quod est*. Poi, con un secondo riferimento al contesto dialogico (§ 8), comincia l'argomentazione vera e propria, suddivisa a sua volta in una prima parte generale, sulle distinzioni fra genere e specie, corporeo e incorporeo (§§ 8-15), e una seconda sui sei modi dell'essere (§§ 16-24), interrotta da un'obiezione di Lucilio che riporta il discorso su temi più consoni a Seneca: l'utilità etica della riflessione speculativa (§§ 25-29), la morte in vecchiaia e l'opportunità di anticiparla (§§ 30-37). Sul piano stilistico, il tratto più evidente della lettera è lo scarto fra cornice e parte finale da un lato, esposizione platonica dall'altro, in quanto quest'ultima, perlomeno fino al § 22, è esposta con moduli argomentativi piuttosto ripetitivi, anche molto lontani dall'uso senecano: le implicazioni logiche scandite da *ergo est*, cinque ripetizioni (§§ 9-12), le interrogative sul tipo *quomodo divido?*, tre ripetizioni nel solo § 14, quelle sul tipo *quid est?*, tre ripetizioni (§§ 17-19); l'intera esposizione dell'ontologia è strutturata con i numerali ordinali, da *primum* a *sextum* (§§ 16-22). I §§ 22-25 tornano a moduli e temi

senecani – la caducità delle cose, lo stile sentenzioso – quasi anticipando sul piano stilistico il cambio di punto di vista che avverrà di lì a poco: il § 25 segna la sbrigativa demolizione dell'utilità della riflessione teoretica, suggerita da una ipotetica obiezione di Lucilio, che in tal modo entra a far parte del dialogo. La lettera presenta dunque due diversi dialoghi, uno storicamente avvenuto (o presentato come tale) fra Seneca e degli amici platonici, ma riportato senza ricorrere al discorso diretto, in prima e terza persona; l'altro epistolare, a distanza, fra Seneca e Lucilio, che precede e segue il primo, e al contrario di questo viene vivacizzato da interventi diretti (*Quid sibi inquis ista prae-paratio vult? ... quid enim fiet, mi Lucili?, § 6; Quae sit haec quaeris?, § 7*). Tali interventi anticipano il discorso platonico attribuito all'amico eruditissimo, e lo chiudono con un'obiezione tipica del destinatario delle lettere: *Quid ista, inquis, mihi subtilitas proderit?*, § 25). Dunque il dialogo narrato viene inserito molto nettamente all'interno del dialogo a distanza proprio del genere letterario epistolare, e qui più volte richiamato con la massima vivacità. Una strategia, come si è visto, comune anche ad altre lettere di questo gruppo (*supra*, p. 63). Sembra dunque che ci sia una cornice 'senecana' che racchiude l'esposizione, a sua volta lontana dai gusti del filosofo nei contenuti e nella forma: non caso l'esposizione è attribuita ad uno dei suoi amici. Già questa considerazione suggerisce un duplice livello di lettura e di fruizione della lettera.

L'ASSILLO PLATONICO E QUELLO SENECAO (*EPIST.* 58, 2)

La lettera 58 si apre con una discussione sui termini latini caduti in disuso, a partire da una citazione virgiliana sull'insetto chiamato assillo (*georg.* 3, 146-150), in greco, come ricorda lo stesso autore, *oistros* (v. 148). Da questo si passa poi alla terminologia filosofica, e prende le mosse l'esposizione sull'ontologia (*epist.* 58, 2):

Hunc quem Graeci 'oestron' vocant, pecora peragentem et totis saltibus dissipantem 'asilum' nostri vocabant. Hoc Vergilio licet credas: est lucum Silari iuxta ilicibusque virentem plurimus Alburnum volitans, cui nomen asilo Romanum est, oestrum Grai vertere vocantes, asper, acerba sonans, quo tota exterrita silvis diffugiunt armenta.

Quello che i Greci chiamano *oistros*, l'insetto che assilla il bestiame e lo fa disperdere per i pascoli, i nostri avi lo chiamavano *asilus*. Puoi credere a Virgilio: Vicino al sacro bosco del Silaro e all'Alburno verdeggianti di lecci volteggia in fitti sciami un insetto il cui nome romano è *asilus*, termine che i Greci hanno tradotto chiamandolo *oistros*, animaletto molesto, dal verso penetrante, che spaventa tutti gli armenti e li fa fuggire per i boschi.

