

Seneca: *otium* filosofico e mondo delle *occupationes*

Francesco Totaro

1. Cenni biografici: una vita perigliosa e una fama imperitura

Lucio Anneo Seneca nasce a Cordova, in Spagna, probabilmente nel 749 di Roma (4 a.C.), da famiglia di immigrati italici. Il padre, Lucio Anneo Seneca il vecchio, era autore di opere retoriche, la madre, Elvia, era donna di vasta cultura. Secondo di tre figli, nella capitale riceve una formazione filosofica composita, nella quale, alla dottrina neopitagorica accompagnata da pratiche vegetariane, seguirono gli insegnamenti di maestri stoici (specialmente Papirio Fabiano) e di un filosofo cinico. Egli stesso si professerà seguace dello stoicismo, aperto al confronto con l'epicureismo. Erano tempi segnati prima dal principato di Ottaviano Augusto e poi da quello del figliastro Tiberio, sotto i quali, anche con provvedimenti senatoriali, sono condannati scrittori e storici dissidenti. Viene sciolta la setta libertaria e rigorista dei Sestii, cui Seneca si era avvicinato. Nel 19 si reca in Egitto e vi rimane fino al 31. Nel 38, sotto Caligola, è nominato questore; la prima moglie, di cui non sappiamo il nome, gli dà un figlio, che muore bambino. Implicato in vicende di corte che suscitano scandalo, nel 41 si salva dalla condanna a morte per l'intervento dell'imperatore Claudio e viene esiliato in Corsica. Ormai scrittore famoso, è richiamato a Roma per intercessione di Agrippina. Gli viene affidata l'educazione del figlio Nerone, inizialmente con successo; dopo la sua acclamazione come imperatore gli fa da *ghostwriter* e ne orienta la politica. È generoso con gli amici, ma nell'opinione pubblica ha la nomea di essere avido di beni. Sostiene Nerone, per evitare il peggio, quando

Francesco Totaro, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Italy, totarofr@unimc.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Totaro, *Seneca: otium filosofico e mondo delle occupationes*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.14, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermani, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 105-114, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

egli decide di assassinare la madre, ma dopo cade in disgrazia al punto da essere imputato di congiura. Viene obbligato al suicidio, che il 19 aprile del 65 porta a termine con atto coraggioso e straziante, rivendicando l'esempio di una vita indipendente e libera. Nerone ordina che la moglie Pompea Paolina sia invece risparmiata. Del resto, impressionante fu, in quel periodo di torbida tirannia, la catena di suicidi illustri, tra cui quello di Petronio, presunto autore del romanzo *Satyricon*. Uomo pubblico e al tempo stesso insofferente di esserlo, Seneca è autore di opere filosofiche e di tragedie, oltre che di opere a carattere scientifico. È frutto di leggenda la sua amicizia con San Paolo, che in quegli anni da Roma scrive le *Lettere* a varie comunità cristiane.

La sua fortuna è stata grande e imperitura. La letteratura secondaria relativa a Seneca è sterminata; è reperibile, non esaustivamente, in Seneca 2000. Degli studi più recenti si vedano specialmente quelli di Ivano Dionigi; tra gli altri Dionigi 2020, dove si può leggere un dialogo immaginario tra lo stoico Seneca e l'epicureo-democriteo Lucrezio.

Per le citazioni testuali di Seneca abbiamo fatto uso di edizioni italiane con testo latino a fronte, dandone una traduzione nostra quando lo abbiamo ritenuto.

2. Una lettura antropologica: *otium* e *occupationes*

L'intenzione che guida le riflessioni che seguono è limitata allo scopo di ricavare dal pensiero di Seneca indicazioni significative sul tema dell'ozio e del lavoro. Si tratta allora di una lettura funzionale a una ricerca antropologica volta a ricavare elementi per un riequilibrio tra le espressioni costanti dell'umano, quali il lavorare, l'agire e il contemplare. Nella cultura classica la domanda di fondo era la seguente: quale scelta di vita è più propizia al perseguimento della felicità? La felicità veniva fatta consistere nella «buona condizione dell'animo» (*eudaimonía*) oppure nella «quiete dello spirito» (*euthymía*), in definitiva in una condizione di stabilità dovuta al governo efficace sia dei processi interiori sia delle dinamiche esteriori (Grilli 2002). La saggezza dell'umano era riposta nel non lasciarsi sopraffare né dal tumulto delle passioni, né dall'incerto andamento degli eventi. Sarebbe difficile equiparare questo modello alla definizione della felicità di certi pensatori contemporanei, che la collocano nella tensione dell'attimo a prescindere dalla considerazione di un fine e, addirittura, nella cancellazione di ogni finalità.

