



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Scienze Filosofiche – indirizzo: Filosofia
Dipartimento di Scienze Umanistiche
M-FIL/06

Elementi e problemi del medioplatonismo latino: Cicerone e Seneca.

IL DOTTORE

Omar Di Paola

IL COORDINATORE

Prof. Leonardo Samonà

IL TUTOR

Prof. Andrea Le Moli

CICLO XXV
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2015



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO



Indice:

Introduzione.....	p. 5
1.1. Medioplatonismo: caratteri generali.....	p. 7
1.2. L'origine del pensiero medioplatonico.....	p. 10
Parte I. Cicerone.....	p. 14
1. Il platonismo di Cicerone e le sue radici culturali.....	p. 14
1.1. La radice dello scetticismo ciceroniano: Filone di Larissa e la Nuova Accademia.....	p. 14
1.2. Il ritorno al dogmatismo: Antioco d'Ascalona.....	p. 16
1.2.1. La filosofia di Antioco d'Ascalona.....	p. 17
1.3. Lo stoicismo platonizzante di Posidonio.....	p. 21
1.4. Il “ <i>melting pot</i> ” ciceroniano.....	p. 23
2. Cicerone traduttore.....	p. 25
2.1. Lo stile delle traduzioni ciceroniane.....	p. 25
2.2. Il <i>Timeo</i> ciceroniano.....	p. 30
2.2.1. Lo stile.....	p. 33
2.2.2. Latinizzazione della filosofia.....	p. 38
2.2.3. Il ruolo del <i>Timeo</i> nel dibattito medioplatonico.....	p. 43
3. La <i>Politeia</i> di Cicerone: il <i>De re publica</i>	p. 45
3.1. Accenni sulla tradizione manoscritta del <i>De re publica</i>	p. 45
3.2. Il contesto del <i>De re publica</i>	p. 47
3.3. <i>De re publica</i> : struttura dell'opera.....	p. 47
3.4. Analisi del <i>De re publica</i>	p. 48
3.4.1. Libro I.....	p. 48
3.4.1.1. Premessa [1-7]: la necessità della partecipazione alla vita politica.....	p. 48
3.4.1.2. Proemio [8-9].....	p. 50
3.4.1.3. Inizio del dialogo. Stato e Filosofia: i due soli [10-18].....	p. 53
3.4.1.4. Il doppio popolo e le divisioni del Senato [19-21].....	p. 56
3.4.1.5. <i>Res publica – Res Populi</i> [22-25].....	p. 56
3.4.1.6. Le tre forme tradizionali di governo: monarchia, oligarchia,	

democrazia [26-34].....	p. 58
3.4.1.7. Mutamenti delle tre forme di costituzione [35-47].....	p. 59
3.4.1.8. Considerazioni finali intorno al libro primo.....	p. 61
3.4.2. Libro II.	p. 62
3.4.2.1. Le origini della <i>Res publica</i> romana [1-3].....	p. 62
3.4.2.2. Echi delle <i>Leggi</i> platoniche: i pericoli del mare [4-6].....	p. 62
3.4.2.3. Origini storiche delle strutture di governo romane: il ratto delle Sabine ed il <i>vinculum</i> d'amore [7-9].....	p. 63
3.4.2.4. Morte di Romolo e successione di Numa Pompilio [10-14].....	p. 65
3.4.2.5. I re latini e la stabilità dello stato [15-18].....	p. 65
3.4.2.6. Il re non acclamato [19-22].....	p. 67
3.4.2.7. La fine della monarchia: la cacciata del tiranno [23-27].....	p. 68
3.4.2.8. Le distanze da Platone: i decemviri e l'avvento dell'oligarchia [28-37].....	p. 69
3.4.2.9. Elefanti a Roma: lo straniero si romanizza [38-44].....	p. 71
3.4.2.10. Considerazioni finali intorno al libro secondo.....	p. 72
3.4.3. Libro III.....	p. 73
3.4.3.1. Proemio al libro terzo: filosofi e politici [2-4].....	p. 73
3.4.3.2. Il discorso sull'ingiustizia di Filo [5-28].....	p. 74
3.4.3.3. Una nuova concezione dell' <i>Urbe</i> [29-47].....	p. 78
3.4.3.4. Considerazioni finali intorno al libro terzo.....	p. 80
3.4.4. I libri perduti: libri IV-V.....	p. 80
3.4.5. Libro VI: <i>Il sogno di Scipione</i> [9-28].....	p. 81
3.4.5.1. Proemio [9-13].....	p. 81
3.4.5.2. L'incontro col Padre [14-15].....	p. 83
3.4.5.3. Le sfere celesti [16-18].....	p. 84
3.4.5.4. Non c'è gloria sulla Terra [19-23].....	p. 85
3.4.5.5. Il ritorno a Dio [24-26].....	p. 86
3.4.6. Considerazioni finali sul <i>De re publica</i>	p. 88
4. Il valore dell' <i>exemplum</i> nel corpus ciceroniano.....	p. 91
5. La virtù del coraggio.....	p. 93
 Parte II. Seneca.....	 p. 98

1.1. Elementi platonici nel pensiero di Seneca il Giovane.....	p. 98
1.2. Seneca filosofo?.....	p. 98
1.3. Il Filosofo.....	p. 100
1.4. La filosofia al tempo di Seneca.....	p. 101
1.5. I Maestri di Seneca.....	p. 102
1.5.1. Sozione di Alessandria.....	p. 103
1.5.2. Attalo.....	p. 108
1.5.3. Fabiano Papirio.....	p. 115
1.6. Considerazioni conclusive sull'immagine filosofica senecana.....	p. 123
2. Connessioni tra Seneca ed il pensiero platonico nella <i>Lettera</i> 58.....	p. 125
2.1. Il commento:.....	p. 126
I. L'inizio della <i>Lettera</i> [1-4].....	p. 126
II. Il problema della traduzione [5-7].....	p. 128
III. Significato di genere e specie [8-12].....	p. 129
IV. Il problema del <i>Quid</i> [13-15].....	p. 131
V. I sei generi dell'essere secondo Platone [16-22].....	p. 133
VI. <i>Quidquid vides currit cum tempore</i> [23-24].....	p. 137
VII. Vicino a Dio [25-31].....	p. 138
VIII. Vale la pena vivere soltanto <i>l'animus</i> [32-37].....	p. 141
2.2. La “piramide” degli esseri nelle opere di Seneca.....	p. 143
I. <i>Step</i> sei: i “quasi-esistenti”.....	p. 144
II. <i>Step</i> cinque: gli “esistenti”.....	p. 145
III. <i>Step</i> quattro: <i>Idos</i>	p. 146
IV. <i>Step</i> tre: le Idee.....	p. 148
V. <i>Step</i> due: Dio.....	p. 148
VI. <i>Step</i> uno: il “ <i>Quod Est</i> ”.....	p. 150
2.3. Considerazioni conclusive.....	p. 151
3. L'uso di figure esemplari nella speculazione senecana.....	p. 152
3.1. L'esempio di Platone in Seneca.....	p. 154
4. La virtù del coraggio.....	p. 157
5. Appendice: Guardarsi allo specchio: connessioni e differenze tra il Mito di Er, il <i>Somnium Scipionis</i> , e l'apologo del viaggio a Siracusa senecano.....	p. 160
Conclusione.....	p. 168

Nota su traduzioni e testi latini.....	p. 172
Bibliografia.....	p. 174

1. Introduzione

Scopo di questo studio è quello di mostrare come, accanto alla tradizione greca del medioplatonismo, sia fiorita, quasi parallelamente, una tradizione latina che, pur traendo origine dalle stesse tematiche ha dato vita a qualcosa di nuovo nell'incontro con la *romanitas*. In tal senso quest'opera si colloca sul solco iniziato nel 1986 da Stephen Gersh con il suo *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*¹, nel quale lo studioso britannico tendeva a valorizzare il ruolo degli autori latini nello sviluppo della tradizione platonica e l'influenza che questi hanno avuto durante tutto il Medioevo. Il nostro studio, concentrandosi su di un particolare segmento della tradizione già analizzata da Gersh, approfondisce a partire dalle figure di Cicerone e Seneca la possibilità di parlare, a proposito di alcuni temi tipici del medioplatonismo greco, di una particolare declinazione latina destinata a costituire una tradizione originale.

Nella stesura di questo lavoro si è proceduto in primo luogo descrivendo brevemente l'origine ed i caratteri principali del medioplatonismo, proseguendo poi con l'analisi di due dei personaggi che hanno maggiormente caratterizzato il fiorire della sua declinazione latina, cercando di rilevare in essi punti di convergenza che permettessero di affermare la presenza di un nuovo comune sentire.

Queste due figure generano, per diversi motivi, alcune problematiche specifiche di partenza. Cicerone, data la sua propensione all'ecclettismo, viene da molti ritenuto un mero ripetitore di dottrine altrui², e in certi contesti interpretativi non è considerato neanche un filosofo. Tale concezione, tuttavia, cozza tanto con lo sforzo di traduzione fatto da Cicerone per portare il platonismo a Roma, quanto con l'impegno teoretico dimostrato in opere quali il *De amicitia* o *De re publica*. Queste ultime, come vedremo, lungi dall'essere una mera riproposizione dei loro corrispettivi platonici, intendono proporre invece soluzioni nuove a problemi apparentemente non risolti da Platone.

Per quanto riguarda Seneca il discorso è forse ancora più complesso. E la complessità deriva dal fatto che, definendosi lui stesso come appartenente allo stoicismo, viene normalmente considerato estraneo alla tradizione platonica. Tuttavia

1 S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, voll. I-II, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1986.

2 Cfr. J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 462.

tale impostazione impedisce di comprendere le sfumature di un pensiero³ che, lungi dal ridursi a mera venerazione immobile di una dottrina di scuola, non ha paura di aprirsi anche a teorie di scuole rivali, come quella epicurea⁴. Ad una analisi dettagliata, infatti, il suo pensiero si rivela un *mix* di idee differenti al cui interno la lezione stoica viene vagliata ed esaminata al pari di quella proveniente da altre scuole. In questo senso la sua aderenza allo stoicismo si rivela essere un fatto pressoché formale, in quanto da un lato egli non risparmia critiche neanche verso la “sua” scuola⁵, e dall'altro rivendica fieramente un'indipendenza di pensiero slegata dall'autorità di qualunque maestro⁶. Ciò darà la possibilità anche ad altre tradizioni filosofiche di penetrare nell'animo del cordovano, primo fra tutti il platonismo⁷, visto tra l'altro come punto di congiunzione con quelle influenze pitagoriche che già da ragazzo avevano attirato le simpatie senecane⁸. Sebbene questo non trasformi Seneca in un platonico *tout court*, tuttavia condiziona in modo determinante la sua filosofia, al punto da arrivare a rappresentarne l'ossatura sotto molti aspetti.

3 Cfr. G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, in «Seneca. Tutte le opere» a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], p. LXVIII.

4 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 12, 11.

5 Cfr. *ivi*, 117, 6, 20, 30; *Naturales Quaestiones*, Ivb, 5, 1-4.

6 Cfr. *Id.*, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 33, 11.

7 Cfr. G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, in «Seneca. Tutte le opere» a cura di *id.*, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], p. LXIX.

8 Cfr. *ivi*, pp. CVII-CVIII.

1.1. Medioplatonismo: caratteri generali.

Il termine “medioplatonismo” definisce un complesso di autori e dottrine compresi, all'incirca, tra il primo secolo avanti Cristo e il secondo secolo dopo Cristo⁹. Tale categoria storiografica deve la sua prima formulazione al Praechter¹⁰, che negli anni '20 del secolo scorso lo teorizzò nel suo lavoro *Die Philosophie des Altertums*¹¹. Nel tempo, lo studio di tale periodo storico è andato via via affinandosi, e diversi contributi si sono susseguiti a quello del Praechter. Tra i più importanti vale la pena ricordare *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo Storico*¹² ad opera dello Zeller, che malgrado manchi di tale categoria storiografica offre una buona panoramica sugli autori di tale periodo¹³; lo studio di M. Isnardi Parente *L'eredità di Platone nell'Accademia Antica*¹⁴ e quello di John Dillon *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*¹⁵, ad oggi ancora uno dei più importanti e completi. Ma analisi puntuali non mancano all'interno di molte produzioni recenti, anche italiane¹⁶, fino a segnalare l'ultima, recentissima silloge prodotta da Emanuele Vimercati¹⁷.