Ora, la citazione dell'assillo non può essere casuale. Ovviamente, anche grazie al passo virgiliano, che descrive gli armenti messi in fuga dall'insetto, il pensiero va al celebre passo dell'*Apologia* platonica, in cui Socrate si definisce un tafano mandato dal Dio per risvegliare gli Ateniesi, cavalli di razza ma svogliati (30e):

Perché, se mi ucciderete, non troverete facilmente un altro come me, posto a fianco della città dal dio, come di fianco ad un cavallo grande e di razza ma per la sua grandezza lento e bisognoso, anche se è ridicolo a dirsi, di un tafano (μύωψ) per essere stimolato (ἐγείρεσθαι)³¹.

D'altra parte, il termine utilizzato da Platone in quel contesto non è *oistros*, bensì *muops*³². Dunque, è probabile che accanto alla memoria a mio avviso indubbia di questo passo, certamente nota anche ai meno eruditi³³, ci sia stata anche quella di altri passi platonici, in cui proprio l'*oistros*, etimologicamente connesso con *oima* 'assalto' e *oimao* 'assalire', viene chiamato in causa per simboleggiare lo stimolo delle passioni, che ci spinge ad assecondare i nostri desideri, come avviene in *leg.* 6, 782e e 9, 854b, *Phaedr.* 240c-d e in particolare *resp.* 9, 577e:

Di conseguenza, l'anima tirannica nel suo complesso non farà mai ciò che vuole, ma, sempre trascinata con violenza da un pungolo (ὕπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἔλκομένη βίᾳ), sarà piena di turbamento e di rimorso.

Questa valenza metaforica dell'assillo contiene l'idea alla base della valutazione senecana delle dottrine sulle idee, come possiamo leggere in *epist.* 58, 26, laddove Seneca troverà un senso all'ontologia platonica solo perché ridurre gli enti a mere apparenze ridimensiona i nostri desideri: *quod omnia ista quae sensibus serviunt, quae nos accidunt et iritant, negat Plato ex iis esse quae vere sint*³⁴. Certo l'analogia dell'immagine non è sufficiente per postulare in questo passo una precisa reminiscenza platonica; ad ogni modo, Socratico o meno, l'assillo è insetto platonico: è dunque nel segno dei *Dialoghi*, grande modello dei lavori filosofici ciceroniani e anche senecani, che si apre la lettera. Una memoria platonica intenzionalmente ricercata, seppure a prima vista avulsa dal contesto, introduce e motiva l'ontologia manualistica. Sembra quasi che Seneca voglia fin da subito ribadire la priorità del maestro sulla scuola.

³¹ J. OBER, *Gadfly on Trial: Socrates as Citizen and Social Critic*, in *Demos: Classical Athenian Democracy* [www.stoa.org]. Per la differenza fra i due insetti, notata dal mio allievo Luca De Curtis, cfr L. GIL FERNANDEZ, *Nombres de insectos en Griego antiguo*, Madrid 1959, pp. 81-82, che fa riferimento a ARISTOT. *HA* 490a20 e 528b31 e soprattutto AELIAN. *NA* 4, 51, 37, secondo il quale il *myops* ha pungiglione più piccolo e ronzia più rumorosamente (si tratterebbe dunque di un nome onomatopeico). La mia allieva Stefania De Gori ha ipotizzato che potrebbe trattarsi di maschio e femmina della medesima specie, poiché solo quest'ultima punge.

³² Lo stesso Servio *ad l.* discute il passo in qs termini: *Graeci cum myopem primo dixerint, displicuit nomen, quia proprium non erat: oestrum dixerunt, hoc est quia furiam oestrum vocant; dividit enim furia armenta, cum ab eo stimulantur. Latine vero hoc animal tabanus dicitur.*

³³ BOYS-STONES, *art. cit.*, che a p. 137 definisce questo passo "a hopeless mess"; cfr. INWOOD, *Seneca, Selected*, cit., p. 112; J. HENDERSON, *Morals and Villas in Seneca's Letters. Places to Dwell*, Cambridge 2009, pp. 147-149.