Nel pensiero antico, tra gli ingredienti della felicità, non compare certamente il 'lavoro'. Quando in Seneca si parla delle *occupationes*, e del *negotium* nel quale ogni affaccendarsi confluisce, si colloca a un livello superiore l'*otium*, dimensione da acquisire e da tutelare grazie alla capacità di negare ciò che lo negherebbe, contrastando quindi virtuosamente l'invasione totale esercitata dal *negotium*. L'ozio non è allora qualcosa che si affianca placidamente alle occupazioni, ma è una conquista che esige una buona formazione del carattere, cioè una buona *pedagogia*. Non a caso, anche nel paradigma greco, la formazione appartiene all'ambito della *scholé*, che si contrappone alla *ascholia*, l'immersione negli affari e nell'operare conforme all'utile.

Nell'età classica, tra i tipi di vita – i *bíoi* – si annoverava anche il *bíos edonichós*, dedito alla ricerca del piacere. Seneca non lo esclude, ma non lo vede separatamente. A voler fare un confronto con l'antropologia della prima modernità inclusiva del valore del lavoro, possiamo chiederci se in essa c'è posto anche per il piacere. Nella *Utopia* di Thomas More, che a torto viene talvolta considerata il *manifesto* del *lavorismo* senza freni, la vita nel suo insieme deve dare piacere, nella concordanza con un avveduto 'epicureismo'. Una tale idea non ha perciò molto da condividere con le pratiche edonistiche separate dalla completezza dell'umano e attribuite al regno della *trasgressione* del 'singolo' rispetto al costume condiviso. Il piacere, pur potendo avere spazi e tempi peculiari, non è confinato in essi e si accompagna piuttosto a ogni vissuto conforme al buono e al bello. L'ipertrofia del piacere separato e autosufficiente, esaltato nella tarda modernità, nuoce non solo all'intero dell'umano, ma anche alla qualità e allo spessore del piacere stesso.

3. L'ozio può estendersi a tutta la vita

Da Lucio Anneo Seneca ci viene lo stimolo a 'rimettere ordine' tra le differenti espressioni dell'umano. Si è già detto che ci interessa l'architettura antropologica della sua produzione letteraria; non ci addentriamo pertanto né in considerazioni stilistiche né in analisi filologiche, di cui la sua opera versatile e poliforme è stata oggetto. Ci sembra calzante la definizione del suo stile come teatrale e drammatico, teso tra innovazione e tradizione, *admonitio* e *sermo*, tecnicità e semplicità, interiorità e predicazione, amplificazione retorica e *brevitas*; con soluzioni lessicali e invenzioni immaginarie che attingono a una pluralità di modelli (cfr. Citti 2012, 7).

Ci soffermeremo in prima battuta sul *De otio* (Seneca 2001), opera di datazione controversa, presumibilmente a cavallo dell'anno 62 d.C., con il ritiro di Seneca a vita privata (cfr. Introduzione a Seneca 2001, 23). Al filosofo è ormai impedito l'impegno politico nella *res publica* romana. Questa situazione contingente rende necessario il vivere ozioso, nella convinzione però che esso contrassegna la missione politica su scala più ampia che è propria del saggio, il quale appartiene alla *res publica maior*, cioè è cittadino del cosmo.

Il saggio deve allora attendere le delusioni della vita, e in particolare le delusioni che vengono dal *bios politicós*, per dedicarsi all'ozio? Oppure l'ozio è un *modus vivendi* che, pur essendo inevitabile nelle circostanze negative, può essere scelto anche nella condizione di normalità? Non riguarda quindi soltanto alcuni momenti della vita, ma può estendersi a tutta la vita?

