

**P** *er un lessico della speranza*

**B** *@bel*

**Stefano Maso e Melania Cassan**

*Apatheia*

**Gabriella Bonacchi**

*Corpo*

**Rosa Loredana Cardullo**

*Cura*

**Alessandra Chiricosta**

*Forza*

**Stefania Giombini**

*Logoi*

**Patrizia Nunnari**

*Presenza*

**Angela Ales Bello**

*Prudenza*

**Emidio Spinelli**

*Responsabilità*

**Aldo Di Blasi**

*Salute*

**Laura Moschini**

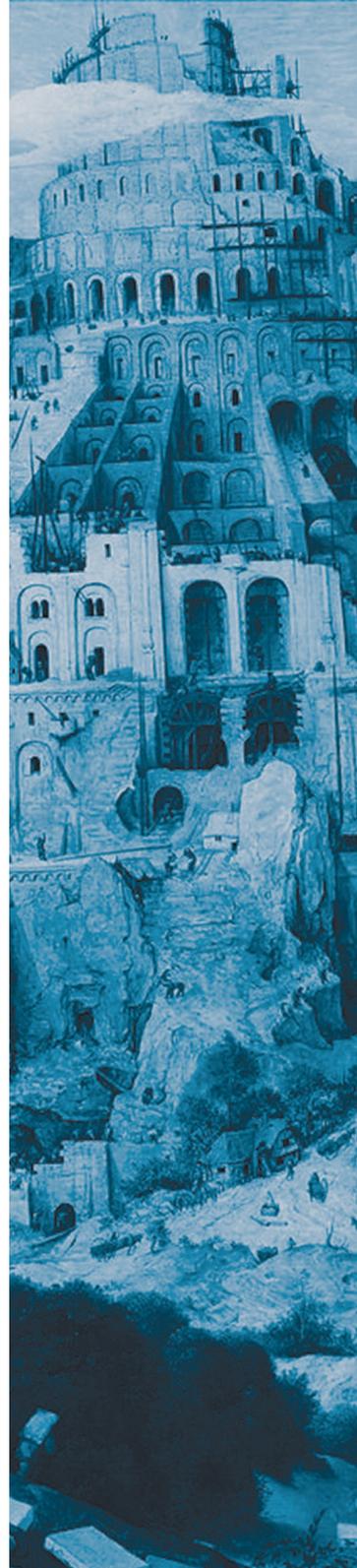
*Sostenibilità*

**Francesca Brezzi**

*Utopia*

**Giacomo Marramao**

*Virus*





R. Magritte, *Les amants* (MoMa – New York)

---

MELANIA CASSAN E STEFANO MASO\*

*APATHEIA*

*Imperturbabilità e consapevolezza in Seneca*

Per approfondire le nozioni di imperturbabilità e consapevolezza nel pensiero senecano è importante partire da riflessioni di carattere biografico e filosofico. Tra le strategie messe a punto dal Cordovese per superare al meglio, da buon *proficiens*, la sofferenza fisica causata dalla malattia particolarmente importanti sono lo studio della filosofia e il fatto di vivere in una buona comunità familiare e amicale. Appare inoltre centrale il ruolo dell'educazione per guadagnare la coscienza della propria forza interiore, a prescindere dalle condizioni esteriori, e raggiungere così l'imperturbabilità.

Ἀπάθεια, il vocabolo greco che traduciamo con 'imperturbabilità', è presente già nei frammenti attribuiti a Leucippo; non è usato da Platone (troviamo solo un ἀπαθεῖς in *Phaedr.* 250c) ma è presente nel corpus aristotelico<sup>1</sup>, nelle *Vitae* di Plutarco e soprattutto nei Padri della Chiesa, tra i quali spiccano Origene, Gregorio di Nissa, Eusebio, Atanasio, Basilio, Evagrio, Giovanni Grisostomo. In riferimento allo stoicismo ci sono soprattutto passi di Clemente Alessandrino (II-III A.D.) e di Giovanni Stobeo (V saec. A.D.). Sembra che un libro intitolato *περὶ ἀπαθείας* sia stato scritto da un certo Dionisio di Eraclea<sup>2</sup>, detto l'Apostata (SVF 1.422), che fu uditore, tra gli altri, di Zenone, il caposcuola stoico.