Anche da una scorsa sommaria delle posizioni critiche principali, ed al netto delle indispensabili correzioni e precisazioni, il Medioplatonismo pare risultare definibile come un ambiente culturale all'interno del quale ogni autore condivide con altri

9 Cfr. J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010.

10 Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica. Volume IV: Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 314.

11 K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Leipzig 1926.

12 E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad. it. E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1979.

13 G. Reale, *Storia della filosofia antica. Volume IV: Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 314.

14 M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia Antica*, Guerini, Milano 1989.

15 J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010.

16 Si veda ad esempio M. Bonazzi, *Il Platonismo*. Einaudi, Torino 2015.

17 *I Medioplatonici*, a cura di E. Vimercati. Bompiani, Milano 2015.

“appartenenti” non tanto un complesso di soluzioni quanto un insieme di problematiche. Tale atteggiamento risulta possibile in quanto gli autori a vario titolo inseribili in questo “ambiente” cercarono tutti più o meno esplicitamente di rifarsi ad un presunto pensiero “originale” di Platone, che risultava sovvertito dai diversi autori a cui di volta in volta essi si opponevano, fossero essi di altre scuole o “platonici” stessi. Al riguardo emblematica risulta la disputa tra Antioco e Filone di Larissa tramandataci da Cicerone o, in ambito greco, la polemica di Numenio di Apamea sul distacco (*diastasis*, anche “infedeltà”) degli Accademici (scil.: stoici e scettici) rispetto a Platone.

Tra le problematiche maggiormente ricorrenti tra gli autori medioplatonici troviamo innanzitutto il problema della generazione del cosmo. Il centro della questione è costituito dall'interpretazione di *Timeo* 28b-c¹⁸: in questo passo Platone intende veramente dire che il mondo è “*genetos*”, ossia generato? Autori come Arpocrazione ed Attico intendevano il cosmo generato secondo il tempo¹⁹, altri come Tauro lo intendevano come ingenerato, ritenendo che Platone parlasse di un cosmo “*genetos*” solo per ragioni espositive²⁰.

Altra tematica ricorrente è la concezione secondo la quale la presenza del male deriverebbe dalla materia. Esempi illustri di tale problematica sono le tesi di Eudoro d'Alessandria, il quale postulava l'esistenza di un principio primo, l'Uno, al di sotto del quale, in un grado inferiore d'esistenza, stavano tutte le altre cose che si presentavano come opposte. In tal senso egli postulava l'esistenza di altri due principi, opposti tra loro: la Monade, rappresentante la forma, e la Diade, rappresentante la materia. In questa visione la Monade e la Diade avevano nature contrarie, ed erano portatrici di principi opposti, cosicché alla prima corrispondeva il bene mentre alla seconda finiva per corrispondere il male²¹. Ma allo stesso modo si può citare, all'interno di un contesto di discorso affine, la polemica di scuola tra Plotino e Numenio sull'originalità delle tesi

18 Platone, *Timeo*, 28b-c, in *Platone. Tutte le opere*, a c. Di V. Maltese, Newton, Roma 2010: “è nato (*γένετον*): infatti si può vedere e toccare, è fornito di un corpo, e tali proprietà sono tutte cose sensibili, e ciò che è sensibile, [28c] che si coglie con l'opinione mediante la sensazione, è evidentemente soggetto a divenire e generato(*γεννητὰ*).”

19 A. Gioé, *Filosofi Medioplatonici del II sec.*, Bibliopolis, 2002, p. 450.

20 *Ivi.*, p. 270.

21 J. Dillon, *The Middle platonist. A Study of Platonism (b.C 80. to a.D. 220)*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 165.

relative al rapporto tra male e materia o, in ambito latino, la resa della questione riassunta da Calcidio.

Il discorso relativo allo statuto problematico della materia si riallaccia ad un'altra caratteristica generale della discussione di questo periodo in ambiente platonico (o, più precisamente, medioplatonico): vale a dire il problema generale della mediazione tra sensibile e intellegibile. In un'altra direzione ciò condurrà ad esempio alla postulazione dell'esistenza di creature invisibili²², i demoni, residenti nell'aria²³, il cui compito è quello di mediare, per l'appunto, tra gli uomini e gli Dei. Questa dottrina si ispira ai passi platonici di *Politico 260d* e *Simposio 202c-d*, e tuttavia vi sono alcune differenze tra gli autori. Plutarco ritiene ad esempio che esistano dei demoni malvagi, mentre Albino non fa menzione di ciò, ritenendoli semplici aiutanti divini simili agli Dei celesti, in quanto entrambi aventi lo status di “Dei creati” (*Timeo 40d*)²⁴, i quali oltre ad aiutare il Dio completano l'universo.

Ancora collegata è la questione dell'identificazione delle Idee con i pensieri di Dio. Troviamo traccia di ciò in Filone d'Alessandria e in Plutarco²⁵. Mentre è abbastanza comune a tutti i filosofi di questo periodo anche il collocare il *telos* o scopo della vita nell'*homoiosis theoi* (l'assimilazione al Dio)²⁶, avente come preciso riferimento platonico *Teeteto 176a-b*²⁷.

Dello stesso blocco problematico fa evidentemente parte la questione dello status della Provvidenza e del Fato, la cui portata costrittiva si cerca di mitigare nel tentativo di salvaguardare il libero arbitrio dalle pretese stoiche, che invece lo negherebbero. Ad

22 G. Reale, *Storia della filosofia antica. Volume IV: Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 317.

23 Cfr. J. Dillon, *The Middle platonist. A Study of Platonism (b.C 80. to a.D. 220)*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 210 (Filone d'Alessandria); p. 329 (Albino); p. 359 (Apuleio).

24 Cfr. *ivi*, p. 328.

25 Cfr. *ivi*, p. 239.

26 G. Reale, *Storia della filosofia antica. Volume IV: Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 318.

27 Platone, *Teeteto*, 176a-b, in *Platone. Tutte le opere*, a c. Di V. Maltese, Newton, Roma 2010: “È inevitabile che vi sia sempre un qualcosa di contrario al bene e che non può dimorare tra gli Dei, ma di necessità va errando per questi luoghi e intorno alla natura umana. Per questo occorre anche provvedere di fuggire al più presto di qui [176b] per giungere là. Fuga che è rendersi simili alla divinità (ὁμοίωσις θεῶν) per quanto è possibile”.

esempio Albino riteneva che sebbene tutto rientri nell'ambito del Fato, tuttavia non tutto è fatale. Così, egli vedeva il Fato come la legge: allo stesso modo di quest'ultima, esso non dice cosa farà una data persona, poiché ciò produrrebbe un processo infinito, in quanto infinite sono le persone, ma prescrive semplicemente che se un'anima sceglie una data cosa andrà incontro a determinate conseguenze²⁸.

Tale complesso di questioni ha pesanti ricadute sul versante etico. In questo senso problematica comune è quella che indaga la virtù come di per sé sufficiente al raggiungimento della felicità o come piuttosto necessitante di beni corporei ed esterni. Per quanto riguarda le passioni, invece, il dibattito è aperto sull'alternanza tra l'*apatheia* stoica, scelta da Antioco²⁹, e la *metriopatheia* peripatetica, prediletta da Plutarco³⁰.

In tema di logica, invece, il problema dominante si rivela la critica alle categorie aristoteliche, accusate talora di essere sovrabbondanti, talora di essere incomplete, e talora di avere fatto confusione tra i generi³¹; i filosofi più attivi in tale direzione saranno Lucio e Nicostrato.

1.2. L'origine del pensiero medioplatonico.

Così sommariamente descritte, pare evidente che le tematiche medioplatoniche traggano origine principalmente dal modo in cui gli immediati successori di Platone cercarono di risolvere i problemi lasciati aperti dall'insegnamento del maestro, elaborando una serie di dottrine nuove³². La questione si incrocia con il ruolo delle cosiddette "dottrine non scritte" di Platone, in massima parte rinvenibili in fonti posteriori, come nei commentatori di Aristotele ed in Aristotele stesso. Quest'ultimi

28 J. Dillon, *The Middle platonist. A Study of Platonism (b.C 80. to a.D. 220)*, I° ed. 1977, tr. it. di E. Vimercati, *I Medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80-a.C.- 220 d.C.)*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 336.

29 *Ivi*, p. 116.

30 *Ivi*, p. 235.

31 A. Gioé, *Filosofi Medioplatonici del II sec.*, Bibliopolis, 2002, p. 122.

32 Cfr. J.Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 39.

risulta essere la fonte più importante³³ (anche se è bene notare che i riferimenti di Aristotele intorno alle dottrine non scritte, hanno molto spesso carattere polemico).

Tali dottrine mostrano, com'è noto, un Platone molto prossimo alle tematiche pitagoriche, in quanto, secondo ciò che Aristotele ha tramandato, aveva posto come principi primi l'Uno e la Diade indefinita. L'Uno rappresentava un principio attivo che poneva un "limite" all'assenza di forma, mentre la Diade era una dualità di concetti (chiamata anche il "grande-e-piccolo") estendibili all'infinito. Secondo la testimonianza aristotelica, l'Uno agendo limitava la Diade, generando le Idee-Numeri. Tali principi non sono ben chiariti, essendo teorie in un certo qual modo date per scontate da Aristotele, il quale forse riteneva i suoi lettori abbastanza informati sulla questione³⁴.

L'aspetto significativo era il fatto che nella polemica tra Aristotele e gli immediati successori di Platone le Idee sembravano acquisire caratteristiche inedite, diventando di fatto numeri, ed i primi dieci numeri (la Decade) assumevano, all'interno della speculazione dell'Ateniese, un ruolo centrale. Secondo la testimonianza di Teofrasto, Platone avrebbe fatto dipendere tutto dalle idee, queste dai numeri e i numeri dai principi primi. La cosmologia platonica riteneva fondamentali i primi quattro numeri della Decade (1, 2, 3, 4), la cosiddetta *Tetraktys*, in quanto risultavano essere il punto d'unione tra l'assoluta unità dell'Uno e la molteplicità della realtà. In tal senso, l'Uno rappresentava il punto, il Due la linea, il Tre il piano e il Quattro il solido. Mentre c'è da dire che tale aspetto geometrico in Platone non è immediatamente riscontrabile, nei suoi successori tale operazione risulterà più facile. Tuttavia si ipotizza che i quattro numeri della *Tetraktys* assumano una dimensione geometrica nella descrizione dell'Anima fatta nel *Timeo*, dove i numeri verrebbero proiettati nella materia attraverso la formazione di triangoli base, usati per dare forma ai quattro elementi, Fuoco, Aria, Acqua, e Terra. Dando così vita a quel modello puramente matematico dell'universo aspramente criticato da Aristotele³⁵.

Un altro aspetto problematico del "sistema" platonico, destinato ad essere ripreso e approfondito dai successori e continuatori, è la dottrina dell'Anima. Fondamentale per la ricostruzione di tale dottrina è ancora una volta il *Timeo*. L'Anima, intesa come

33 Cfr. *ivi*, p. 40.

34 Cfr. J.Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 41.

35 Cfr. *ivi*, p.43.

Anima del Mondo, media tra il mondo fisico e il mondo intellegibile ricevendo influssi da quest'ultimo, che ritrasmette in forma modificata, allo scopo di creare il mondo sensibile. I quattro numeri della *Tetraktys*, invece, danno forma all'Anima, almeno secondo quanto ritiene Aristotele, instaurando un'equazione con le quattro forme di conoscenza: intuitiva (*nous*), discorsiva (*episteme*), opinione (*doxa*) e percezione Sensibile (*aisthesis*)³⁶.

Ma l'importanza del *Timeo* nella generazione di questa linea di discendenza è difficile da sottostimare. La sua lettura problematica aprì diverse questioni quali la temporalità del processo cosmogonico, la natura del Demiurgo, la natura degli Dei minori che su delega del Demiurgo creano la parte inferiore dell'anima umana, la natura del Ricettacolo.