³⁴ La stessa coppia di verbi ricorre a proposito del dolore in *Helv.* 1, 2. Per i piaceri cfr. *epist.* 74, 8; 76, 17.

LA LETTERA 58 E IL *CRATILO*

Assillo a parte, gli studiosi si sono concentrati sugli elementi platonici contenuti nell'esposizione ontologica (58, 8-22): e tuttavia, Platone è al centro dell'attenzione fin dall'inizio. Seneca infatti, nell'introdurre l'argomento della *verborum paupertas* in apertura, dice: *Mille res inciderunt, cum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent nec haberent* (58, 1). In primo luogo, Seneca ci sta informando che quanto seguirà – da subito, non dal paragrafo 8 in poi – è il resoconto di un discorso: esattamente quanto avviene nei dialoghi platonici, in cui com'è noto quasi mai la mimesi è diretta, e si tratta spesso di discorsi raccontati a qualcuno che non era presente³⁵. In secondo luogo, evidentemente il richiamo a questo filosofo va cercato anche nei primi paragrafi, e non solo a partire dall'esposizione ontologica. Ora, se si mette quest'ultima in secondo piano, e ci si concentra sulla restante parte della lettera, emergono una serie di elementi che rimandano non ad un ignoto autore manualistico, ma ad un preciso modello platonico: il *Cratilo*.

Vorrei premettere fin d'ora che non è mia intenzione proporre interpretazioni di questo dialogo, testo tuttora discusso e tutt'altro che semplice, ma solo valutarne la possibile valenza di ipotesto per la lettera 58. Inoltre, sono consapevole che alcuni degli elementi che metterò in luce sono luoghi comuni presenti in molti dialoghi; d'altra parte, nel loro insieme o nella loro precisa formulazione essi formano a mio avviso un quadro che indirizza precisamente verso questo dialogo. Nel *Cratilo*, dove i personaggi sono Cratilo, Ermogene (il primo, discepolo di Eraclito nonché maestro di Platone³⁶; il secondo, di tendenze parmenidee) e Socrate, argomento principe sono le etimologie, cioè il significato ultimo delle parole. Nella lettera 58, Seneca si sofferma sulla resa latina dei termini tecnici greci, una resa fondata prevalentemente sul calco etimologico (§§ 6-7). In entrambi i casi, si tratta di capire fino a che punto le parole possono rispecchiare l'autentica natura di ciò che definiscono; peraltro, lo stesso Platone fa riferimento più di una volta alla lingua dei 'barbari', accennando dunque al problema della traduzione e della comprensione autentica dei termini (*Cratil.* 385e; cfr. 383b; 409d-e):

E così anche nelle città vedo nomi da taluni per conto proprio posti alle medesime cose, tanto da Elleni diversamente da altri Elleni, quanto da Elleni diversamente da barbari³⁷.

Addirittura ad un certo punto Socrate osserva (421d):

Per essere stati i nomi voltati e rivoltati in ogni senso, nessuna meraviglia se la vecchia voce non differisce ormai più in nulla da quella oggidì adoperata dai barbari.

³⁵ Come succede ad es. nel *Fedone* (57a-58a), nel *Teeteto* (142a-d), nel *Simposio* (172a-173c), nel *Parmenide* (126a-c): cfr. M.M. MCCABE, *Form and the Platonic Dialogues*, in H.H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, London 2006, spec. pp. 42-43; più in generale R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, pp. 38-52.

³⁶ Cfr. C. LUCCIARDI, *Platone, Cratilo*, Milano 2000⁴, 1989¹, pp. 6-13.

³⁷ Qui e *infra*, trad. di LUCCIARDI, *op. cit.*

e, seppure con grande perplessità, affaccia l'ipotesi che l'origine prima dei vocaboli sia straniera (425e-426a):

E sarà questa dunque per noi pure la migliore delle soluzioni [che i nomi sono stati creati dagli dei]? O quell'altra: che li abbiamo appresi da taluni barbari, e i barbari sono più antichi di noi?