In italiano 'apatia' ha una valenza dispregiativa non immediatamente presente in 'imperturbabilità'. Dell'ambiguità del vocabolo è già consapevole Diogene Laerzio che, riferendosi agli stoici, scrive:

Dicono che il saggio è imperturbabile (ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν), perché non cade in fallo: ma in modo diverso è imperturbabile lo stolto, nel modo in cui può esser detto di qualcosa di duro e che non si lascia ammorbidire<sup>3</sup>.

Anche Seneca conosce questa doppia valenza di ἀπάθεια: anzi, a quanto ci consta, è l'unico tra i filosofi e i letterati romani che distingue l'*impatientia* di chi non sopporta alcun male dalla condizione di chi respinge la sensazione di qualsiasi male: cioè il saggio

\* Università di Venezia Ca' Foscari, melania.cassan@unive.it, maso@unive.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 2 dicembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana. Melania Cassan è autrice del primo paragrafo di questo saggio, Stefano Maso del secondo paragrafo.

1 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea e Etica Eudemia, passim*; in *Physica* 217b è attribuito della materia; in *Metaph.* 1046a, l'ἀπάθεια è definita: «La capacità di non subire mutamenti in peggio né distruzione ad opera di altro o di sé in quanto altro ad opera di un principio di mutamento».

2 È citato da CICERONE, *Tusc. Disp.* 2.60; Id. 3.18.

3 DIOGENE LAERZIO 7.117 = SVF 3.448.

*impatiens*<sup>4</sup>. Così precisa in *Ep.* 9.2:

È inevitabile cadere nell'equivoco, se volessimo tradurre in modo sbrigativo ἀπάθεια e dicessimo, con un solo vocabolo, 'impatientia': potrebbe infatti significare il contrario di quanto vogliamo intendere. Con esso noi vogliamo riferirci all'uomo che respinge la sensazione di qualsiasi male (*qui respuat omnis mali sensum*); si potrebbe intendere invece il riferimento a chi non è in grado di sopportare alcun male. Vedi allora se non sia meglio parlare o di un animo invulnerabile o di un animo al di là di ogni sofferenza.

Per la filosofia stoica è fondamentale connettere il concetto di 'imperturbabilità' con quello di 'consapevolezza': cioè con l'intelligenza applicata a quello che si sta facendo, quella «coscienza che non sopporta di agire diversamente e che costringe a rispondere al proprio interiore tribunale»<sup>5</sup>. È esattamente questa forma d'intelligenza, direttamente dipendente dall'*hēgemonikon*, che consente di valorizzare un comportamento che, di primo acchito, attiene alla pura gestione del corpo. In questo modo l'imperturbabilità diventa una 'virtù' e, in Seneca, la 'consapevolezza' finisce per coincidere con l'αὐτάρκεια, con quanto egli esprime nella formula 'sibi fidere'<sup>6</sup>.

Qui di seguito proponiamo due approfondimenti: il primo mette a fuoco il modo in cui Seneca affronta la sofferenza sperimentata direttamente nel proprio corpo e nel proprio spirito; il secondo introduce al problema dell'educazione del *proficiens*: a come possa diventare *inperturbatus e constans*.