Proprio tali problematiche furono riprese, approfondite ed ampliate dagli immediati successori di Platone³⁷. Riguardo la creazione del cosmo Speusippo e Senocrate ritenevano quest'ultimo atemporale, quindi eterno, e l'apparente successione temporale descritta da Platone era da loro ritenuta un "espediente didattico". Aristotele, invece, riteneva che Platone avesse teorizzato un inizio temporale del mondo³⁸. I Platonici più tardi, con l'eccezione di Plutarco e Attico, si allinearono con l'interpretazione speusippea.

Per quanto riguarda il Demiurgo, in un primo momento esso fu concepito come una divinità suprema. Successivamente, sotto l'influsso neopitagorico, esso fu ripensato come un secondo Dio sottostante all'Uno, inteso come Intelletto (*nous*) o *logos* di quest'ultimo. Il *nous*, razionale, era sempre in contatto con l'Anima del Mondo, irrazionale e puramente ricettiva, che dal primo necessitava di essere risvegliata. I Giovani Dei, invece, potevano essere eguagliati all'Anima sub-razionale del Mondo, o addirittura subordinati ad essa.

Sulla problematica cosmogonica diverse testimonianze inducono a pensare che Platone abbia sostenuto il principio della Divisione (*diairesis*) presente nel *Fedro* (265d), secondo il quale sarebbe compito dell'anima risolvere il caos operando le corrette "divisioni". Tale argomentazione è elaborata da Ermodoro, un allievo di

36 Cfr. J.Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010,, p. 44.

37 Cfr. *ivi*, p. 44.

38 Cfr. Aristotele, *De Caelo* I, 12; II, 2

Platone.

In campo etico le virtù erano considerate come il giusto mezzo tra il “troppo” e il “troppo poco”, e la Giustizia, simboleggiata dalla *Tetraktys*, era la forza che teneva unito l'universo³⁹. Altro tema importante fu quello della distinzione tra beni superiori e beni inferiori, ovvero se ci sia o meno bisogno dei beni inferiori per raggiungere la felicità. Tale problematica si ritroverà anche in autori successivi e costituirà la base per mediare le posizioni stoiche e peripatetiche. Riguardo la problematica sull'autosufficienza del saggio la posizione platonica risulta essere ambigua, in quanto, sebbene in *Repubblica* III, 387d-e si affermi l'autosufficienza dell'uomo buono, questa avviene a patto di moderare più che di estirpare le passioni. Sul tema dello scopo ultimo della vita, invece, è noto come per Platone esso consistesse in certo modo nell'allontanamento dell'anima dalle cose corporee⁴⁰. Tale definizione fu intesa dai medioplatonici nella forma dell'“assimilazione a Dio”, derivando tale formula da *Teeteto* 176b. Antioco, invece, preferì la formula dell'“accordo con la Natura”⁴¹.

Il *Timeo* rimase comunque il testo più importante del periodo, affiancato a passi scelti della *Repubblica*, del *Fedro*, del *Teeteto*, del *Fedone*, del *Filebo* e delle *Leggi*. Solo successivamente assunse un'importanza pressoché analoga anche il *Parmenide*, quest'ultimo, tuttavia, destinato a non essere rappresentato all'interno della tradizione latina prima di Boezio. Ma fu il *Timeo*, e il complesso di problematiche in esso contenuto, il testo-base per ogni confronto critico con il maestro di Atene; ma soprattutto il testo sulla cui interpretazione si misurò la possibilità stessa di comprendere la concettualità greca all'interno di un altro orizzonte culturale. Per il suo intreccio di registri stilistici, linguistici e concettuali, fu quella l'opera destinata a fare da matrice per la formazione della concettualità e del lessico filosofici del mondo latino in età imperiale.

39 Cfr. J.Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 47.

40 Cfr. Platone, *Teeteto* 176a-b; *Fedone* 64e.

41 Cfr. J.Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 47.

Parte I. Cicerone.

1. Il platonismo di Cicerone e le sue radici culturali.

Uno dei protagonisti principali del confronto tra il mondo latino e le problematiche rappresentate dal *Timeo* platonico fu proprio Cicerone. Il suo tentativo di traduzione del dialogo fu il primo documento di questo confronto che ebbe di fatto una circolazione notevole ed un'influenza estesa praticamente a tutti i comparti del mondo filosofico allora in gestazione. L'approccio al dialogo di Cicerone, risultante dal complesso generale di influenze che ne strutturarono il pensiero, segnerà per i tempi a venire un vero e proprio stile interpretativo e un modello da seguire. Per comprenderne i tratti occorre dunque precisarne le coordinate teoriche generali.

Il pensiero ciceroniano, lontano dall'essere semplice e lineare, subì l'influenza di una pluralità di correnti di pensiero, le quali lasciarono in esso segni indelebili, aumentandone inevitabilmente la complessità ed arricchendolo enormemente.

Furono tre le dottrine che incisero maggiormente sulla speculazione dell'Arpinate: lo scetticismo neoaccademico di Filone di Larissa, il platonismo dogmatico di Antioco di Ascalona e lo stoicismo di matrice posidoniana.

Ora, la difficoltà maggiore nello studiare il pensiero ciceroniano sta proprio nell'interpretare ed individuare tali interazioni, e l'influsso, o gli influssi, che queste hanno avuto sulla filosofia del grande oratore romano. Questo poiché la tendenza sincretistica caratteristica di Cicerone tende molto spesso a fondere insieme differenti dottrine, offuscandone, in un certo qual modo, la matrice.

1.1. La radice dello scetticismo Ciceroniano: Filone di Larissa e la Nuova Accademia.

La figura di Filone di Larissa si colloca a cavallo tra il II e il I secolo a.C. Secondo quanto riportato da Sesto Empirico, fu fondatore ed ultimo scolarca della quarta Accademia⁴². Lo scoppio della prima guerra mitridatica (la quale portò, tra le altre cose,

42 Cfr. Sesto Empirico, *Pyrrhoneae Hypotyposes* I, 33, 220. ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασιν τὴν περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδαν [...].

alla distruzione dell'Accademia di Atene) lo condusse, nell'88 a.C., a riparare a Roma⁴³. Qui la sua vita si incontro con quella di Cicerone; infatti nell'*Urbe* tenne diverse lezioni, che l'Arpinate ebbe modo di seguire con grande interesse⁴⁴.

Da quanto si può trarre dalle fonti indirette⁴⁵, dato che nessuna delle sue opere è sopravvissuta, il suo pensiero fu caratterizzato, per lo più, da una sorta di scetticismo “debole”: sebbene ritenesse impossibile il raggiungimento di un sapere certo egli intravedeva, attraverso lo studio delle opinioni, la possibilità di costruire un sapere quanto meno stabile⁴⁶.

Cicerone, per parte sua, fece proprio tale atteggiamento epistemologico, basando su di esso la sua speculazione filosofica. In tal senso, l'Arpinate si andava collocando lungo quella tradizione filosofica detta “neo-Accademica”, iniziata da Arcesilao, continuata da Carneade, e portata avanti, al tempo di Cicerone, da Filone di Larissa. Questa tradizione si poneva come diretta erede del socratismo e del Platone dei dialoghi giovanili. Per questa ragione, il grande filosofo romano fece largo uso tanto di materiale dossografico⁴⁷ quanto della cosiddetta *carneadea divisio*⁴⁸ – metodo filosofico consistente nella raccolta e nel confronto delle diverse posizioni filosofiche –, improntando la sua filosofia secondo il principio del *maxime probabile*, ossia della scelta della soluzione teorica più probabile tra quelle in gioco nel dibattito filosofico, non badando se questa appartenesse a quella o quest'altra scuola, ma curandosi esclusivamente di scegliere la teoria maggiormente plausibile tra quelle disponibili⁴⁹.

43 Cfr. Giuseppe Melli, *La Filosofia Greca da Epicuro ai Neoplatonici*, Sansoni editore, Firenze 1922, p. 188.

44 Cfr. Cicerone, *Ad familiares*, XIII 1; *Academica posteriora*, 2, 4; *Brutus*, 89; e *Tusculanae disputationes*, II 3.

45 Le fonti indirette sono: Sesto Epirico, Numenio di Apamea, e Cicerone stesso.

46 Cfr. S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1986, pp. 56-57.

47 Cfr. *ivi*, p. 61.

48 Cfr. K.A. Algra, *Chrysippus, Carneades, Cicero. The Ethical Divisiones in Cicero's Lucullus*, in B. Inwood – J. Mansfeld (ed.), *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academica Books*, Brill, Utrecht 1995, p. 120-130.

49 Cfr. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, IV, 7; e *id.*, *De Inventione*, II, 10.

1.2. Il ritorno al dogmatismo: Antioco d'Ascalona.

Antioco nacque in Palestina, precisamente ad Ascalona, intorno al 130 a.C., e lì trascorse la sua giovinezza. Verso il 110 a.C. Si recò ad Atene per studiare filosofia, e qui si affiliò all'Accademia, divenendo allievo dell'allora scolarca Filone di Larissa⁵⁰. Tra i suoi discepoli fu il più assiduo e devoto⁵¹, ed almeno fino all'88 a.C., anno della distruzione dell'Accademia a seguito della prima guerra mitridatica, non ci furono segni di dissapori. Tuttavia Antioco sentì il bisogno di prendere le distanze dalle posizioni del maestro, e tra i due sorse una aspra disputa, culminata con la pubblicazione di un libello polemico da parte di Antioco, intitolato *Sosus*⁵².

La materia del contendere riguardava sostanzialmente il modo di intendere la tradizione e lo sviluppo dell'Accademia platonica. In breve, Filone aveva di quest'ultima una visione tendenzialmente unitaria, e considerava gli sviluppi della Nuova Accademia perfettamente in linea con la tradizione tanto platonica quanto dei suoi immediati successori, non rilevando alcun tratto di discontinuità tra le due. In altri termini, egli non percepiva la svolta scettica presa dalla cosiddetta "Nuova Accademia" come un punto di rottura né rispetto alla filosofia dell'Accademia Antica né tanto meno a quella di Platone. Ciò ovviamente andava ad enfatizzare i tratti, per così dire, "distruttivi" della speculazione platonica, dando maggior risalto ai cosiddetti dialoghi "socratici", appartenenti al periodo giovanile di Platone, tralasciando e mettendo quasi in ombra la parte "costruttiva" emergente nei dialoghi della maturità⁵³. Antioco, per contro, sebbene riconoscesse la continuità con la filosofia di Platone nelle posizioni dell'Accademia Antica e dei primi filosofi peripatetici (Aristotele e Teofrasto)⁵⁴, riteneva che la Nuova

50 Cfr. J.Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 92.

51 Cfr. Cicerone, *Academica priora*, 2, 4.

52 Cfr. *ivi*, 4, 11-12.

53 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 94.

54 Cfr. Cicerone, *De Oratore*, III, 67. *Reliqui sunt Peripatetici et Academici; quamquam Academicorum nomen est unum, sententiae duae; nam Speusippus Platonis sororis filius et Xenocrates, qui Platonem audierat, et qui Xenocratem Polemo et Crantor, nihil ab Aristotele, qui*

Accademia avesse in qualche modo tradito il dettato del Maestro attraverso la svolta scettica messa in atto da Arcesilao e dai suoi successori, dei quali Filone di Larissa era l'ultimo rappresentante⁵⁵.

1.2.1. La filosofia di Antioco d'Ascalona.

Come per il suo maestro Filone di Larissa, delle sue opere nulla è rimasto. Tuttavia è possibile ricostruire il suo pensiero attraverso le frequenti citazioni presenti nelle opere ciceroniane, prima fra tutte l'ampio resoconto fatto nel quinto libro del *De Finibus*, nel quale viene esplicitamente esposta la dottrina etica antiochea sul fine dei beni⁵⁶.