In questo dialogo trova posto anche una polemica contro il progressivo imbarbarimento della lingua (414c-d; cfr. 418e-419a):

E non sai che i primi nomi imposti alle cose sono stai ormai seppelliti da quelli che volevano dar loro un'aria solenne, aggiungendovi o eliminandovi delle lettere per facilitarne la pronuncia, e rivoltandoli per ogni verso, e col proposito d'abbellirli e per l'azione del tempo? ... Ora, mutamenti siffatti li introducono, a parere mio, quelli che della verità non si danno alcun pensiero ... cosicché, inserendo parecchi elementi nella forma originaria dei nomi, finiscono per trasformarli a tal segno, che nessuno è più in grado di capire cosa vogliano significare.

e Socrate sottolinea come “furono gli antichi che composero i nomi così come sono composti” (425a). Imbarbarimento e depauperazione sono le valutazioni fatte dallo stesso Seneca in merito al latino dei suoi anni, che a suo dire ha perduto in precisione e terminologia tecnica, sia rispetto al modello greco che al latino arcaico (*epist.* 58, 1-5).

Cominciata la discussione, Socrate arriva a dire che il nome esprime l'essenza delle cose, la loro *ousia* (*Cratil.* 386a, 388c, 424b): precisamente il sostantivo con cui Seneca introduce la discussione filosofica vera e propria, proponendo la traduzione *essentia*, audace neoformazione da lui attribuita a Cicerone per cui si scusa con Lucilio (*epist.* 58, 5)³⁸, senza poi più tornare sull'argomento. Più avanti nel dialogo, si argomenta sull'essenza e sull'ente, *ousia* e *to on* (*Cratil.* 421a-c), che vengono connessi con la verità e con il divenire. *To on* è il termine per cui Seneca non trova un corrispettivo migliore di *quod est*, che non lo soddisfa, e da cui prende le mosse la discussione filosofica vera e propria (*epist.* 58, 7). Ora, se quest'ultimo viene utilizzato nella discussione che segue nella lettera, *essentia*, al contrario, scompare dal discorso: questo stesso fatto dimostra che la funzione della osservazione sulla traduzione di *ousia* potrebbe essere estranea alla trattazione specifica sull'ontologia. Anche l'ammissione della difficoltà dell'argomento, che Seneca imputa a Platone stesso (*Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem*, 58, 20), era già nel *Cratilo* (εἰδέναι μὲν τὰ τοιαῦτα χαλεπὸν, “sapere queste cose è difficile”, 384c), dove veniva considerato un vecchio proverbio (384b).

Nel *Cratilo*, la discussione è arricchita, specie all'inizio, con citazioni varie, a partire da Omero (391d-392a), così come Seneca parte da Virgilio (*epist.* 58, 2), e ricorda Omero (58, 17). Socrate afferma che “la giustezza dei nomi... voleva essere tale da

³⁸ Ma non attestata in quanto ci rimane di Cicerone, mentre, come ricordano tutti i commenti, Quintiliano (*inst.* 2, 14, 2; 3, 36, 3) la attribuisce ad un non altrimenti noto Sergio Plauto.

chiarire quale è mai ciascuno degli enti” (*Cratyl.* 422d; cfr. 428e), e fa seguire a questa affermazione una sorta di replica della *scala naturae* in cui il linguaggio è un ulteriore gradino di distanza dall’idea, in quanto imitazione degli enti, e replica la struttura ontologica di questi, in quanto i singoli vocaboli derivano da alcuni fonemi/concetti fondamentali, primo fra tutti *rho* e l’idea di movimento (426c e ss.). All’interno di questa argomentazione trova posto il paragone fra enti e idee da un lato, ritratto e modello dall’altro, che troviamo anche nella lettera 58 di Seneca³⁹: certo, un classico degli esempi platonici (e aristotelici), che qui però viene declinato in una modalità peculiare, e cioè focalizzato sull’interlocutore: Socrate fa riferimento al ritratto di Cratilo (Κρατύλου εικόν, *Cratyl.* 432b); così Seneca si rivolge al destinatario: *volo imaginem tuam facere. Exemplar picturae te habeo...* (*epist.* 58, 19).