### 1. Seneca e la malattia: strategie per abitare un corpo che soffre

La sofferenza e il dolore fisico hanno segnato la vita di Seneca fin dalla giovane età<sup>7</sup>. Egli ha dovuto combattere con un numero significativo di malattie di cui abbiamo ampia testimonianza all'interno della sua produzione filosofica, specialmente nelle *Lettere a Lucilio*<sup>8</sup>. Ma, in particolare, una malattia ha segnato in maniera

4 Nelle sue epistole Seneca adopera anche *inperturbatus*. Si veda in particolare *Ep.* 66.6.

5 SENECA, *Ep.* 105.7: «conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit».

6 Si rinvia a S. MASO, *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, L'Harmattan, Paris 2006, in particolare il capitolo IV: *Sibi fidere. Sénèque entre otium et constantia*, pp. 133-152.

7 Per una recente biografia di Seneca, che include anche tali aspetti della vita del filosofo, si rimanda a E. WILSON, *Seneca. Biografia del grande filosofo della classicità*, trad.it di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2016.

8 La questione della malattia nella filosofia di Seneca, con un'attenzione particolare alla sua declinazione, per così dire, autobiografica è affrontata da J.C. COURTIL, *Sapientia contemptrix doloris: Le corps souffrant dans l'oeuvre philosophique de Sénèque*, Éditions Latomus, Bruxelles 2015. Lo studioso, a pp. 128-129, mostra come l'immagine di un *valetudinarius Seneca* sia tramandata a noi, in maniera probabilmente enfatizzata, anche grazie alle testimonianze che, fin dall'antichità, ci informano sul cagionevole stato di salute del Cordovese attribuendogli, per esempio, un'infezione cronica da tisi. Anche i commentatori moderni hanno contribuito all'operazione rinvenendo proprio nella sua infermità perenne l'origine o comunque un forte condizionamento della sua opera filosofica. Questa immagine ha recentemente condotto COURTIL, *Valetudinarius Seneca. Sénèque le Philosophe était-il un malade imaginaire ?*, in «PALLAS», 88, 2012, pp. 83-101, a confrontarsi con la questione della veridicità degli stessi racconti autobiografici

indelebile la sua esistenza: Seneca soffriva d'asma<sup>9</sup>. Uno stato patologico, quello asmatico, così debilitante da meritarsi l'appellativo, nel gergo medico informale, di *meditatio mortis*:

La malattia mi aveva accordato una lunga tregua; all'improvviso mi ha assalito ancora. "Di che malattia parli?" chiederai. Domanda giusta: nessun male mi è sconosciuto. Ma a uno in particolare sono come destinato: non so perché dovrei usare un termine greco: "difficoltà di respiro" è una definizione abbastanza adatta. L'attacco è brevissimo e simile a una tempesta; finisce per lo più nel giro di un'ora: e chi mai potrebbe agonizzare a lungo? Su di me sono passati tutti i malanni e i pericoli cui è soggetto il nostro corpo, ma nessuno mi sembra più penoso. E perché no? Qualunque altra infermità significa essere malati, questa è esalare l'anima. Perciò i medici la chiamano "preparazione alla morte": un giorno il respiro riesce a fare quello che ha spesso tentato<sup>10</sup>.

L'attacco respiratorio, se pur breve, porta chi ne è affetto al di là dello *status* stesso di malato avvicinandolo, piuttosto, a quello di chi è in punto di morte. E risiede proprio in questo suo stretto rapporto con la fine della vita il profondo significato filosofico dell'esperienza della mancanza di respiro.

La consapevolezza di poter, da un momento all'altro, esalare lo spirito vitale (*animam egerere*), costringe il filosofo a fare i conti con la gestione della paura (che ha sede nell'*animus*) di tale evento<sup>11</sup>. Il piano squisitamente fisiologico (l'attacco d'asma) si intreccia con quello psicologico (la potenziale paura della morte)<sup>12</sup> facendo emergere, qualche riga dopo il passo in questione (§ 4), un'immagine del Cordovese pronto a non farsi travolgere dal *metus*. È grazie alla filosofia che egli può stabilire l'insussistenza

---

senecani (soprattutto nelle *Lettere*) sulle numerose malattie che lo avrebbero afflitto. Lo studioso arriva alla conclusione che la narrazione del Cordovese può essere considerata, tutto sommato, veritiera; essa, tuttavia, va valorizzata non solo nella sua dimensione aneddotica, ma anche in quella filosofico-pedagogica. Questi racconti, infatti, contribuiscono alla costruzione di una immagine piuttosto "umana" del filosofo: una persona che, al pari degli altri, lotta quotidianamente con la sofferenza e il dolore (p. 97).