4. L'ozio può dare senso alla totalità dell'agire e dell'essere

La domanda ci consente di ponderare, per così dire, lo statuto senecano dell'ozio, inteso anzitutto come 'tempo libero'. Tempo libero *da* che cosa e *per* che cosa? Questo interrogativo è guidato da una nostra precomprensione di ciò che può essere 'tempo libero', ma esige pure un ampliamento concettuale per il quale la posizione di Seneca ci viene in aiuto.

L'ozio non è soltanto rifugio dalle tempeste della vita quando non si dispone di una nave per affrontarle, ma è anche attività che si può intraprendere prima di cimentarsi con esse. Le virtù dell'ozio, le sue *bonae artes*, possono essere esercitate anche nelle situazioni più «quiete»¹. Se l'ozio può estendersi a tutte le fasi della vita, esso è inseparabile dalle altre espressioni dell'umano. Tutt'altro che inattività, l'ozio è attività buona e virtuosa che può dare senso alla totalità dell'agire e dell'essere; per questi motivi non è riducibile alla situazione dell'uomo che si ritira dalla vita pubblica in una completa solitudine. E anche quando ci si trova nella condizione di poter essere utili solo a sé stessi, ci si può preparare a essere di giovamento agli altri in un momento futuro. Il guadagno individuale può diventare in seguito un guadagno comune².

In questo ampio orizzonte antropologico aperto dall'ozio si colloca il 'contemplare' come attività di ricerca, che Seneca tratteggia nei suoi contenuti (Seneca 2001, 139 sgg.). La condizione di ozio è forse la più propizia per mettere a fuoco temi fondamentali. Tali temi vengono enunciati in modo puntuale e riguardano spazi di indagine animati da ciò che Seneca chiama *cupido ignota noscendi e*, quindi, dalla *curiositas*: «Curiosum nobis natura ingenium dedit». I *topoi* della ricerca vengono dichiarati in un elenco che dall'umano si estende all'ambito cosmologico e al divino (Seneca 2001, 139-40):

- che cosa sia la virtù;
- se la 'virtù' sia unica o si dia in una pluralità di modi – se si sia virtuosi per natura oppure per educazione (*ars*);
- se il mondo sia unico oppure se ne diano molteplici;
- se la materia sia continua o discontinua, e se ai corpi solidi sia mescolato il vuoto;
- dove dio si collochi, se fa da spettatore della sua opera oppure se ne occupi, se la circonda dall'esterno o sia intrinseco a ogni cosa;
- se il mondo sia immortale oppure caduco e a tempo.

A cosa serve la contemplazione? La contemplazione è anzitutto fine a sé stessa. È testimonianza delle opere di Dio, perché sarebbe senza senso che la grandezza delle sue opere non avesse chi possa esserne testimone, se alle opere non corrispondesse la loro attestazione³. L'*homo contemplativus* è chiamato insom-

¹ Seneca 2001, 136: «Potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ulla experiatu tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, virtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt». Anche in una condizione sicura e senza aspettare le tempeste della vita ci si può affidare subito all'esercizio delle buone arti e delle virtù che nell'ozio fioriscono. È un *leitmotiv* ricorrente nelle opere senecane, come il *De tranquillitate animi* e le *Epistulae morales ad Lucilium*.

² Seneca 2001, 136: «quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest quod illis profuturum parat» (137: «chiunque renda un buon servizio a sé, per ciò stesso giova agli altri, poiché prepara un uomo che in futuro potrà essere loro utile»).

³ Seneca 2001, 140: «Haec qui contemplatur, quid deo praestat? ne tanta eius opera sine teste sint» (141: «Che cosa dà a dio chi contempla queste realtà? Che le sue opere tanto grandi non rimangano senza testimone»).

ma ad attestare opere che non sono prodotte dall'umano, ma a lui sono date. Il contemplare è senza interesse, nemmeno dalla parte di Dio.