L’aspetto forse più rilevante del *Cratilo* oltre all’interesse etimologico è il rilievo della teoria eraclitea: è qui che troviamo uno dei celeberrimi frammenti sul motivo del ‘tutto scorre’, quello che sostiene che non ci si può bagnare due volte nello stesso fiume (δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἄν ἐμβαίης, Plato *Cratyl.* 402a; Heracl. B 91 Diels-Kranz)⁴⁰: precisamente lo stesso ricordato da Seneca nella lettera 58, 23: *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*, con quella che è una delle uniche due citazioni ercalitee nella sua intera opera. Setaioli⁴¹ nota come la formulazione senecana abbia delle particolarità non riscontrabili se non in riprese più tarde, e che egli riconduce ad una fonte medioplatonica; d’altra parte, la presenza stessa dell’avverbio *bis* la avvicina, per ammissione dello stesso studioso, alla versione platonica con *dis*. Al di là delle questioni formali, mi pare che sia il contesto ad indirizzare precisamente verso il *Cratilo*. Seneca infatti, subito prima di riportare il frammento di Eraclito, parlando delle cose che vediamo e tocchiamo dice (*epist.* 58, 22):

Plato in illis non numerat quae esse proprie putat: fluunt enim et in adsidua deminutione atque adiectione sunt ... corpora nostra rapiuntur fluminum more. Quidquid vides currit cum tempore...

Platone non annovera le cose che vediamo e tocchiamo tra gli esseri che ritiene abbiano un’esistenza propria; infatti essi scorrono e di continuo diminuiscono o si accrescono ... i nostri corpi sono trascinati via come l’acqua dei fiumi. Tutto ciò che vedi corre al ritmo del tempo...

³⁹ Su questo luogo comune in Seneca cfr. WILDBERGER, *op. cit.*, pp. 15-16; L. CERMATORI, *The Philosopher as Craftsman: A Topos between Moral Teaching and Literary Production*, in M.L. COLISH-J. WILDBERGER (eds.), *Seneca Philosophus*, Berlin-Boston 2014, pp. 295-318 (p. 298 sul passo citato nel testo).

⁴⁰ Cfr. PLUT. *de E* 392b ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ “nello stesso fiume infatti non si può due volte entrare”; B 12; B 49a; C. RAMNOUX, *Héraclite, ou l’homme entre les choses et les mots*, Paris 1959, pp. 223-233; M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida 1967, pp. 206-211; C.H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge 1979, fr. 50 (= B 12 D.-K.) con pp. 166-168 e fr. 51 (= B 91 D.-K.) con pp. 168-169; M. CONCHE, *Héraclite, Fragments. Texte établi, traduit, commenté*, Paris 1987, fr. 132 (= B 12 D.-K.) con pp. 452-454; fr. 133 (= B 49a D.-K.) con pp. 455-458; fr. 134 (= B 91 D.-K.) con pp. 459-462; D.H. GRAHAM, *Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge*, in P. CURD-D.H. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, pp. 169-186.

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 91-94.

Si noti che queste osservazioni vengono ascritte da Seneca a Platone, non ad Eraclito. Nel *Cratilo* Socrate, che addirittura connette la stessa dea Hestia con il perenne mutamento, introduce il frammento eracliteo con queste parole (402a):

Dice Eraclito che 'tutto si muove e nulla sta fermo' e paragonando gli enti al corso di un fiume (ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα) dice che 'due volte nello stesso fiume non puoi entrare'.

Al termine del dialogo, che è interamente pervaso dall'idea di impermanenza e di flusso di tutte le cose⁴², Socrate cita nuovamente Eraclito, e si chiede se

tutte le cose, a guisa di vasi di creta, fluiscono (πάντα ὥσπερ κεράμια ῥεῖ) ... e ... siano tutte prese dalla corrente (ὑπὸ ῥεύματός ... πάντα χρήματα ἔχεσθαι, 440 c-d)⁴³.

Dunque è il Socrate del *Cratilo*, non diversamente dal Platone della lettera 58, a enunciare la teoria dell'impermanenza, supportandola con Eraclito.