La filosofia antiochea ruota essenzialmente intorno a due macro-questioni: quella riguardante il “criterio di verità” e quella riguardante il “fine dei beni”. L'importanza di tali problematiche nella speculazione dell'Ascalonita è così rilevante che Cicerone scrive esplicitamente in *Academica* II 29 che Antioco sostenne che “*i due argomenti più importanti, in filosofia, sono appunto questi, il criterio della verità e il sommo bene, e non può essere sapiente chi ignora che esiste un inizio del processo conoscitivo o che esiste un termine ultimo del desiderare, di modo che non sa di dove parte o dove deve*

una audierat Platonem, magno opere dissensit; e De Finibus bonorum et malorum, V, 3, 7. Tum Piso: Etsi hoc, inquit, fortasse non poterit sic abire, cum hic assit – me autem dicebat – , tamen audebo te ab hac Academia nova ad veterem illam vocare, in qua, ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur, qui Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor ceterique, sed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Aristoteles, quem excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum.

55 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 95-96.

56 Cfr. Cicerone, *De Finibus bonorum et malorum, V, 3, 8. Atque ego: Scis me, inquam, istud idem sentire, Piso, sed a te oportune facta mentio est. studet enim meus audire Cicero quoniam sit istius veteris, quam commemoras, Academiae de finibus bonorum Peripateticorumque sententia. censemus autem facillime te id explanare posse, quod et Staseam Neapolitanum multos annos habueris apud te et complures iam menses Athenis haec ipsa te ex Antiocho videamus exquirere. «Ed io: - Tu sai, o Pisone, ch'io sono della stessa tua opinione, ma il tuo richiamo è stato opportuno. Il mio Cicerone infatti desidera sapere quale sia l'opinione di questa antica Academia da te ricordata e dei Peripatetici intorno al termine estremo del bene. Riteniamo che per te sia molto facile spiegarcelo, dato che per molti anni hai tenuto in casa Stasea di Napoli e già da parecchi mesi ad Atene ti vediamo sondare Antioco a questo proposito.»*

arrivare”⁵⁷. Da ciò si evince come la gnoseologia e l'etica siano per l'appunto il fulcro della filosofia di Antioco.

Per quanto riguarda il problema del criterio di verità, Antioco faceva sua la teoria stoica della *kataleptike phantasia*, secondo la quale ogni oggetto reale imprimerebbe nel soggetto un'impressione tale da non poter derivare da un oggetto non esistente⁵⁸. In tal senso, dovendo fare fronte alle sensazioni fallaci, sostenne che esse non ci ingannano, bensì ci spingono solamente ad investigare più a fondo. Così egli afferma che un uomo con i sensi integri, qualora vedesse un cavallo da lontano e non fosse certo della sua veracità, sarebbe spinto ad avvicinarsi per appurarne la realtà, percependo in tal modo le qualità degli oggetti. A queste, percepite per mezzo dei sensi, “seguono necessariamente altre percezioni, percepite non per mezzo di sensazioni vere e proprie, ma per mezzo di una sorta di sensazione”⁵⁹ che fa dire all'uomo “questo è bianco, questo è dolce, [...] e questo è aspro”⁶⁰, dando in tal modo relazione alle sensazioni precedenti. Da queste relazioni si generano affermazioni sempre più complesse⁶¹. Queste sensazioni complesse risultano vere allo stesso modo delle precedenti, e sono percepite tramite l'intelletto, che in un certo qual modo può essere considerato anch'esso una sorta di senso, il più raffinato tra tutti⁶². In tal senso Antioco fa sua la dottrina stoica delle

57 Id., *Academica priora*, 9, 29. *etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat.* «Infatti, i due argomenti più importanti, in filosofia, sono appunto questi, il criterio della verità e il sommo bene, e non può essere sapiente chi ignora che esiste un inizio del processo conoscitivo o che esiste un termine ultimo del desiderare, di modo che non sa di dove parte o dove deve arrivare.».

58 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 102.

59 Cicerone, *Academica priora*, 7, 21. *Atqui qualia sunt haec quae sensibus percipi dicimus talia secuntur ea quae non sensibus ipsis percipi dicuntur sed quodam modo sensibus.* «D'altra parte, il carattere stesso che hanno queste cose che si dicono percepite coi sensi lo hanno pure quelle altre cose susseguenti, che non si dicono percepite proprio coi sensi, ma con una specie di sensazione».

60 Id. *illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum.* «'Quell'oggetto è bianco, questo è dolce, quello è melodioso, questo ha buon odore, questo è aspro'.».

61 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 105.

62 Cfr. Cicerone, *Academica priora*, 10, 30. *Mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, [...].* «Infatti la mente, che è fonte dei sensi ed è senso lei stessa [...]».

“nozioni comuni” (*koinai ennoiai*), ovvero dei concetti validi universalmente in quanto impressi in tutti i tempi nella mente umana, come ad esempio l'esistenza degli dei riconosciuta universalmente in tutte le civiltà, che risultano validi in quanto sono valide le corrispondenti nozioni sensibili⁶³.

Per quanto riguarda invece il “fine dei beni”, e quindi l'etica, il principio che sta alla base della speculazione dell'Ascalonita è quello dell'autoconservazione⁶⁴. Secondo questo principio la natura ha fornito all'uomo un istinto primigenio che lo porta a proteggere fin dalla sua nascita tutta la sua vita. Tuttavia la natura ha dato solamente un impulso iniziale da seguire, quindi per comprendere e perseguire lo scopo della vita l'uomo deve votarsi alla filosofia, affinché lo guidi alla scoperta del bene supremo⁶⁵.

In tal senso Antioco riteneva che il sommo bene per l'uomo fosse la felicità, e che quest'ultima si raggiungesse attraverso le virtù. In assenso ai peripatetici, distingueva tra una vita felice ed una vita sommamente felice, sostenendo che senza i beni del corpo si potesse giungere solamente ad una vita felice, e che per arrivare ad avere una vita sommamente felice bisognasse possedere entrambi i beni simultaneamente, tanto quelli del corpo quanto quelli dell'anima⁶⁶. Per tali ragioni era in polemica con gli stoici, i

63 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 102-108.

64 Cicerone, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 9, 24. *Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur; se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit.* «Ogni essere animato ama se stesso e, appena nato, agisce per conservarsi, perché la prima inclinazione che gli dà la natura per proteggere tutta la vita lo volge alla propria conservazione e a una condizione tale che possa riuscire la migliore secondo natura.»

65 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 109.

66 Cfr. Cicerone, *Academica posteriora*, 6, 22. *communis haec ratio, et utrisque hic bonorum finis videbatur, adipisci quae essent prima in natura quaeque ipsa per sese expetenda aut omnia aut maxima; ea sunt autem maxima, quae in ipso animo atque in ipsa virtute versantur. itaque omnis illa antiqua philosophia sensit in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam nisi adiungerentur etiam corporis et cetera quae supra dicta sunt ad virtutis usum idonea.* «Comune agli uni e agli altri era la suddetta definizione; e agli uni e agli altri sembrava che il sommo bene consistesse proprio in ciò, nel conseguire quelle cose che in natura sono primarie, e che sono da desiderare di per se stesse, nel conseguire, dico, o tutte quante o per lo meno le maggiori di esse; e le maggiori son quelle che hanno luogo nell'animo stesso e nella virtù stessa. Dunque, tutta quella filosofia antica credette che nella virtù sola consista la vita felice, ma non però la vita pienamente felice, se non si aggiungano alla virtù anche i beni del corpo e gli altri beni già ricordati che son validi per l'esercizio della virtù.»

quali sostenevano che la sola virtù bastasse al raggiungimento di una vita felice in massimo grado. In relazione a quest'ultima affermò, in accordo con gli stoici, la sua indivisibilità, ritenendo le diverse virtù interdipendenti (*antakolouthia*) tra loro⁶⁷. Per tale ragione, sempre allineato su posizioni stoiche, ritenne che solo il saggio fosse re, bello, libero giusto e buono.

A proposito delle passioni, sebbene Antioco condividesse l'ideale stoico dell'apatia, riteneva tuttavia che la passione fosse un "impulso smodato", così che qualora l'impulso fosse stato moderato non sarebbe stato più da considerare una passione⁶⁸.

Quanto detto evidenzia come Antioco, pur da platonico, si sforzasse di mediare tra istanze stoiche ed aristoteliche, cercando di mostrare come queste in realtà non fossero altro che due facce della stessa medaglia, sicuramente differenti nella forma dell'esposizione della "propria" dottrina, ma entrambe identiche alla filosofia di Platone nel contenuto⁶⁹.

67 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 115.

68 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 117.

69 Cfr. Cicerone, *Academica posteriora*, 4, 17. *Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant.* «Sul fondamento poi della dottrina di Platone, che fu svariato nelle idee, complesso nel pensiero, abbondante nelle trattazioni, venne istituita, con due nomi diversi, una specie di filosofia unica e concorde, cioè la filosofia degli Accademici e dei Peripatetici, i quali, concordando nella sostanza, differivano appunto nei nomi»; id. 4, 18. *[...]nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat.* «infatti, non c'era differenza tra i Peripatetici e quella Accademia antica.»; id. 12, 43. *horum esse autem arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandam.* «Il pensiero degli Stoici, a parer mio, è piuttosto una emendazione della vecchia Accademia, come pensava già il nostro amico Antioco, anziché un sistema filosofico nuovo.»; id. *De finibus bonorum et malorum*, V, 3, 7. *Tum Piso: Etsi hoc, inquit, fortasse non poterit sic abire, cum hic assit – me autem dicebat –, tamen audebo te ab hac Academia nova ad veterem illam vocare, in qua, ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur, qui Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor ceterique, sed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Aristoteles, quem excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum.* «Allora Pisone: - Anche se non potrà andare così liscia, dato che è presente lui - alludeva a me -, oserò tuttavia richiamarti da questa nuova Accademia a quella antica, in cui, come sentivi dire da Antioco, non si annoverano soltanto coloro che si chiamano Accademici, come Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore e gli altri, ma anche gli antichi Peripatetici, fra cui il primo è Aristotele, che, escluso Platone, non so se non farei bene a chiamare il primo dei filosofi.»

1.3. Lo stoicismo platonizzante di Posidonio.

Massimo rappresentante dello stoicismo medio, Posidonio, almeno secondo quanto attestano le fonti, nacque ad Apamea⁷⁰, in Siria, probabilmente intorno al 135 a.C.⁷¹ Accettata questa data, la sua morte può essere verosimilmente collocata nel 51 a.C., poiché un passo dello Pseudo-Luciano, del quale non si ha motivo di dubitare, riporta che visse ben ottantaquattro anni⁷². Ad Atene fu allievo di Panezio, altro pilastro dello stoicismo medio, ed ebbe cittadinanza rodiense. Lì, e non ad Atene⁷³, tenne scuola, succedendo spiritualmente al suo maestro⁷⁴ quale figura di riferimento per l'intero stoicismo, sia contemporaneo che successivo. A Rodi tra i suoi più illustri uditori ebbe Pompeo Magno⁷⁵ ed il nostro Cicerone.

Delle sue pur molteplici opere nulla è rimasto. Tuttavia dai frammenti superstiti si evince che molto probabilmente la sua filosofia mirò principalmente a ridar slancio alla speculazione intorno al concetto di provvidenza. Per tale ragione, concetti cognati a

70 Cfr. Strabone, Γεωγραφικά, XIV, 2, 13. Ποσειδώνιος δ' ἐπολιτεύσατο μὲν ἐν Ῥόδῳ καὶ ἐσοφίστευσεν, ἦν δ' Ἀπαμεὺς ἐκ τῆς Συρίας. Vedi anche *Suda*, s.v. Ποσειδώνιος, 2107. Ἀπαμεὺς ἐκ Συρίας ἢ Ῥόδιος, φιλόσοφος Στωϊκός· ἐπεκλήθη Ἀθηναίης· σχολὴν δ' ἔσχεν ἐν Ῥόδῳ, διάδοχος γεροντῶς καὶ μαθητῆς Παναίτιου. ἦλθε δὲ καὶ εἰς Ῥώμην ἐπὶ Μάρκου Μαρκελλοῦ. ἔγραψε πολλά.

71 Cfr. E. Vimercati, *Introduzione*, in E. Vimercati (a cura di), *Posidonio Testimonianze e Frammenti*, Bompiani, Milano 2004, p. 2.

72 Cfr. Ps.-Luciano, Μακρόβιοι, 20, 223. Ποσειδώνιος Ἀπαμεὺς τῆς Συρίας, νόμῳ δὲ Ῥόδιος, φιλόσοφός τε ἅμα καὶ ἱστορίας συγγραφεὺς τέσσαρα καὶ ὀγδοήκοντα.