- 9 Cfr. a tal proposito *ivi*, p. 89; P. MIGLIORINI, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Peter Lang AG, Bern 1997, pp. 60-64, ha dedicato pagine interessanti alla descrizione di questa malattia respiratoria mettendo in luce l'utilizzo, più o meno tecnico, del lessico medico da parte di Seneca. Il filosofo era certamente avvezzo a tale uso grazie alla sua vicinanza con la scuola dei Sestii e all'ipotizzata conoscenza della dottrina pneumatica (cfr. a questo proposito G. BOCCHI, *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca. La scuola Pneumatica, l'ira, la melanconia, Vita e Pensiero*, Milano 2011).
- 10 SENECA, *Ep.* 54.1-2. La traduzione del passo è di C. BARONE, *Seneca. Lettere a Lucilio*, con un saggio di L. Canfora, Garzanti, Milano 2009 [1989<sup>1</sup>].
- 11 Per la complessa questione dell'anima nel mondo antico e per lo stretto legame tra l'anima e il respiro nella filosofia stoica si rinvia a J.-B. GOURINAT, *Les stoiciens et l'âme*, Vrin, Paris 2017.
- 12 Cfr. su questo F.R. BERNO, *Lettere a Lucilio, libro VI: le lettere 53-57*, Pàtron, Bologna 2006. L'intreccio tra i due livelli, quello fisiologico (luogo dell'*anima* e dello *spiritus*) e quello psicologico (luogo dell'*animus*), emerge con chiarezza anche al § 6 della stessa lettera dove Seneca, terminato il forte attacco di asma, lamenta ancora qualche strascico alla respirazione (*spiritus*) ma ciò non è rilevante ai suoi occhi poiché l'importante è che l'affanno non provenga dall'anima (*non ex animo suspirem*), non sia, cioè, una passione.

della morte, giudicandola come qualcosa da non temere, poiché essa non è<sup>13</sup>; o meglio, il non essere della morte è lo stesso del pre-vita, di quel tempo di cui, pur essendo *non esse*, nessuno si preoccupa, e dunque: perché dovremmo temere ciò che abbiamo già sperimentato e non ricordiamo con sofferenza?

L'aiuto che deriva da tali pensieri filosofici non è stato, tuttavia, il solo modo in cui Seneca è riuscito ad affrontare, senza farsi schiacciare dal peso della sofferenza e della paura, i giorni del morbo. Nella suggestiva *Lettera 78*, grazie alla sensibilità del medico – in questo caso medico dell'anima<sup>14</sup> – che ha provato sulla sua pelle la malattia che cerca di curare nei suoi pazienti, si configura un ritratto del filosofo ancora più “umano” di quanto già la *Lettera 54* non mostrasse. Se in quell'occasione, infatti, l'episodio autobiografico dell'asma conduceva immediatamente al pensiero sulla morte (e al giudizio su di essa), qui Seneca si arroga il diritto di rimandare la riflessione *stricto sensu* filosofica addirittura al quinto paragrafo. Continue febbriattole e catarro persistente lo hanno portato a sfiorare l'idea del suicidio<sup>15</sup>, che, se pur accettato nel sistema stoico, non è di certo suggerito per tutte le occasioni<sup>16</sup>: scegliere di continuare a vivere è, in certe situazioni, un atto di coraggio (§ 2).