Nell'insieme, non sono pochi i segnali che lasciano presupporre che Seneca segua la trama di questo dialogo⁴⁴, innestandovi, al posto delle discussioni etimologiche, quelle ontologiche, peraltro accennate anche in Platone. Vi sono poi due accenni al tema etimologico, in apertura e in chiusura della lettera; Seneca, a differenza dalla sua scuola filosofica, non ama le etimologie e non vi fa quasi mai ricorso; a maggior ragione queste spie sono significative, e potrebbero essere allusive al tema del *Cratilo*. La prima si trova nel già citato esordio, a proposito del termine *asilum*: la definizione *pecora peragentem e totis saltibus dissipantem* (*epist.* 58, 2) fa riferimento, in modo più preciso rispetto al successivo passo virigliano, all'idea di pungolo implicita nel vocabolo greco *oistros* (v. *supra*, p. 71); poi, è degno di nota il fatto che l'aneddoto su Platone inserito verso la fine della lettera, incentrato sulla sua morigeratezza di vita, cominci precisamente con l'etimologia del suo nome (58, 30): *Erat quidem corpus validum ac forte sortitus et illi nomen latitudo pectoris fecerat...*

Esistono diverse etimologie proposte nell'antichità per il nome del filosofo, per cui abbiamo varie fonti conservate, tutte posteriori a Seneca; la più dettagliata è la versione di Diogene Laerzio (3, 4):

Ricevette l'educazione fisica da Aristone, lottatore di Argo, dal quale gli fu anche mutato il nome in 'Platone' in ragione della robustezza del suo fisico (διὰ τὴν εὐεξίαν), mentre prima il suo nome era Aristocle, dal nome di un nonno, secondo quanto dice Alessandro nelle *Successioni dei filosofi*. Alcuni, invece, affer-

⁴² C. DALIMIER, *Platon, Cratyle*, Paris 1998, n. 174 pp. 231-32; D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003, pp. 99-122.

⁴³ E qui ovviamente il pensiero del lettore senecano va al mito delle Danaidi narrato nel *De brevitate* 10, 5, con l'immagine dei vasi forati in cui tentiamo vanamente di contenere la vita che ci sfugge dalle mani.

⁴⁴ Il *Cratilo* doveva essere molto caro allo Stoicismo imperiale, dal momento che è con tutta evidenza una fonte cruciale per il *Compendio di teologia* di Anneo Cornuto (in particolare i capitoli 4-5 si rifanno a PLATO *Cratil.* 402a-b).

mano che fu chiamato così in ragione dell'ampiezza (πλατύτης) del suo stile; oppure perché aveva la fronte ampia (πλατύς), come dice Neante⁴⁵.

Ora, Seneca, tra le varie etimologie proposte, sceglie quella che fa riferimento alla prestanza fisica, come *nomen omen* per la longevità e la duratura salute del filosofo ateniese: e nel *Cratilo* il discorso prendeva le mosse precisamente dal tentativo di connettere il nome proprio alle caratteristiche dell'individuo, operazione comicamente fallimentare per Ermogene, che pur chiamandosi 'stirpe di Ermete' è povero in canna, mentre, seppure non si faccia riferimento esplicito all'etimologia del nome di Socrate, che significherebbe 'sano e forte' (da σῶς e κρατύς), Ermogene sottolinea come il suo nome gli si adatti (383b). Si potrebbe osservare che l'etimologia preferita da Seneca, in quanto incentrata sulla robustezza del corpo, avvicina Platone a Socrate.