73 Cfr. E. Candiloro, *Politica e cultura in Atene da Pidna alla guerra mitridatica*, in “Studi Classici e Orientali”, 14, 1965, pp. 134-176.

74 Cfr. *Suda*, s.v. Ποσειδώνιος, 2107. Testo già citato in nota 70.

75 Cfr. Plinio, *Naturalis Historia* VII, 112. *Perhibuere et Romani proceres etiam exteris testimonia. Cn. Pompeius confecto Mithridatico bello intraturus Posidonii sapientiae professione clari domum forem percuti de more a lictore vetuit et fasces litterarum ianuae summisit is cui se oriens occidensque summiserat.*; Plutarco, *Vita di Pompeo*, 42, 5. ἐν δὲ Ῥόδῳ γενόμενος πάντων μὲν ἠκροάσατο τῶν σοφιστῶν, καὶ δωρεὰν ἐκάστω τάλαντον ἔδωκε· Ποσειδώνιος δὲ καὶ τὴν ἀκρόασιν ἀνέγραψεν ἦν ἔσχεν ἐπ' αὐτοῦ πρὸς Ἑρμαγόραν τὸν ῥήτορα περὶ τῆς καθόλου ζητήσεως ἀντιταξάμενος.; Strabone, Γεωγραφικά, XI, 1, 6. φασὶ γοῦν ἐν Ῥόδῳ γενόμενον τὸν Πομπήμιον, ἠνίκα ἐπὶ τὸν ληστρικὸν πόλεμον ἐξῆλθεν (εὐθὺς δ' ἔμελλε καὶ ἐπὶ Μιθριδάτην ὀρμήσειν καὶ τὰ μέχρι τῆς Κασπίας ἔθνη), παρατυχεῖν διαλεγόμενῳ τῷ Ποσειδωνίῳ, ἀπιόντα δ' ἐρέσθαι εἴ τι προστάττει, τὸν δ' εἰπεῖν “αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.” προστίθει δὲ τούτοις ὅτι καὶ τὴν ἱστορίαν συνέγραψε τὴν περὶ αὐτόν.

questo quali quello della conflagrazione universale o dell'immortalità dell'anima, ritornarono in auge nella speculazione stoica di quel tempo, dopo che con Panezio erano stati in un certo qual modo messi da parte, se non addirittura rifiutati⁷⁶.

In quest'ottica di valorizzazione della nozione di provvidenza si inserisce anche il nuovo slancio che guadagnano discipline quali la divinazione e l'astrologia all'interno della filosofia dell'Apamense. Ciò in ragione del fatto che se esiste una provvidenza, ossia se si accetta la visione per la quale vi è nel cosmo un ordine prestabilito degli eventi, che si ripete ciclicamente ed in maniera sempre identica, queste due discipline non solo diventano possibili, ma anche utili e doverose da coltivare, al fine di giungere ad una vita felice. Il prevedere gli accadimenti futuri rende, infatti, l'uomo saggio meglio preparato ad accogliere l'ineluttabile destino che si appressa a lui.

La sua filosofia fu caratterizzata anche da una spiccata tendenza al sincretismo, che si concretizzò da un lato nella sua apertura a Platone – apertura che riguardò principalmente la teoria della tripartizione dell'anima, che allo stesso modo del filosofo ateniese, vide divisa in una parte razionale, una irascibile ed una concupiscibile⁷⁷ – e dall'altro alla filosofia peripatetica. Le suggestioni provenienti da quest'ultima lo condussero ad un ripensamento del ruolo svolto dagli indifferenti nel raggiungimento della felicità (ruolo escluso dall'ortodossia stoica) che l'Apamense valorizzò, ritenendoli in accordo con la virtù utili strumenti atti al raggiungimento della piena felicità⁷⁸.

Per parte sua, Cicerone trasse sicuramente da Posidonio l'atteggiamento sincretistico, mischiando, come lui, diverse dottrine all'interno della sua speculazione

76 Panezio ad esempio credeva, sotto l'influsso aristotelico, nell'eternità del mondo, rifiutando così l'idea della conflagrazione universale. Vedi E. Vimercati, *Introduzione*, in E. Vimercati (a cura di), *Posidonio Testimonianze e Frammenti*, Bompiani, Milano 2004, p. 4.

77 Cfr. Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, VIII 652-623. καὶ κατὰ τοῦτο προσέθηκα τοῖς πρώτοις δύο βιβλίοις ἕτερα τρία δείξας εὐθέως ἐν αὐτοῖς ὅτι καὶ Ποσειδώνιος ὁ ἐπιστημονικώτατος τῶν Στωϊκῶν διὰ τὸ γεγυμνάσθαι κατὰ γεωμετρίαν ἀπέστη τε τοῦ Χρυσίππου καὶ δείκνυσιν ἐν τῇ περὶ παθῶν πραγματεία διοικουμένους ἡμᾶς ὑπὸ τριῶν δυνάμεων, ἐπιθυμητικῆς τε καὶ θυμοειδοῦς καὶ λογιστικῆς· τῆς δ' αὐτῆς δόξης ὁ Ποσειδώνιος ἔδειξεν εἶναι καὶ τὸν Κλεάνθην. καὶ μέντοι καὶ τὸν περὶ τῶν ἀρετῶν λόγον ἐπὶ ταύταις ταῖς ἀρχαῖς ὀρθῶς φησι περαίνεσθαι καὶ δείκνυσιν αὐτὸ τοῦτο διὰ μεγάλης πραγματείας ἰδίᾳ γεγραμμένης αὐτῷ.

78 Cfr. Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, VII, 127-128. αὐτάρκη τε εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρυσίππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν καὶ Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἀγαθῶν. “εἰ γάρ,” φησὶν, “αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀκληρῶν.” ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρεῖαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

filosofica. Un altro punto di contatto fra i due fu sicuramente il comune interesse per il fenomeno della divinazione, testimoniato dallo scritto ciceroniano ad esso dedicato, intitolato per l'appunto *De divinatione*. I concetti forse più importanti che l'Arpinate prese da Posidonio furono quelli di (1) provvidenza, nozione ampiamente sviluppata dallo stoicismo – la quale sebbene presente anche nella speculazione platonica, è intesa solo nella forma di una generica provvidenza universale, che preserva il mondo dalla corruzione – che Cicerone accolse di buon grado all'interno della sua filosofia⁷⁹; (2) φαντασία καταληπτική, nozione foggiate proprio dagli stoici, la quale dà a Cicerone il criterio del come avvenga la conoscenza. Com'è noto, gli stoici affermavano che la cosa incontra i nostri sensi fornendoci determinate sensazioni, le quali poi devono essere avallate dal nostro giudizio che le deve accettare tramite l'assenso. In tal senso è esplicativo il classico esempio del remo spezzato – un remo immerso in acqua dà l'impressione di essere spezzato, ma l'intelletto giudicando questa sensazione vede che qualcosa non quadra così la rifiuta e continua ad investigare); ed infine quello di (3) ἔννοια κοινά, nozione utile a giustificare, all'interno dell'economia della dottrina stoica, il precedente concetto di φαντασία καταληπτική⁸⁰.

1.4. Il *melting pot* ciceroniano

Cicerone fece proprie tutte queste influenze e le mescolò dialetticamente. Possiamo infatti dire che di Antioco accettava sicuramente l'idea sincretistica, che ritrovò tanto nello stoicismo quanto nella dottrina di Aristotele, e l'atteggiamento propositivo che ne caratterizzò il ritorno al dogmatismo; da Posidonio probabilmente trasse l'atteggiamento rigoroso tipico della logica stoica, che attraverso quei concetti fondamentali sopra illustrati gli permise di spiegare come avvenga la conoscenza; da Filone ricavò invece l'atteggiamento scetticηγiante, che nel criterio del “maggiormente plausibile” trovava la sua esplicitazione teorica. Ciò gli diede modo di mescolare in qualche misura “scientificamente” idee provenienti da diverse tradizioni filosofiche.

79 Cfr. V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Marzorati Editore, Milano 1970, pp. 68-69.

80 Cfr. V. Guazzoni Foà, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Marzorati Editore, Milano 1970, pp. 13-16.

È bene notare, tuttavia, che nel coltivare la sua idea di filosofia Cicerone non stava facendo nulla né di nuovo né tanto meno di illecito, né poteva pensare di stare tradendo i platonici avvicinandosi allo stoicismo. Gli stoici stessi, infatti, nel dar vita alla nozione di φαντασία καταληπτική, non stavano facendo altro che sviluppare concetti platonici, in quanto le ἔννοιαι κοιναί, nell'ottica ciceroniana, avendo un carattere a prioristico, non sarebbero state molto diverse delle idee di Platone⁸¹.

In questo modo la sua filosofia diveniva qualcosa di più flessibile, slegata dal rigorismo stoico, meno ingenua del dogmatismo antiocheo, e maggiormente aperta dello scetticismo, tanto di quello classico, quanto di quello filoniano tipico della Nuova Accademia.

81 Cfr. E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1932, nella collezione ted. *Problemata* VI.

2. Cicerone traduttore.

Probabilmente superiore a tutte le altre influenze, però, fu l'ammirazione per Platone, che lo portò a diffonderne le dottrine tra i concittadini. Necessaria a tale opera di evangelizzazione fu la romanizzazione del pensiero platonico, che avvenne tanto tramite la rielaborazione dei testi platonici, in opere quali il *De Republica* o il *De Legibus*, che per mezzo di traduzioni più o meno letterali di dialoghi, o brani, tratti da questi ultimi. Tra i dialoghi platonici tradotti da Cicerone si annoverano il *Protagora*, ed il *Timeo*⁸², sebbene solo di quest'ultimo possediamo un ampio frammento organico, che traduce a partire da 27d fino a 47b dell'originale, ma che pure presenta varie omissioni⁸³.

2.1. Lo stile delle traduzioni ciceroniane.

Le traduzioni ciceroniane, più che essere traduzioni letterali dei passi platonici, mirano ad emularne lo stile, cercando di trasporne il pensiero greco secondo canoni romani⁸⁴. In tal senso il tradurre, secondo Cicerone⁸⁵, non deve essere un qualcosa di rigido, mirante a rendere il testo parola per parola, ma deve configurarsi più come un lavoro retorico, che ove sia il caso abbellisca anche la resa latina del testo facendo ricorso all'uso di neologismi, creati però rispettando precisi canoni stilistici⁸⁶.

Sulla resa linguistica ciceroniana dei temi filosofici, le principali teorie possono essere riassunte dal richiamo a due posizioni contrapposte: quella di Michel⁸⁷, la quale

82 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 187.

83 Cfr. N. Lambardi, *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del "vertere"*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 42.

84 Cfr. A. Traglia, *Cicerone traduttore di Platone ed Epicuro*, in AA.VV., *Studi filologici in onore di Vittorio De Falco*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1971, p. 307.

85 Cfr. Cicerone, *De oratore*, I 155.

86 Cfr. A. Traglia, *Cicerone traduttore di Platone ed Epicuro*, in AA.VV., *Studi filologici in onore di Vittorio De Falco*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1971, p. 308

87 Cfr. A. Michel, *Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes*

ritiene che il registro linguistico usato da Cicerone sia volutamente a-tecnico, in quanto intende valorizzare il lato artistico della parola scritta per massimizzarne il potere persuasivo; e quella di Poncelet⁸⁸, il quale ritiene che la resa letteraria di idee astratte da parte dell'Arpinate sia dovuta non tanto ad un preciso disegno culturale, quanto alle limitazioni strutturali imposte dalla stessa lingua latina⁸⁹.

A riprova delle sue tesi, Poncelet sottolinea come le traduzioni ciceroniane dei vocaboli siano molto spesso labili, oscillando tra diverse soluzioni scelte di volta in volta, quasi arbitrariamente⁹⁰. Tutto ciò sarebbe dimostrato anche dalla scarsa presenza di neologismi sia nella traduzione del *Timeo* che nel suo linguaggio filosofico in genere, segno, a suo dire, della consapevolezza della debolezza del proprio mezzo linguistico. Tale debolezza diverrebbe evidente nell'uso ciceroniano di una terminologia di uso comune per tradurre termini tecnici, che condurrebbe alla desemantizzazione di quest'ultimi e allo svuotamento del loro significato originario⁹¹. Emblematici di tale instabilità risultano i casi delle parole *aeternitas* e *materia*. Il primo caso è limitato al solo *Timeo*, nel quale Cicerone usa la parola *aeternitas* per tradurre indistintamente: tò

généraux, 1960-1970, in "Lustrum", 1971-72, p. 96.