Ma quali elementi hanno giocato nella decisione senecana di sopportare il malessere? Tra tutti, l'amore per il padre (che si sarebbe disperato di fronte alla perdita del figlio), lo studio della filosofia e gli amici. Tutti i piani dell'esistenza sono coinvolti nell'operazione di resistenza: quello affettivo dei legami primari, quello intellettuale della ricerca filosofica e quello sociale dei rapporti con i compagni. Si noti che lo studio della filosofia<sup>17</sup> si mostra, in questa occasione, nel suo carattere più pratico: esso non si costituisce, infatti, come mera erudizione o accumulo di nozioni, bensì come conoscenza che regola l'azione e il modo di rapportarsi al mondo. Infatti, è proprio in virtù del fatto che Seneca si è dedicato allo studio della verità facendo pulizia delle false credenze che, quando si è trovato di fronte all'attacco d'asma, è riuscito a non soccombere alla paura della morte.

Ma l'immagine più commovente il filosofo la dedica agli amici<sup>18</sup>: egli può presentarsi serenamente, ancora una volta, al faccia a faccia con la morte poiché, grazie alla loro benevola presenza e allo stretto legame di affetto che li accomuna, non ha l'impressione di esalare lo spirito vitale (§ 4: *non effundere mihi spiritum videbar*) bensì di trasmetterlo (*tradere*). Si crea, in questo modo, la percezione di una continuità tra la vita del singolo

13 Si noti la consonanza con gli argomenti epicurei sulla morte come nulla.

14 La letteratura sulla figura di Seneca come medico dell'anima e sulla analogia tra filosofia e medicina è sterminata. Rinviamo, a titolo di esempio, al lavoro di I. HADOT, *Sénèque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris 2014.

15 Si noti che il tema del suicidio ci riporta, in forma diversa, alla questione del rapporto con la morte. Anche in questo caso, come nella summenzionata *Lettera 54*, il filosofo sofferente è chiamato a un faccia a faccia con il limite estremo.

16 Seneca stesso pensa al suicidio come *extrema ratio* per uscire da una situazione (soprattutto di sofferenza fisica) che oramai non è più sopportabile, cfr. *Ep. 70*.

17 In *Ep. 2.1-5* Seneca ci suggerisce il modo virtuoso in cui fruire della lettura: è necessario scegliere pochi autori di riconosciuta autorità e passare molto tempo sugli stessi scritti in modo tale da assimilarli.

18 All'amicizia è dedicata la *Lettera 9*.

e la vita della propria comunità affettiva, in una sorta di *sympatheia* “in miniatura”, che rende l’esperienza della potenziale morte meno temibile.

## 2. Un esperimento mentale: il *proficiens* e la fortuna

In *Ep.* 71.25-28 Seneca chiede a Lucilio di condurgli davanti un adolescente non ancora corrotto e dall’ingegno vivace (*Da mihi adolescentem incorruptum et ingenio vegetum*). Come si comporterà questo giovane? Ebbene, di sicuro vorrà mostrare la propria virtù e mostrerà di ritenere non solo ammirevole ma addirittura *fortunatus* l’uomo che, nelle avversità, saprà ergersi al di sopra della sorte<sup>19</sup>. Tutti sono infatti in grado di mantenersi saldi e sicuri quando le circostanze sono favorevoli (*in tranquillitate*); purtroppo però è solo quando si è in difficoltà che davvero possiamo verificare e misurare la nostra capacità di starcene retti in piedi quando gli altri giacciono a terra: *ibi stare ubi omnes iacent*. Nella giovanile irruenza e fiducia nelle proprie forze si cela la volontà di ‘esser messi alla prova’, di non rimanere legati al mondo delle illusioni o della velleità.

*Fortunatus* perciò è colui che ha di fatto questa opportunità. Più ancora: paradossalmente *fortunatus* è colui che *contra fortunam* deve tenersi saldo<sup>20</sup>.