STRUTTURA DELLA LETTERA 58, PARTE II: CONSIDERAZIONI CONTENUTISTICHE

A questo punto posso tornare alle considerazioni stilistiche precedentemente accennate (*supra*, pp. 68-70), e rileggerle in funzione delle acquisizioni ottenute sul piano dei contenuti. Ci troviamo di fronte ad una lettera che tratta temi platonici, presentata in termini platonici, cioè come resoconto di un dialogo (*epist.* 58, 1), che mostra numerosi punti di contatto con un dialogo platonico sulla lingua, trasformando quello che in Platone era il *focus* del testo, ossia la problematica relazione fra gli enti e i vocaboli che li determinano, nello spunto apparentemente casuale dell'inizio della discussione. In questa trama di raffinata riscrittura del *Cratilo* viene inserita, alla stregua del parere dell'interlocutore standard di Socrate, appassionato di filosofia ma limitato di comprendonio, un'ontologia platonica di stampo manualistico, che non a caso viene attribuita ad un altro partecipante al dialogo, e così introdotta: *Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat* (58, 8). Il superlativo *eruditissimus* ha solo un'altra ricorrenza in Seneca (*nat.* 6, 31, 1), dove definisce l'autorità di un testimone oculare; d'altra parte, è innegabile che la fortuna di esso sia legata a chi per primo lo utilizzò, Cicerone, che vi ricorse fra l'altro per sbeffeggiare quei dotti perlopiù stoici di cui ammirava la cultura ma metteva alla berlina l'incapacità di relazionarsi con il reale (fra cui lo stesso Catone e Panezio: *Mur.* 62, 66, 75). In questo attributo è dunque ipotizzabile una sfumatura ironica. Quanto al fatto che Seneca non lo nomini, cosa che ha suscitato diverse ipotesi, fra cui la più fantasiosa è che quest'uomo si chiamerebbe *Amicus*⁴⁶, è una reticenza che non stupisce: molto raramente Seneca cita per nome i suoi amici, a meno che non siano noti anche a Lucilio, e lasciare anonime le fonti è pratica attestata anche

⁴⁵ Trad. G. GIRGENTI-I. RAMELLI, *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005; per le fonti n. 14 a p. 1360; J. NOTOPOULOS, *The Name of Plato*, in *CPh* 34 (1939), pp. 135-145. L'aneddoto è stato accuratamente analizzato e confrontato con le altre fonti da Davide Massimo (*supra*, n. 1). Per le altre ricorrenze del nome di Platone cfr. T. TIELEMAN, *Onomastic References in Seneca. The Case of Plato and the Platonists*, in in M. BONAZZI-C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, pp. 133-148.

⁴⁶ BICKEL, *art. cit.*, p. 8.

in campo filosofico⁴⁷. Ad ogni modo, l'esposizione delle dottrine presentate dall'amico è manualistica nei contenuti e nello stile, il che la differenzia nettamente dal resto della lettera: tanto dalla prima parte sulla lingua, che dall'ultima sull'accettazione della vanità delle cose e della morte; parti che contengono, come si è visto, i riferimenti al *Cratilo*; che stilisticamente si allineano ai moduli senecani tradizionali, e che contengono i riferimenti al dialogo a distanza con Lucilio (*supra*, p. 70). Seneca dunque inserisce le nozioni manualistiche in una struttura dialogica ispirata ad un dialogo platonico autentico, dimostrando in tal modo di conoscere e saper utilizzare i testi originali molto meglio dell'amico sedicente specialista, che dipende da fonti secondarie prive di pretese letterarie.

Alla raffinata struttura ad incastro corrisponde un analogo gioco di contenuti: il dialogo narrato, a cui si fa riferimento nella lettera, riporta un Platone manualistico e la posizione stoica non meno artefatta; quello a distanza ristabilisce il primato dell'etica, e dunque la superiorità della concezione stoica; nel suo complesso, la lettera si rifà ad un autentico dialogo platonico, dimostrando così la netta superiorità delle competenze dell'autore su quelle dei suoi interlocutori. Non solo, come abbiamo visto, i contenuti, ma la stessa struttura rimandano al grandioso modello.

CONCLUSIONE

Ho voluto sin qui offrire un esempio di quello che mi è sembrato un genuino interesse per l'autentico Platone dimostrato nel gruppo di lettere 58-67. Il fatto stesso che le tracce dialogiche abbinata ai temi teoretici siano a quanto pare un *unicum* nel corpus delle lettere trova una spiegazione se immaginiamo che, nel periodo di composizione di esse, Seneca abbia ospitato degli amici appassionati di filosofia (e in particolare di Platone), con cui discuteva temi ontologici, e che abbia lasciato traccia dei loro discorsi nelle lettere a Lucilio. (O, in alternativa, che abbia immaginato questa situazione per presentare alcuni temi che lo interessavano al momento). Un raffinato stilista par suo non poteva non cedere alla tentazione di rendere omaggio all'illustre modello, citato parcamente ma sempre con toni molto elogiativi nelle opere in prosa⁴⁸. Di qui la cornice vagamente dialogica, le allusioni molteplici ai dialoghi, e infine l'esposizione anonima ma polifonica: se questa spiegazione funziona, allora le stesse contraddizioni rilevate nell'argomentazione ontologica, che imbarazzano gli studiosi alla ricerca delle fonti medioplatoniche, potrebbero non appartenere alla posizione senecana, ma rispecchiare semplicemente i diversi pareri esposti dai parlanti, in una conversazione che viene esplicitamente presentata come improvvisata (58, 1). E, mentre gli amici si affidano ai manuali e alle distinzioni teoretiche, Seneca va alla fonte, al *Cratilo* o al *Fedone*, modella l'argomentazione su questi caposaldi, e lascia che i suoi interlocutori facciano la fine di quelli di Socrate⁴⁹: inizialmente convinti delle loro idee, poi messi di fronte all'infondatezza di esse.