5. Il carattere plurale del modello antropologico

Nel *De otio* troviamo pure una breve esposizione dell'antropologia senecana, nella triplice struttura di piacere, azione e contemplazione: «tre sono i generi di vita, tra i quali di solito si indaga quale sia il migliore: il primo è dedito al piacere, il secondo alla contemplazione, il terzo all'azione» (Seneca 2001, 149). Subito dopo Seneca delinea il loro intreccio, a partire dalla prospettiva di ognuno. Ciascuna dimensione non può stare senza le altre, in vista di un risultato complessivo che deve ricomprenderle: «né chi approva il piacere è privo della contemplazione, né chi si dedica alla contemplazione è senza piacere, né chi conduce una vita destinata all'agire è senza contemplazione» (Seneca 2001, 149 sg.).

Si tratta di un maturo punto di arrivo della meditazione senecana. Infatti, nel *De vita beata*, scritta nel 58, Seneca era stato di uno stoicismo molto rigoroso nell'escludere dalla vita virtuosa il piacere (Seneca 2017a; un ricco commento in Seneca 2017b). Nel *De otio* si dà invece l'incontro di tre indirizzi: aristotelico-peripatetico, stoico ed epicureo. È interessante però il modo in cui Seneca distingue la propria idea di contemplazione da quella che attribuisce all'indirizzo aristotelico-peripatetico: «essa è il luogo nel quale momentaneamente ci troviamo, non è il nostro approdo ultimo»⁴. La precisazione è pregnante perché, per un verso, rivela implicitamente la genesi esistenziale del rivolgersi di Seneca alla dimensione contemplativa e, per altro verso, conferma il carattere non univoco del suo modello antropologico: la contemplazione e l'ozio non possono essere assolutizzati. Ciò non toglie che, dalla posizione dell'ozio, si possa avere l'orizzonte più comprensivo, grazie al quale si può disporre di un criterio di valutazione della sfera dell'agire.

6. Tempo della vita e metatemporalità

Chiarita la struttura molteplice dell'antropologia senecana, siamo allora in grado di approfondire il rapporto della contemplazione con la vita e, più precisamente, con i tempi della vita. Dobbiamo allora entrare nel merito della visione senecana della temporalità. In ciò seguiamo un'altra opera: *De brevitae vitae*, composta nel 49 o, secondo altri, nel 62 d.C. (Seneca 2017c). Il tema fondamentale è l'istanza di sottrarsi all'alienazione del proprio tempo:

È proprio di un uomo grande, credimi [l'interlocutore è Pompeo Paolino, ufficiale preposto al vettovagliamento, forse prefetto dell'annona dal 48 al 55 e, probabilmente dopo il 58, suocero o cognato di Seneca], proprio di un uomo

⁴ Seneca 2001, 150: «alii petunt illam, nobis haec statio, non portus est» (151: «altri la cercano per sé stessa, per noi, invece, essa è il luogo nel quale momentaneamente ci troviamo, non il nostro approdo ultimo»).

che si eleva sopra gli umani errori, non permettere che niente venga sottratto al suo tempo, e proprio per questo la sua vita è lunghissima, perché per tutta la sua estensione egli ha potuto dedicarsi solo a se stesso (Seneca 2017c, 37).

Nei limiti di questa trattazione, è possibile dare soltanto uno schizzo della struttura della temporalità nel pensiero di Seneca. Diciamo subito che il pilastro di tale struttura è la dimensione sovratemporale, che non è avulsa dalla temporalità del 'mondo della vita', né è bensì fattore unificante. La brevità della vita dipende dallo spreco del tempo causato dalla sua frammentazione. Per vivere pienamente la dimensione temporale occorre la connessione dei suoi momenti con la dimensione metatemporale, che Seneca intende come «la concentrazione di tutti i tempi in uno solo» (*omnium temporum in unum conlatio*) (Seneca 2017c, 66). Il riferimento alla dimensione unitaria e di 'raccolgimento' della metatemporalità è la condizione di possibilità della valorizzazione del tempo nella scansione di passato, presente e futuro. Gli autenticamente *otiosi*, che dedicano il proprio tempo a coltivare la saggezza, sono capaci di vivere in pienezza perché non sono soltanto «attenti custodi della loro esistenza, ma vi aggiungono ogni altra età» (*omne aevum suo adiciunt*) (Seneca 2017c, 60-1).