Certo non è detto che il *proficiens* riesca sempre nel suo intento: è il caso di Fetonte che chiede al padre (il Sole) di affidargli il carro, così da sperimentare lui stesso qual è il proprio valore. Il Sole è consapevole dei rischi dell’impresa, tenta di dissuadere il figliolo prospettandogli tutte le difficoltà: *vide quam alte escendere debeat virtus*. Nulla da fare:

Udite queste parole, quell’adolescente di nobile animo disse: ‘Il percorso mi attira: salgo. È proprio di una persona di valore andare per una strada dove c’è il rischio di cadere’ (*Prov.* 10).

Da ultimo, così replica al padre che un’ultima volta cerca di distoglierlo dall’impresa:

Aggioga i cavalli che mi hai concesso: da quelle parole con cui pensi di terrorizzarmi io in realtà sono eccitato. Mi piace stare saldo in piedi là dove lo stesso Sole trema. È da persona misera e sfaticata percorrere strade sicure: la virtù va per luoghi elevati (*Prov.* 11).

Dello stesso carattere ma fornito di altra consapevolezza è il *proficiens* di cui Seneca ragiona nella *Lettera* 71<sup>21</sup>. Costui promette a tutti gli effetti di riuscire nell’impresa di

19 SENECA, *Ep.* 71.25: «dicet fortunatiorem sibi videri qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam extet».

20 Id., *Prov.* 9: «Affinché sia formato un uomo che tale possa dirsi, c’è bisogno di un destino più duro. Per questo tipo di uomo non ci sarà una strada pianeggiante: bisogna che salga in alto e scenda in basso, che sia in balia dei flutti e che governi la nave nella tempesta. Deve tenere la rotta contro la sorte».

21 Da *Ep.* 66.6 ricaviamo che l’animo di questo giovane non può che essere simile a quello del *sapiens*. È rivolto alla verità (*intuens vera*), è consapevole di ciò che va evitato e di ciò che va ricercato (*peritus fugiendorum ac petendorum*), è partecipe delle vicende dell’universo (*toti se inserens mundo*). È un animo che sa concentrarsi (*in omnis eius actus contemplationem sua mittens*), che è attento alla

resistere ai mali<sup>22</sup>. Ci si riferisce qui certo ai mali fisici, ma soprattutto il rinvio è ai mali dello spirito, quelli per i quali ci si lascia abbattere e piegare fino a soccombere, *succidere mentem et incurvari et subcumbere* (Ep. 71.26).

Davanti a noi c'è il modello del *sapiens* che è così tratteggiato:

Nessuna (crisi nelle avversità) può però succedere all'uomo saggio: costui se ne sta retto sotto qualsiasi tipo di peso (*stat rectus sub quolibet pondere*). Nulla lo può fiaccare, niente di ciò che deve sopportare gli dispiace. Infatti, non si lamenta quand'anche tutto ciò che può capitare a un uomo accadesse a lui. Conosce la propria forza, sa di essere nato per sopportare un peso (*vires suas novit; scit se esse oneri ferendo*)<sup>23</sup>.

Naturalmente Seneca non nega che il sapiente provi dolore, proprio come tutti gli altri uomini: non è una roccia priva di sensibilità, ma è un composto di due parti, quella irrazionale (che percepisce i tormenti e soffre: *dolet*) e quella razionale (che è intrepida e indomita e che è in grado di tener salde le sue opinioni: *haec inconcussas opiniones habet*, § 27)<sup>24</sup>.

L'essenza della virtù consiste proprio nel 'resistere'. Stando all'etimo, in primo piano è il 'permanere', ἵστασθαι, che però non è una condizione semplicemente 'data', ma è il frutto di un combattere continuo. Il verbo *resistere* tradisce immediatamente la sua origine militare, è frequente in Cesare e in Tito Livio. Seneca ne fa un uso differenziato, che va dall'ambito fisico e naturale, all'uso metaforico, all'impiego in ambito etico o psicologico. Nella tragedia poi la capacità di resistere mostra la sua immediata consonanza con il carattere dell'eroe, positivo o negativo che esso sia<sup>25</sup>.