⁴⁷ Così anche INWOOD, *Seneca, Plato*, cit., p. 151. In alternativa, si potrebbe pensare ad un riserbo di tipo politico: trattandosi di amici personali, probabilmente i invitati di Seneca erano nobili romani. Può darsi che Seneca eviti di nominarli per non suscitare sospetti, data la fobia delle congiure, peraltro fondata, nutrita da Nerone.

⁴⁸ SETAIOLI, *op. cit.*, pp. 117-119; TIELMAN, *art. cit.*, pp. 133-148.

⁴⁹ Su questa dinamica BLONDELL, *op. cit.*, pp. 67-80; MCCABE, *art. cit.*, pp. 43-44.

ABSTRACT

Le cornici delle lettere 58-66 di Seneca fanno riferimento a dialoghi che il filosofo avrebbe intrattenuto con degli amici e che riferisce a Lucilio; questi elementi dialogici 'vissuti' si sovrappongono al dialogo a distanza con Lucilio. A questa peculiarità formale corrispondono contenuti prevalentemente teoretici, in cui si fa sostanziosa la presenza di Platone. Le cornici dialogiche sarebbero dunque una forma di omaggio agli scritti del grande filosofo ateniese, e anche l'introduzione più adatta per trattare temi a lui cari. In questo contesto, la lettera 58 è un caso peculiare. La trattazione dell'ontologia platonica, di chiara derivazione manualistica e attribuita ad un interlocutore del dialogo, è contenuta nella parte argomentativa della lettera; d'altra parte, la sezione introduttiva e la conclusione, in cui Seneca parla in prima persona, contengono una trama di allusioni al *Cratilo* di Platone. In tal modo, Seneca dimostra la pochezza del suo interlocutore, e la propria erudizione. Dunque, Seneca costruisce un testo su modello dei dialoghi platonici, in cui il suo interlocutore, quello che espone l'ontologia da manuale, corrisponde al compagno ingenuo di Socrate, che si illude di sapere tutto, mentre lui stesso, che racchiude questa esposizione in una raffinata riscrittura del Platone originale, corrisponde a Socrate.

The narrative frames of Seneca's letters 58-66 allude to dialogues which Seneca had with some friends, and which he reports to Lucilius; these 'real' dialogues overlap the fictive one between the philosopher and his addressee. As for the content, these letters deal with theoretical issues, and especially with Plato. The dialogical frames could thus represent a kind of homage to the great Athenian philosopher, and an appropriate introduction to the exposition of Platonic themes. Within this group, letter 58 is a peculiar case. There is a presentation of Plato's ontology, clearly derived by some later settling of his philosophy, due to one of Seneca's friends, which is collocated in the argumentative section of the letter, while in the introduction and conclusion of it, where Seneca speaks, we find a net of allusions to Plato's *Cratylus*. In this way he demonstrates his superiority over the interlocutor, and Lucilius is able to recognise it. So, Seneca builds a text bearing in mind Plato's dialogues as a model, where his interlocutor, the one who exposes the ontology, corresponds to the ingenuous fellow of Socrates, who believes to know everything for sure, and Seneca himself, who frames this exposition with a fine rewriting of the original Plato, corresponds to Socrates.

KEYWORDS: Seneca; Plato; *Cratylus*; *Epistulae* 58-66; Platonic ontology; Platonism in Seneca; dialogue.

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