La *conlatio temporum* consente di dedicarsi ai *vera officia*, alla familiarità e alla intimità quotidiana e, senza restrizione alcuna, di intrattenersi con Zenone, Pitagora, Democrito, Aristotele, Teofrasto: con i massimi esponenti (*antistites*) delle *bonae artes*, da intendersi come buone arti e buoni mestieri oltre che come buoni saperi (Seneca 2017c, 63-5). Entrare in comunione con gli spiriti illustri significa sollevare la condizione mortale a condizione immortale:

saranno proprio gli uomini anzidetti ad aprirti la strada per l'eternità e a innalzarti in quel luogo da dove nessuno è cacciato (*deicitur*), ed è questo il solo modo per prolungare la mortale condizione e mutarla anzi in immortale.

Pure con le cose il rapporto sarà migliore: i beni non dovranno essere amministrati con avarizia e grettezza (*non erunt sordide nec maligne custodienda*). Tutti i secoli obbediscono al saggio come a un dio. Così egli non solo non sottomette il tempo proprio al tempo altrui, ma è in grado di avere il dominio dei diversi momenti del proprio tempo di vita: abbraccia con il ricordo il tempo già trascorso, fa buon uso del tempo presente, possiede anticipatamente (*praecipit*) il tempo futuro. Altrimenti, nel semplice scorrere della vita, il passato viene dimenticato, il presente non è oggetto di cura, il futuro viene temuto. Dimenticanza, negligenza e timore del tempo derivano dall'assenza della prospettiva metatemporale.

7. Il mondo delle *occupationes*

Priva di un riferimento metatemporale l'esistenza diventa preda delle *occupationes*, termine con cui Seneca indica ogni affaccendarsi esteriore. L'analisi delle occupazioni è variegata e prende in esame una vasta casistica, che va dai comportamenti più infimi e degradanti, oggetto di una vera e propria fustigazione morale, ad attività certamente più nobili ma pur sempre inadeguate alla

pienezza di vita aperta dall'attività contemplativa e *otiosa*. Da Seneca ci viene offerta una vivace descrizione sociologica di figure e di stili di vita legati al costume e alle consuetudini di un contesto civile e politico segnato da rapporti di sottomissione e di dominio. I toni critici da lui usati impietosamente potrebbero essere replicati a proposito della società consumistica della nostra epoca.

L'affanno delle condotte esistenziali in cui lo sperpero del tempo si intreccia con gli atteggiamenti servili di sottomissione ai potenti – si pensi al rapporto vischioso e non di rado degradante tra *clientes* e *patronus* – è messo alla berlina con ironia e persino con sferzante sarcasmo. Le occupazioni considerate più volgari appaiono connotate da ottusa vacuità e in balia di desideri sfrenati che non si appagano di nessun risultato. Il tenersi occupati senza tregua, spesso in mestieri da perdigiorno, coincide con un agire fittizio e quindi con un *nihil agere*. Comportamenti improntati a un sostanziale nichilismo sfociano in una «brevevissima ac sollicitissima aetas»: una vita senza durata e ridotta a un inquieto meccanismo.

8. Quale *otium*?

Dell'*otium* si deve però ponderare la qualità. Non manca infatti la stoccata polemica verso gli *studia vacua*, che coltivano contenuti fatui, e si indica invece un criterio per il loro apprezzamento positivo: chi renderanno più forte, più giusto e di animo più nobile⁵? Inoltre, una forma di ozio negativo può insinuarsi nelle *occupationes* insensate. Esso consiste nel turbamento e nell'agitazione che nasce in coloro che si sentono abbandonati a sé stessi quando cessa il tempo dell'occupazione e dell'affaccendamento. Si tratta di un ozio 'cattivo', che coincide con il vissuto del 'tempo che non passa mai' e di cui si patisce la prigionia. Cadere nelle forme di ozio negativo è fonte di inquietudine e di agitazione interiore, cioè di un malessere nel quale ogni momento del tempo incombe come un peso insopportabile (*omne tempus grave est*).