---

riflessione e all'azione (*cogitationibus actionibus intentus*), che non è domato da minacce né da allettamenti (*asperis blandisque pariter invictus*), non è sottomesso alla cattiva sorte (*neutri se fortunae summittens*), sa stare al di sopra di ciò che è contingente o accidentale (*supra omnia quae contingunt acciduntque eminens*). Dunque è imperturbabile e intrepido (*imperturbatus intrepidus*), nessuna forza lo può spezzare (*quem nulla vis frangat*), nessun avvenimento casuale lo deprime (*fortuita nec deprimant*).

22 Quanto al tema dell'educazione del *proficiens*, si rinvia a M. BELLINCIONI, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia 1978; J. SCHAFER, *Ars didactica. Seneca's 94th and 95th Letters*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009; U. DIETSCHKE, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014.

23 SENECA, Ep. 71.26.

24 *Constantia* e *stabilitas* garantiscono la *securitas*, il fatto cioè di poggiare su se stessi: «Per l'uomo che ha guadagnato le sue convinzioni (*certi profectus viro*) è vergognoso cercare di raccogliere fiorellini e fare affidamento su poche massime, quelle più famose, basandosi sulla memoria; deve ormai poggiare su se stesso (*sibi iam innitatur*)» (Ep. 33.7).

25 Si pensi ad Andromaca che esclama: «Resisterò (*resistam*), opporrò le mie mani nude alle vostre armi: la collera me ne darà la forza» (Tro. 671-672); oppure all'invocazione di Antigone: «Muta il tuo pensiero, evoca l'antico coraggio e domina le pene che ti affliggono con una grande forza d'animo; resisti (*resiste*); in mezzo a tanta disgrazia la morte costituisce una disfatta» (Phoen. 77-79). Ed ecco con quali parole la nutrice di Ippolito ne descrive l'animo: «Come un promontorio solido resiste da ogni lato, inaccessibile alle onde (*resistit undis*) e respinge lontano i flutti che lo tormentano, così egli disprezza le mie parole» (Phaedr. 580-582); ancora una nutrice, questa volta quella di Medea, così esclama, sintetizzando nelle sue parole le molteplici accezioni del *resistere*: «Figlia mia, dove porti, lontano da casa, i tuoi piedi rapidi? Rimani ferma (*resiste*), trattieni l'ira e trattieni l'impeto (*retine impetum*)» (Med. 580-582).

Certo è comunque che si tratta di un *resistere* ‘attivo’, che consente di trasferire nella dimensione pubblico/sociale il proprio impegno morale. È come se nel gioco tra l’*otium*, che consente di guadagnare la coscienza di sé, e il *negotium*, che per definizione implica il volgersi al pubblico, si collocasse l’autentica prospettiva del *sapiens* e, insieme, quella del *proficiens* che mira a diventare *sapiens*.

Leggiamo nel *De otio*:

Anche il giovane, per il quale tutto è ancora da decidersi, prima che possa sperimentare una qualche tempesta può rimanere al sicuro (*in tuto subsistere*) e darsi subito ad azioni moralmente valide (*commendare se bonis artibus*) e mantenersi in un ritiro indisturbato, (*inlibatum otium exigere*) curando quelle virtù che possono essere messe in pratica anche da chi vive nella quiete più completa. Questo si chiede all’uomo: di giovare (*ut prosit*) agli uomini; se possibile a molti, altrimenti a pochi, altrimenti ai più prossimi, altrimenti a se stesso (*sibi*)<sup>26</sup>.