88 Cfr. R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957, pp. 239-275.

89 Cfr. N. Lambardi, *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del "vertere"*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 42.

90 Cfr. R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957, pp. 311.

91 Cfr. R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957, pp. 367.

αίδιον παράδειγμα⁹², οὐσία⁹³, e ἡ διαιώνια φύσις⁹⁴. Il secondo caso, invece, non riguarda un singolo scritto, ma è rintracciabile in diverse opere del corpus ciceroniano, che utilizzano, come detto, la parola *materia* per tradurre le parole greche: ἀρχή⁹⁵, οὐσία⁹⁶, χώρα⁹⁷, ὕλη⁹⁸.

A tale posizione fa da contraltare Michel, il quale fa notare come studi sulla dossografia greca relativi sia all'epoca ciceroniana che a quella immediatamente precedente, sottolineino l'emergenza di una cultura sincretistica, tendente a limare le

92 Cfr. Platone, *Timeo*, 28c-29a τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν [29a] ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίου ἐβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θεμὶς, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἶδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται· «Proprio questo dobbiamo, considerare di esso, vale a dire in base a quale dei due modelli l'artefice [29a] lo realizzò se guardando a quello che è allo stesso modo e identico, oppure a quello generato. Se questo mondo è bello e l'artefice è buono, è chiaro che guardò al modello eterno: altrimenti, ma non è neppure lecito dirlo, a quello generato. E chiaro ad ognuno che rivolse il suo sguardo al modello eterno, poiché è il più bello fra i mondi generati, e l'artefice, fra le cause, quella migliore. Generato in questo modo, il mondo è stato realizzato sulla base di quel modello che può essere appreso con la ragione e l'intelletto e che è sempre allo stesso modo».

con Cicerone, *Timeo*, 2, 7. *Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quando quidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius. Sic ergo generatus ad id est effectus quod ratione sapientiaque comprehenditur atque aeternitate immutabili continetur. Ex quo efficitur ut sit ne cesse hunc quem cernimus mundum simulacrum aeternum esse alicuius aeterni. Difficillimum autem est in omni conquisitione rationis exordium; de his igitur quae diximus haec sit prima distinctio.* «È certo che egli preferì imitare il modello eterno, dal momento che nulla è più bello del mondo e nessuno è più perfetto del suo architetto. Dunque il mondo, generato in tal modo, fu fatto in conformità dell'essere intelligibile, eterno ed immutabile. Da ciò consegue che questo mondo visibile deve essere l'immagine eterna di qualche modello eterno. Ora in ogni ricerca scientifica la parte più difficile è l'inizio; perciò su questo argomento questa sia la prima distinzione.».

93 Cfr. Platone, *Timeo*, 29c τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνοσ εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. «Quanto allora a quei discorsi che si riferiscono a ciò che raffigura quel modello, ed è a sua immagine, essi sono verosimili e in proporzione a quegli altri: perché come l'essenza sta alla generazione, così la verità sta alla fede.».

con Cicerone, *Timeo*, 3, 8. *cum autem ingressa est imitata et efficta simulacra, bene agi putat si similitudinem veri consequatur: quantum enim ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas.* «quando invece tratta di apparenze imitate e riprodotte, pensa che sia un bene se riesce a raggiungere la verisimiglianza : infatti quanto vale l'eternità rispetto agli esseri generati, altrettanto vale la verità rispetto alla credenza.».

94 Cfr. Platone, *Timeo*, 39d-39e. [39d]κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρον ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπὰς, ἵνα τὸδε [39e]ὡς ὁμοιότατον ἢ τῷ τελῶ καὶ νοητῷ ζῶν πρὸς τὴν τῆς διαίωνα μίμησιν φύσεως. «In questo modo e per questa ragione furono generati tutti gli astri che percorrono il cielo e fanno ritorno, perché questo mondo [39e] fosse il più simile possibile a quell'essere vivente perfetto e intellegibile, in virtù dell'imitazione della sua eterna

differenze tra le varie scuole. Ciò attenuerebbe, di conseguenza, le differenze terminologiche intercorrenti tra queste ultime. In tale contesto si innesterebbe Cicerone⁹⁹. Al riguardo Michel afferma che, data la vena polemica ciceroniana nei confronti dell'eccessivo tecnicismo stoico¹⁰⁰, egli, accordandosi coi canoni linguistici peripatetici e paneziani¹⁰¹, propenderebbe in modo programmatico per il rifiuto di qualsiasi tecnicismo¹⁰². Allo stesso modo la *variatio sermonis* tipica dell'Arpinate, presunto sintomo di incoerenza terminologica, diventa, nell'ottica di Michel, un mezzo

natura.».

con Cicerone, *Timeo*, 9, 34. *Has igitur ob causas nata astra sunt quae per caelum penetrantia solstitiali se et brumali revocatione converterent, ut hoc omne animai quod videmus esset illi animali quod sentimus ad aeternitatis imitationem simillimum.* «Per questi motivi dunque nacquero gli astri, i quali, percorrendo il cielo, dovevano tornare indietro nei solstizi estivi e invernali, perché tutto questo vivente visibile fosse il più possibile simile al vivente intelligibile per imitare la sostanza eterna».

95 Cfr. Cicerone, *Academica*, 2, 118. [...] *post eius auditor Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo orerentur definita; gigni autem terram aquam ignem, tum ex iis omnia. Anaxagoras materiam infinitam, sed ex ea particulas similes inter se minutas, eas primum confusas postea in ordinem adductas mente divina.* «Quindi il discepolo di lui Anassimene disse che l'aria è infinita, ma che le cose che da essa hanno origine sono ben definite, e che ne hanno origine la terra, l'acqua, il fuoco e poi in seguito da questi elementi ha origine ogni cosa. Anassagora disse che la materia è infinita, ma che da essa derivano particelle simili tra loro e minutissime, e che prima queste erano confuse, e poi furono messe in ordine da una mente divina.».

96 Cfr. Platone, *Timeo*, 35a. τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀφοῶν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως [αὖ περὶ] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· «Dell'essenza indivisibile e che è sempre allo stesso modo e di quella divisibile che si genera nei corpi, da tutte e due, dopo averle mescolate, formò una terza specie di essenza intermedia, che prende parte della natura del medesimo e dell'altro, e così la pose in mezzo tra l'essenza indivisibile e quella divisibile secondo i corpi».

con Cicerone, *Timeo*, 7, 21. *Deus autem et ortu et virtute antiquiorem genuit animum eumque ut dominum atque imperantem oboedienti praefecit corpori, idque molitus tali quodam est modo: Ex ea materia, quae individua est et quae semper unius modi suique similis, et ex ea, quae in corporibus dividua gignitur, tertium materiae genus ex duobus in medium admiscuit, quod esset eiusdem naturae et quod alterius, idque interiecit inter individuum atque id, quod dividuum esset in corpore.* «Dio invece creò l'anima più antica sia per nascita che per virtù e la costituì signora e guida del corpo, che doveva obbedirle; e la compose pressappoco nel modo seguente. Dalla sostanza indivisibile e invariabile e sempre simile a se stessa e da quella divisibile che si trova nei corpi compose in mezzo ad esse, mescolandole insieme, un terzo genere di sostanza, che comprendeva la natura del medesimo e quella dell'altro, e lo pose tra la sostanza indivisibile e quella divisibile dei corpi».

97 Cfr. Cicerone, *Academica posteriora*, 7, 27. *Sed subiectam putant omnibus sine ulla specie atque carentem omni illa qualitate (faciamus enim tractando usitatus hoc verbum et tritius) materiam quandam, ex qua omnia expressa atque effecta sint.* «Ad ogni modo, i filosofi in questione pensano che a tutti gli elementi sia sottostante una certa materia del tutto informe e priva affatto di ogni 'qualità' (rendiamo più usitato e più comune questo vocabolo con l'adoperarlo), dalla

nelle mani di Cicerone per “unificare i termini linguistici delle questioni [...] dei temi dibattuti dalle varie *sectae*”¹⁰³. In aggiunta a ciò Michel puntualizza come lo stile filosofico del grande oratore romano sia caratterizzato dalla volontà di coinvolgere il pubblico/lettore non soltanto a livello intellettuale ma anche a livello emotivo¹⁰⁴, e per tale ragione esso deve necessariamente rifiutare un eccessivo rigore espressivo che, minando la scorrevolezza e la musicalità del testo, allontanerebbe l'utente.

Come spesso accade in ogni diatriba, ognuna di queste due posizioni forse porta

quale tutte le cose sono venute fuori e sono state prodotte»; e *Academica priora*, 37, 118. *Plato ex materia in se omnia recipiente mundum factum esse censet a deo sempiternum*. «Platone pensa che il mondo sia stato fatto, e fatto imperituro da Dio che lo formò da una materia pronta a ricevere ogni cosa.».

98 Cfr. Id., *De natura Deorum*, 3, 92. *neque id dicitis superstitiose atque aniliter sed physica constantique ratione; materiam enim rerum, ex qua et in qua omnia sint, totam esse flexibilem et commutabilem, ut nihil sit quod non ex ea quamvis subito fingi convertique possit, eius autem universae fictricem et moderatricem divinam esse providentiam*. «E questo voi affermate non spinti da anile superstizione, ma sulla base di precise leggi naturali. E' infatti vostra convinzione che la materia primigenia da cui derivano e di cui constano gli esseri tutti sia di per sé suscettibile di piegarsi e di trasformarsi sì che non v'è nulla ch'essa non possa foggiare o trasformare anche in un tempo minimo, ma che sia la provvidenza divina a darle una forma ed una regola. Essa è pertanto in grado di fare ciò che vuole, dovunque si volga.».

99 Cfr. A. Michel, *Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes généraux (1960-1970)*, in “Lustrum”, 16, 1971-72, p. 96.

100 Ad esempio in Cicerone, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 25, 74 viene attaccato il nominalismo zenoniano. *Stoici restant: ii quidem non unam aliquam aut alteram <rem> a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt; atque ut reliqui fures earum rerum quas ceperunt signa commutant, sic illi, ut sentiis nostris pro suis uterentur, nomina tamquam rerum notas mutaverunt. Ita relinquitur sola haec disciplina digna studiosis ingenuarum artium, digna eruditibus, digna claris viris, digna principibus, digna regibus*. «Restano gli Stoici: essi invero non trassero da noi uno o due concetti, ma si appropriarono di tutta quanta la nostra filosofia; e come gli altri ladri cambiano i segni distintivi di ciò che hanno preso, così essi, per poter usare come proprie le nostre idee, mutarono i nomi come contrassegni dei concetti. Così rimane solo questa dottrina, degna degli appassionati alle arti liberali, degna degli eruditi, degna degli uomini famosi, degna dei capi politici, degna dei re.».

101 Su questo vedi , *De Finibus bonorum et malorum*, IV, 28,78-79. [78] *Itaque (iam enim concludatur oratio) hoc uno vitio maxime mihi premi videntur tui Stoici, quod se posse putant duas contrarias sententias optinere. Quid enim est tam repugnans quam eundem dicere, quod honestum sit, solum id bonum esse, qui dicat appetitionem rerum ad vivendum accommodatarum <a> natura profectam? Ita cum ea volunt retinere, quae superiori sententiae conveniunt, in Aristonem incidunt; cum id fugiunt, re eadem defendunt quae Peripatetici, verba tenent mordicus. Quae rursus dum sibi evelli ex ordine nolunt, horridiores evadunt, asperiores, duriores et oratione et moribus. [79] Quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.*

con sé un fondo di verità. Se infatti è vero che la traduzione di Cicerone è resa talvolta imprecisa dalla struttura stessa della lingua latina, che differisce sensibilmente da quella greca, è anche vero che altre volte è lo stile oratorio che richiede a Cicerone il sacrificio della letteralità sull'altare della retorica, conducendolo a traduzioni artistiche destinate a stridere con l'idea moderna di traduzione¹⁰⁵.