Anche lo spreco del tempo legato a occupazioni ibride, che non comportano un impegno serio e d'altro canto precludono il godimento dell'ozio attivo, rende breve la vita. E persino le occupazioni più onorevoli, se esauriscono – oggi diremmo – il piano di vita della persona, sono deficitarie rispetto alla pienezza dell'esistenza umana. Il verdetto emesso da Seneca è drastico: «Un uomo pieno di occupazioni può far tutto meno che vivere, che è la cosa più difficile»⁶. Il tempo posseduto interamente dalla *occupatio* può fagocitare la vita, rendendola breve e misera. Per vivere pienamente occorre non restare preda del tempo sfilacciato nella successione affastellata di momenti che si perdono nell'accumulo scomposto di 'faccende' vacue e alienanti. La valorizzazione del tempo si realizza nella connessione con la dimensione metatemporale, la quale viene colta nell'attività contemplativa che è il campo dell'ozio vero. Qui il presente si dilata

⁵ Seneca 2017c, 60: «Quem fortiozem, quem iustiozem, quem liberaliozem facient?».

⁶ Seneca 2017c, 35 (34: «Nihil minus est hominis occupati quam vivere: nullius rei difficilior scientia est»).

nella ripresa del tempo passato e si apre all'attesa del tempo futuro. Il senso pieno del tempo si compie nello scorrere 'raccolto' dei suoi momenti.

9. La ricchezza dell'umano: gli *artificia* della tecnica e la sapienza filosofica

Abbiamo dichiarato all'inizio che la nostra lettura di Seneca è funzionale alla delineazione di un paradigma antropologico nel quale si propone la ricchezza complessiva dell'umano, consistente nell'intreccio di lavoro, azione e contemplazione. Nelle opere che abbiamo utilizzato a questo fine è emersa l'importanza centrale della contemplazione, in quanto esercizio dell'*otium* e ingrediente di un agire che non si svisciva nella sfera delle *occupationes* schiacciate su pratiche di vita alienanti.

Con ogni evidenza, non possiamo ricavare da Seneca una trattazione tematica del lavoro corrispondente al nostro modello attuale, peraltro ormai tutt'altro che univoco, bensì diversificatosi sia nella sua strutturazione oggettiva sia nei suoi aspetti soggettivi. Né il concetto di *occupatio* né quello di *negotium* – lo si riferisca alle faccende private oppure agli impegni pubblici – coincidono con la nostra idea di lavoro. La riflessione senecana ci serve per superare visioni riduttive dell'umano e per recepire un'idea di ozio che, pur essendo anzitutto fine a sé stesso, può indicare un orizzonte grazie al quale l'agire e l'operare siano all'altezza della ricchezza della vita.

A inquadrare più puntualmente la considerazione della *fabrilitas* si presta la Lettera 90 delle *Epistulae ad Lucilium*, dove Seneca, nel confronto con Posidonio di Apamea, tratta il rapporto della filosofia con l'invenzione e lo sviluppo delle tecniche produttive messe in atto dagli *artifices*. È stato rimarcato (Zago 2020) che, mentre Posidonio attribuisce ai filosofi l'invenzione delle tecniche, Seneca le fa derivare dalla soddisfazione del desiderio di *luxuria*, che allontana dall'originario stato naturale. Ciò nonostante, secondo Zago, si potrebbe dire che Seneca ammette una sorta di «tecnicità naturale», priva di carattere metodico ma consistente in pratiche operative indotte dalle necessità e dalle circostanze. Pertanto: «l'erezione delle prime capanne è qualcosa di positivo; la "tecnicità metodica" propria degli *artificia* e degli *artifices* è invece qualcosa di superfluo» (Zago 2020, 266).

Si spiega così l'elogio senecano dell'epoca felice in cui gli umani «in comune rerum natura fruebantur» (Seneca 2013, 704), prima della irruzione della *avaritia* mossa dal desiderio di tenersi qualcosa per sé e farne un possesso esclusivo. La conseguenza fu il rendersi aliena la totalità delle cose e la riduzione di un sé senza confini a un sé angusto. In questa visione potremmo dire che l'applicazione del lavoro alla terra, che in precedenza donava i suoi frutti spontaneamente in un contesto di pacifica condivisione dei beni e di cura in reciproca parità, è considerata implicitamente uno strumento di possesso – quasi un'assonanza con la tesi moderna di John Locke – mentre la terra *inlaborata* era persino più fertile (Seneca 2013, 706).