Seneca intende sottolineare che solo dopo essersi assicurati della validità di una certa decisione, e quindi di un progetto d’azione, si potrà passare alla pratica; ma, per l’ap-punto, per essere sicuri occorre essere effettivamente autonomi, *in tuto subsistere* (di qui l’*αὐτάρκεια*), occorre essere in grado di vivere in un ritiro indisturbato (*inlibatum otium exigere*). Tuttavia in Seneca il rapporto di dipendenza tra *otium* e *negotium* sembra continuamente rovesciarsi: non solo l’*otium* sembra essere la condizione per passare all’azione; ma è anche vero che dall’esperienza della ‘società’ emerge l’esigenza della dimensione ‘interiore’. Da qui l’*εὐστάθεια*, la condizione essenziale per la riflessione e, insieme, per la decisione e per l’azione<sup>27</sup>. Ed è certo che per la scuola stoica la proposta dell’*εὐστάθεια* non è ingannevole: essa produce benessere (*εὖροια*) e si regge sull’*ἀπάθεια*, in un modo del tutto conforme alla natura (*σύμφωνά ἐστι τῇ φύσει τὰ ἀπαθῆ*)<sup>28</sup>.

Ritornando allora al promettente giovane di cui si sta parlando nella *Lettera 71 (adulescens incorruptus et ingenio vegetum)*: dovrà stare attento perché, finché non raggiungerà la virtù perfetta, potrà trovarsi in difficoltà:

Finché non raggiunge la sua completezza (*antequam impleatur*), la mente oscilla

---

Esemplare figura di eroe positivo è Ercole, al quale Seneca dedica due tragedie. Nell’*Hercules Oetaeus* l’eroe resiste indomito «tra fumo e ira delle fiamme, immobile, senza scosse (*immutus, inconcussus*), non piegando né di qua né di là le membra preda del fuoco (*in neutrum latus correpta torquens membra*). Esorta, ammonisce. Anche mentre brucia è attivo» (*Herc. Oet.* 1740-1742).

26 SENECA, *De otio*, 3.4-5.

27 La *εὐστάθεια* è riconosciuta come virtù già da Crisippo (SVF 3.265 = Stob., *Ecl.* 2.60, 9 W.); è però nelle *Diatrìbe* di Epitteto che essa è posta a tema e si fa sinonimo dell’imperturbabilità, della fermezza, della costanza; cfr. 1.29; 3.9.17; 3.24.2-3 e 79; 3.26.13. Così in 4.1.46: «Che cerca ogni uomo? Di essere ben stabile, felice, di poter fare ogni cosa come vuole, di non essere impedito né costretto». Naturalmente è chiaro che essa si raggiunge, secondo Epitteto, solo limitando i desideri all’ambito di ciò in cui siamo autonomi; cfr. A.A. LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 191-194.

28 Così Crisippo citato proprio da Epitteto, *Diatr.* 1.4.29 (= SVF 3.144).

esitando (*incerta mentis volutatio est*); quando invece l'ha raggiunta, essa ha una stabilità incrollabile (*immota illi stabilitas*). E così quando uno incomincia ad avanzare procedendo verso la vetta (*ad summa procedens*) e sta praticando la virtù, può anche avvicinarsi alla perfezione ma ancora non l'ha raggiunta: per questo di tanto in tanto perderà il passo (*ibit interim cessim*) e la sua tensione interiore si indebolirà (*remittet aliquid ex intentione mentis*): non ha ancora superato gli ostacoli più difficili e si trova ancora su di un terreno scivoloso (*etiamnunc versatur in lubrico*)<sup>29</sup>.

È un giovane che preferirà comunque sentirsi dire: *'Tanto melior' quam 'tanto felicior'*, un'esclamazione che possiamo tradurre: «'Quanto sei forte' piuttosto che 'quanto sei fortunato'» (*Ep.* 71.28).

Con questo esplicito richiamo alla responsabilità personale il cerchio si chiude. Qualunque sia la condizione esterna, decisiva è la consapevolezza della propria forza interiore (cioè della propria volontà di essere in perfetta coerenza con il senso del tutto) piuttosto che l'abbandono alla sorte, quand'anche si profili fortunata.

---

29 SENECA, *Ep.* 71. 27-28.