2.2. Il *Timeo* ciceroniano.

La traduzione ciceroniana del *Timeo* doveva in origine andarsi probabilmente ad

Quos quidem tibi studiose et diligenter tractandos magnopere censeo. «[78] Pertanto (è ormai ora di concludere il discorso) i tuoi Stoici, a mio parere, sono oppressi soprattutto da questo difetto: credono di poter mantenere due teorie contrarie. Che c'è infatti di tanto contraddittorio quanto che l'asserzione secondo cui è bene solo ciò è onesto sia sostenuta dalla medesima persona che dice che è partita da natura l'inclinazione per le cose appropriate alla vita? Così, quando vogliono conservare ciò che va d'accordo con la teoria precedente, vanno a cadere in Aristone; quando lo evitano, sostengono in sostanza le stesse idee dei Peripatetici, ma si afferrano alle parole con le unghie e con i denti. E dal momento che non vogliono che tale terminologia sia a sua volta strappata dal loro ordine, si presentano più ruvidi, più aspri, più duri sia nel modo di discorrere che di comportarsi. [79] Panezio fuggendo tale loro aspetto burbero ed aspro, non approvò né la rudezza delle loro opinioni né le spine del loro argomentare e fu nell'un caso più dolce, nell'altro più chiaro e ebbe sempre sulle labbra Platone, Aristotele, Senocrate, Teofrasto, Dicearco, come rivelano i suoi scritti. Ed io son proprio d'avviso che tu dovresti considerare con zelo e diligenza questi autori.»

102 Cfr. A. Michel, *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris 1960, p. 142.

103 N. Lambardi, *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del "vertere"*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 19.

104 Cfr. Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, V, 7, 18. *verum tamen mathematicorum iste mos est, non est philosophorum. Nam geometrae cum aliquid docere volunt, si quid ad eam rem pertinet eorum, quae ante docuerunt, id sumunt pro concesso et probato; illud modo explicant, de quo nihil ante scriptum est: philosophi quaecumque non habent in manibus, in ea quae conveniunt congerunt omnia, etsi alio loco disputata sunt.* «Questa però è la consuetudine dei matematici, ma non dei filosofi. In geometria infatti, quando si vuoi dare una dimostrazione, se qualche dimostrazione precedente ha attinenza con il problema, la si considera come ammessa e provata, e si svolge soltanto quella parte di cui non è stato trattato prima. Invece in filosofia, di qualsiasi argomento si stia trattando, si accumula in quello tutto ciò che vi si riferisce, anche se è già stato discusso in altra parte.»

105 Cfr. N. Lambardi, *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del "vertere"*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, pp. 40-41.

innestare all'interno di un'altra opera, successivamente abbandonata da Cicerone¹⁰⁶. Quest'ultima, come attestato in alcuni manoscritti, verosimilmente doveva chiamarsi *de Universalitate*¹⁰⁷.

Come detto, Cicerone traduce solo una parte del *Timeo* platonico, da 27d fino a 47b. Malgrado ciò Sedley ha avanzato l'ipotesi che la traduzione rappresenterebbe di per sé un'opera completa, e non una versione monca¹⁰⁸. Lo studioso britannico sostiene che in primo luogo non vi è ragione alcuna per assumere che Cicerone avesse in mente di tradurre l'intero dialogo platonico. E ciò perché anche quando, come nel *De finibus*¹⁰⁹, egli accenna a possibili traduzioni future di opere platoniche ed aristoteliche, non va mai oltre la traduzione di alcuni passi.

In secondo luogo, sia la coerenza che la completezza del contenuto del passo tradotto inducono a pensare, a detta di Sedley, che Cicerone abbia sapientemente scelto questo segmento del *Timeo* in quanto attinente ai suoi scopi. Prova di ciò sarebbero le omissioni e gli adattamenti fatti alla traduzione, per trasformare lo stile dialogico platonico, nel dialogo-monologo di tipo ciceroniano¹¹⁰.

La data della composizione dell'opera è incerta, tuttavia non dovrebbe essere collocata antecedentemente al 45 a.C., in quanto nel prologo del *Timeo*¹¹¹ è presente un

106 Cfr. J.G.F. Powell, *Cicero's Translations from Greek*, in *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, edited by J.G.F. Powell, Clarendon Press Oxford, Oxford 1995, p. 281; vedi anche D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 192-193.

107 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 199.

108 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 200.

109 Cfr. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, I, 3, 7.

110 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 200.

111 Cfr. Cicerone, *Timaeus*, 1, 1. *Multa sunt a nobis et in Academicis conscripta contra physicos et saepe <cum> P. Nigidio Carneadeo more et modo disputata*. «Contro filosofi naturalisti ho scritto estesamente nei libri accademici e spesso ne ho discusso, seguendo il metodo di Carneade, con Publio Nigidio».

riferimento agli *Academica*, scritti molto probabilmente nel Giugno del 45 a.C.¹¹². Per tale motivo, quindi, si può dire che la stesura del *Timeo* è da collocarsi in un periodo che va dal 45 a.C.¹¹³ al 7 dicembre del 43 a.C., giorno della morte di Cicerone. Sedley avanza un'ipotesi di datazione più precisa, collocando la composizione del *Timeo* nella seconda metà dell'anno 45 a.C., tra Luglio e Dicembre¹¹⁴. Quest'ipotesi si basa sul confronto tra un brano del *De Natura Deorum*¹¹⁵ ed un brano del *Timeo*¹¹⁶. Rapportando questi due brani, Sedley rileva innanzitutto la presenza di un segmento quasi uguale in

112 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 189.

113 Cfr. J.G.F. Powell, *Cicero's Translations from Greek*, in *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, edited by J.G.F. Powell, Clarendon Press Oxford, Oxford 1995, p. 280.

114 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 189.

115 Cicerone, *De Natura Deorum*, II, 47. *conum tibi ais et cylindrum et pyramidem pulchriorem quam sphaeram videri. novum etiam oculorum iudicium habetis. sed sint ista pulchriora dumtaxat aspectu – quod mihi tamen ipsum non videtur; quid enim pulchrius ea figura quae sola omnis alias figuras complexa continet, quaeque nihil asperitatis habere nihil offensionis potest, nihil incisum angulis nihil anfractibus, nihil eminens nihil lacunosum; cumque duae formae praestantissimae sint, ex solidis globus (sic enim σφαιραν interpretari placet), ex planis autem circulus aut orbis, qui κύκλος Graece dicitur, his duabus formis contingit solis ut omnes earum partes sint inter se simillimae a medioque tantum absit extremum, quo nihil fieri potest aptius.* «Tu dici che il cono, il cilindro e la piramide ti appaiono più belli della sfera. Davvero originale è il vostro modo di giudicare le sensazioni visive! Ma ammettiamo pure che quelle figure diano, almeno apparentemente, la sensazione di una maggiore bellezza; la sostanza però, a mio avviso, è ben diversa. Che vi può essere di più bello di quella figura che sola abbraccia e contiene tutte le altre, che non può presentare sulla sua superficie né rugosità, né gibbosità, né angolosità, né avvallamenti, né protuberanze, né rientranze? Due sono le figure geometriche che si impongono su tutte le altre: il globo fra i solidi (così ci piace tradurre il termine σφαιραν) e il circolo o cerchio (il κύκλος dei Greci) fra le figure piane. Solo ad esse appartiene la proprietà di essere in tutto uniformi sì che ogni parte risulti equidistante dal centro e nulla vi può essere di più unitario di tale configurazione».

116 Cicerone, *Timaeus*, 6, 17. *A quo enim animanti omnis reliquos contineri vellet animantes, hunc ea forma figuravit, qua una omnes formae reliquae concluduntur, et globosum est fabricatus, quod σφαιροειδές Graeci vocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radiis attingitur, idque ita tornavit, ut nihil efficere posset rotundius, nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum omnesque partes simillimas omnium, quod eius iudicio praestabat dissimilitudini similitudo.* «Infatti a quel vivente che egli voleva contenesse tutti gli altri, imprime la forma che comprende da sola tutte le altre, e lo foggia a forma di globo, cioè σφαιροειδές, come dicono i Greci; in questa figura i raggi che dal centro raggiungono qualsiasi punto della circonferenza sono tutti eguali; e lo torni in tal modo che non avrebbe potuto creare nessun'altra figura che fosse più rotonda, che avesse minor numero di

entrambi i passi – nel *De Natura Deorum: nihil asperitatis habere nihil offensionis potest, nihil incisum angulis nihil anfractibus, nihil eminens nihil lacunosum*; nel *Timeo: nihil asperitatis ut haberet, nihil offensionis, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum* – e poi il ripetersi, sempre in entrambi i brani, della formula giustificativa posposta all'introduzione del neologismo *globus*.

Entrambe le ripetizioni, a detta di Sedley, sarebbero indicative della rinuncia da parte di Cicerone al progetto “*Timeo*”, tanto da sentirsi autorizzato a “riciclare” quel che già aveva scritto in un'altra opera, quale il *De Natura Deorum*, che, a differenza dell'abbandonato *Timeo*, sapeva di poter completare. A ciò si aggiunge la ripetizione della formula giustificativa dell'introduzione del neologismo *globus*, insolita nelle opere ciceroniane, in quanto una volta introdotto il termine, esso viene dato per assodato, e non lo si rapporta più all'omologo greco. Ulteriore riprova della resa nella traduzione del dialogo platonico sarebbe l'assenza del *Timeo* dal catalogo delle opere ciceroniane presente nel prologo al secondo libro del *De Divinatione*.

Per tali ragioni Sedley¹¹⁷ conclude che il *Timeo* dovette essere un'opera iniziata, come detto, una volta terminati gli *Academica*, vale a dire intorno alla metà del 45 a.C., ma abbandonata prima della fine dell'anno, momento della pubblicazione del *De Natura Deorum*.

2.2.1. Lo stile.

Cominciamo col dire che il *Timeo* ciceroniano non è affatto l'esatta copia del testo platonico. Infatti in esso è possibile trovare omissioni e ampliamenti rispetto all'originale. Per quanto riguarda le omissioni, queste sono di varia lunghezza, e

asperità o disegualanze, che fosse meno spezzata da angoli o incavi, sporgenze o rientranze, dovunque più simile a se stessa che tutte le altre figure, poiché, a suo giudizio, la somiglianza era superiore alla dissomiglianza. ».

117 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 189-193.

possono variare da una sola parola¹¹⁸ fino ad un massimo di ventidue¹¹⁹. Le ragioni di tali omissioni possono essere diverse, in molti casi soltanto intuibili. Nel caso riportato precedentemente nella nota 278 (*Timeo* 29d) ad esempio, l'omissione della risposta di Socrate, come fa notare Lambardi, è dovuta a ragioni stilistiche, poiché la traduzione si presenta nella forma della *oratio continua*¹²⁰. Mentre le ragioni che portano all'omissione di Φόρκυς nella genealogia divina presente in 40e, sono da ricercare, probabilmente, come ha sostenuto Fries, in una mancata corrispondenza nel pantheon latino di quella divinità greca¹²¹.

Altra omissione degna di nota è quella in *Timaeus* 3, 9 dove Cicerone riduce il testo platonico:

ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν.¹²²

con: *Haec nimirum gignendi mundi causa iustissima*¹²³.

Qui, come fa notare Lambardi, si intravedono invece i riflessi dell'attività forense, poiché alla cauta formula platonica, conclusa dall'otativo ἀποδέχοιτ' ἄν, Cicerone sostituisce un'espressione categorica, introdotta dall'inflessibilità del *nimirum*, simbolo della tipica inferenzialità legale¹²⁴.

118 Ad esempio in Cicerone, *Timaeus*, 14, 52 per la resa della parola συμμεταίτια “cause secondarie” presente in Platone, *Timeo*, 46e Cicerone usa la sola parola *causis* omettendo i prefissi dell'originale greco.