D'altronde, per Seneca gli uomini innocenti dei primordi non erano *sapientes*. Per quanto in essi ci fossero un'indole più forte e una maggiore prontezza alla

fatica, la filosofia in una condizione primitiva non poteva nemmeno nascere, e nemmeno potevano fiorire le virtù, che richiedono un animo educato e colto. «In sintesi», conclude Zago (2020, 286), «l'*Urzeit* era *carens fraude* (epist. 90, 44); *hoc saeculum*, invece, è vizioso, ma caratterizzato dalla possibilità di conquistare la virtù filosofica». Seneca allora, con apparente paradosso, non può che preferire il tempo presente, perché la filosofia è l'*optimum* tra i doni concessi dagli dei al genere umano e al suo *ingenium*. La 'provvidenza' stoica, in fusione con elementi epicurei e cinici, lo porta insomma a concludere che il 'vizio', per contrasto, apre il genere umano al filosofare e al *bene vivere* (Zago 2020, 290-91). Per dirla con parole nostre: se la *luxuria* e le tecniche che la soddisfano sono sovrastate dalla filosofia, dal negativo scaturisce il positivo.

Possiamo così dare il giusto peso all'ordine gerarchico, sottolineato da Seneca, tra le acquisizioni manuali e strumentali di scarso valore e la maestà della sapienza, che non insegna alle mani ma è maestra delle attitudini dello spirito⁷. Sul punto nota acutamente Dionigi (2020, 52-3): «contrariamente a Lucrezio, che riteneva la *ratio* di Epicuro la tecnica (*ars*) suprema e salvifica, egli – nella Lettera 90 sulla civiltà – distingue la nobiltà della filosofia, che ha a che fare con le anime, dalla viltà della tecnica, che ha a che fare con le mani». Si può però precisare che per Seneca anche le opere molteplici della tecnica appartengono alla *ratio*, sebbene non alla *recta ratio*⁸. In ultima analisi, non si tratta – ad avviso di chi scrive – di contrapporre i due livelli della *ratio*, ma di distinguere gli elementi di conforto funzionali all'equipaggiamento dell'esistenza (*vitae ornantia*) dagli elementi essenziali, ai quali la sapienza ci indirizza offrendoci i criteri di discernimento delle cose umane e divine. Compito della *recta ratio*, che ha come meta la condizione di beatitudine, è di condurre a sé tutte le altre arti, indicando loro la via (Seneca 2013, 700). Lo smarrimento della ragione sapienziale è l'esito contro il quale Seneca si è battuto.

Riferimenti bibliografici

- Citti, Francesco. 2012. *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Dionigi, Ivano. 2020. *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*. Bari-Roma: Laterza.
- Grilli, Alberto. 2002. *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Brescia: Paideia.
- Seneca, Lucio Anneo. 2000. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura e con introduzione di G. Reale. Milano: Bompiani.

⁷ Seneca 2013, 700: «Vilissimorum mancipiorum ista [le opere e i ritrovati degli *artifices*] commenta sunt; sapientia altius sedet nec manus edocet: animorum magistra est» (701: «Tutte queste sono invenzioni degli schiavi più vili. La sapienza ha più in alto la sua sede, maestra non delle mani, ma delle anime»).

⁸ Seneca 2013, 698: «Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est» (699: «Tutti questi ritrovati provengono, è vero, dalla ragione, ma non dalla perfetta ragione»).

- Seneca, Lucio Anneo. 2001. *La fermezza del saggio. La vita ritirata*, trad. it. a cura di N. Lanzarone. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli.
- Seneca, Lucio Anneo. 2013. *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, trad. e note di G. Monti, cronologia di E. Barelli. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli.
- Seneca, Lucio Anneo. 2017a. *La vita felice*, ediz. it. con testo latino a fronte a cura di C. Carena e trad. di G. Manca. Torino: Einaudi.
- Seneca, Lucio Anneo. 2017b. *De vita beata*. Introduzione, trad. e commento a cura di E. Baldassarre. Prefazione di G. Laudizi. Galatina (LE): Congedo Editore.
- Seneca, Lucio Anneo. 2017c. *La brevità della vita*, trad. it a cura di U. Dotti. Testo latino a fronte. Milano: Feltrinelli.
- Zago, Giovanni. 2020. *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*. Bologna: il Mulino.