119 Altro esempio di omissione è rappresentato da Platone, *Timeo*, 29d {ΣΩ.} Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον· τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου, τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε. «Perfetto, Timeo, e allora bisogna accettare assolutamente le cose come tu ci consigli di fare: intanto con grande piacere abbiamo accolto il tuo esordio, e ora continua e fa' che noi ascoltiamo il canto.», in cui vi è questa risposta data da Socrate a Timeo, mancante nel testo ciceroniano.

120 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 43.

121 C. Fries, *Untersuchungen zu Ciceros Timaeus*, in “RhM” 55, 1900, p. 34.

122 Platone, *Timeo*, 29e. «Se si accettasse da uomini assennati questa ragione [30a] come quella più fondata della generazione e del cosmo, la si accetterebbe nel modo pm corretto».

123 Cicerone, *Timaeus*, 3, 9. «Questa causa della creazione del mondo è senza dubbio ben fondata».

124 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 43.

Per contro, nella resa di 30b:

λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.¹²⁵

Con: *Cum rationem igitur habuisset, reperiebat nihil esse eorum, quae natura cernerentur, inintellegens intellegente in toto genere praestantius. Quocirca intellegentiam in animo, animum inclusit in corpore. Sic ratus est opus illud effectum esse pulcherrimum*¹²⁶.

Le diverse omissioni sono talmente rilevanti da compromettere l'intelligibilità stessa del testo ciceroniano, in quanto la distinzione tra *intellegentia*, *animus*, e *corpus*, non essendosi ancora parlato dell'*animus*, non viene chiarita¹²⁷.

Altra traduzione degna di nota è quella di 29b: μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν.¹²⁸ Con 2, 7: *Difficillimum autem est in omni conquisitione rationis exordium*¹²⁹. Questa è importante poiché il senso delle parole platoniche viene mutato dall'omissione della locuzione “κατὰ φύσιν”¹³⁰. Infatti secondo quanto dice Platone è

125 Platone, *Timeo*, 30b. Nota le parti evidenziate segnalano parti non presenti nella versione ciceroniana. «ragionando dunque trovò che dalle cose che sono naturalmente visibili non si sarebbe potuto trarre un tutto che non avesse intelligenza e che fosse più bello di un tutto provvisto di intelligenza, e che inoltre era impossibile che qualcosa avesse intelligenza ma fosse separato dall'anima. In virtù di questo ragionamento, ordinando insieme l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo realizzò l'universo, in modo che l'opera da lui realizzata fosse la più bella e la migliore per natura. ».

126 Cicerone, *Timaeus*, 3, 10. « Avendo dunque riflettuto, trovava che tra le cose visibili non ce ne poteva essere nessuna, priva di intelligenza, che fosse nel suo complesso superiore all'essere intelligente. Perciò introdusse l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo: in tal modo ritenne che quell'opera fosse riuscita perfetta.».

127 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 45.

128 Platone, *Timeo*, 29b. «La cosa più importante in ogni questione è quella di cominciare dal principio naturale.».

129 Cicerone, *Timaeus*, 2, 7. «Ora in ogni ricerca scientifica la parte più difficile è l'inizio.».

130 Tale omissione secondo Poncelet (*Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957, p. 52) sarebbe un esempio lampante delle “lacunes” di cui soffrirebbe la lingua latina, tuttavia come puntualizza Lambardi (*Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 46), tale supposizione è da rigettare, in

difficile trovare per il discorso un *incipit* “secondo natura”, ovvero in linea con la natura del problema; viceversa, Cicerone¹³¹ sostiene che è difficile trovare un inizio al discorso che sia conforme alla “*ratio*”, ossia che rispetti i canoni oratori¹³².

Dagli esempi sopra riportati si intuisce come le omissioni rilevabili nel testo ciceroniano rappresentino molto spesso una modifica qualitativa importante nell'economia del testo platonico, configurandosi il più delle volte come un modo attraverso il quale Cicerone tentava di rendere maggiormente accessibile al pubblico romano l'opera del grande Maestro ateniese, adattandone lo stile al gusto retorico in voga in quegli anni, che preferiva l'immediatezza e la semplicità, alla complessa problematicità tipica dello stile platonico.

Per quanto riguarda invece gli ampliamenti presenti nel testo ciceroniano, questi riguardano principalmente aggiunte di carattere esegetico, finalizzate a chiarire particolari punti difficoltosi del testo platonico, o di tipo stilistico, miranti ad abbellire il testo¹³³.

Un esempio del primo caso può essere rinvenuto in 4, 11: *Hoc posito quod sequitur videndum est, cuiusnam animantium deus in fingendo mundo similitudinem secutus sit. Nullius profecto id quidem, quae sunt nobis nota animantia; sunt enim omnia in quaedam genera partita aut inchoata nulla ex parte perfecta; imperfecto autem nec absoluto simile pulchrum esse nihil potest.*¹³⁴

che rende Platone 30c:

quanto Cicerone è perfettamente in grado di tradurre tale espressione (κατὰ φύσιν), altrove tradotta con diverse locuzioni. Infatti utilizza l'espressione *secundum naturam* in: *De finibus bonorum et malorum*, VI, 18-19 e V, 24; *De legibus*, II, 61; *De officiis*, II, 5 e III, 7; *Academica posteriora*, 10, 37; *Cato maior*, 71; mentre utilizza l'espressione “*quod in natura rerum est*” in: *De re publica* III, 7; *De divinatione* 2, 103; *De natura deorum* I, 90; *De finibus*, 1, 18; *De fato* 33; infine utilizza l'espressione “*naturaliter*” in: *De divinatione* 1, 113; *De fato* 48.

131 Cfr. Cicerone, *Brutus*, 118.

132 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 46.

133 Cfr. A. Engelbrecht, *Zu Ciceros Uebersetzung aus dem platonischen Timaeus*, in “WS” 34, 1912, p. 216.

134 Cicerone, *Timaeus*, 4, 11. «Ciò posto, dobbiamo vedere quello che segue, a quale degli esseri viventi dio si sia ispirato nel creare il mondo. Certamente a nessuno di quelli che noi conosciamo: infatti sono tutti frazionati e appena abbozzati, in nessuna parte compiuti; ma nulla che sia simile ad un essere imperfetto e incompiuto può essere bello. ».

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίτι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν – ἀτελεῖ γὰρ ἔοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν – [...] ¹³⁵.

Qui possiamo vedere come la traduzione ciceroniana sia molto libera nella resa, in quanto una traduzione letterale del testo platonico (la quale dovrebbe suonare in questo modo: “il mondo non è creato a somiglianza di quegli esseri che hanno forma di parte”¹³⁶) risulterebbe oscura. Per tale ragione, quindi, Cicerone esplica la brachilogia platonica ἐν μέρους εἶδει, ampliandola con una glossa esegetica (*nullius profecto id quidem, quae sunt nobis nota animantia*)¹³⁷.

Per quanto riguarda il secondo caso, ovvero gli ampliamenti a carattere stilistico, i casi più rilevanti sono quelli sono quelli rappresentati dalla resa dittologica ciceroniana di un'unica voce platonica. Si tratta di una caratteristica stilistica peculiarmente ciceroniana, che è possibile rinvenire non soltanto nelle opere filosofiche ma anche in quelle retoriche¹³⁸. Esempio dell'uso di tali dittologie si ha in Cicerone 8, 26: *Animum igitur cum ille procreator mundi deus ex sua mente et voluntate genuisset, tum denique omne, quod erat concretum atque corporeum, substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accommodans copulabat.* ¹³⁹;

corrispondente a Platone 36d-e: Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἢ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς [36e] ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγὼν προσήρμοπτεν.¹⁴⁰

135 Platone, *Timeo*, 30c. « Stabilita questa cosa dobbiamo dire quel che segue, e cioè a somiglianza di quale animale, fra gli esseri viventi, l'artefice lo realizzò. Certamente non penseremo che sia stato fatto a somiglianza di nessuno di quelli che sono sotto forma di parte – poiché essendo simile a ciò che è incompiuto, non potrebbe mai essere bello».

136 Platone, *Opere / Platone*, trad. a cura di C. Giarratano, Laterza, Bari 1966.

137 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 33.

138 Cfr. *ivi*, p. 55.

139 Cicerone, *Timaeus*, 8, 26. «Avendo dunque il dio creatore del mondo generato l'anima secondo la sua intenzione e volontà, alla fine distendeva nel suo interno ciò che era compatto e corporeo e così li univa sovrapponendo il centro dell'una a quello dell'altro. ».

140 Platone, *Timeo*, 36d. «Dopo che l'intera struttura dell'anima fu generata secondo il pensiero del suo artefice, compose allora dentro di essa (36e) tutta la parte corporea, e unì anima e corpo armonizzando insieme i due centri».

Questo passo è importante poiché qui sono presenti ben due perifrasi dittologiche: la prima è la traduzione del greco “κατὰ νοῦν” con il latino “*ex sua mente et voluntate*”; mentre la seconda è la resa dell'aggettivo greco “σωματοειδὲς” mediante la coppia di aggettivi latini “*concretum atque corporeum*”. Vi sono oltre a questi numerosi esempi di dittologie, tra le quali si annoverano: *amicitia et caritate*¹⁴¹ in luogo di φίλιαν¹⁴²; *legi morique*¹⁴³ per νόμῳ¹⁴⁴; *iure et lege*¹⁴⁵ traducete δίκη¹⁴⁶; *fraudis aut vitii*¹⁴⁷ che rende κακία¹⁴⁸. Le ragioni che portarono l'Arpinate all'utilizzo di questa tecnica sono, come detto, ascrivibili a motivazioni di carattere stilistico, miranti, probabilmente, sia a sottolineare precisi concetti ritenuti importanti per il lettore, che a definirli con maggiore precisione¹⁴⁹. La distanza semantica tra i due termini fa in modo da generare un'opposizione che dà risalto al concetto che si vuole rendere¹⁵⁰.

2.2.2. Latinizzazione della filosofia

Il *Timeo* ciceroniano è importante in primo luogo perché rappresenta un punto fondamentale nel processo di latinizzazione della filosofia. Mostra, infatti, lo sforzo di Cicerone nel trasporre termini tecnici greci in latino. Tale sforzo non si esaurirà con lui,

141 Cicerone, *Timaeus*, 5, 15.

142 Platone, *Timeo*, 32c.

143 Cicerone, *Timaeus*, 11, 39.

144 Platone, *Timeo*, 40e.

145 Cicerone, *Timaeus*, 11, 41.

146 Platone, *Timeo*, 41c.

147 Cicerone, *Timaeus*, 13, 46.

148 Platone, *Timeo*, 42d.

149 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 58.

150 Cfr. A. Yon, *Ratio et les mots de la famille de 'reor'*, contribution à l'étude historique du vocabulaire latin, Paris 1933, p. 214.

ma continuerà anche in Seneca, creando così la base per una filosofia propriamente latina. Pertanto, nel *Timeo* ciceroniano troviamo diverse parole scritte in greco, che vengono poi latinizzate. Un primo esempio si ha con il termine greco ἀναλογία¹⁵¹ che nella traduzione dell'Arpinate diventa *comparatio pro portione*¹⁵². In ciò è importante sottolineare come la complessità della nozione di ἀναλογία richieda l'uso di ben tre parole per delinearne il concetto, e ciononostante Cicerone non si sente sicuro nella traduzione tanto da doversi giustificare apertamente davanti al lettore (*audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur*).

Altro esempio è la resa di σφαιροειδές¹⁵³ con *globosum*¹⁵⁴. È interessante notare, come suggerisce Lambardi¹⁵⁵, che, malgrado tale traduzione sia avanzata tramite la formula giustificativa del “*quod σφαιροειδές Graeci vocant*”, qui Cicerone esprime la precisa volontà di costruire un vocabolario tecnico-filosofico latino, in quanto mira ad affermare l'equivalenza di un termine tecnico greco, σφαιροειδές, con un termine latino,

151 Platone, *Timeo*, 31c. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. «Fra i legami il più bello è quello che faccia, per quanto è possibile, un'unica cosa di sé e dei termini legati insieme; ed è la proporzione che realizza ciò nel modo migliore.»

152 Cicerone, *Timaeus*, 5, 13. *Sed vinculorum id est aptissimum atque pulcherrimum, quod ex se atque de iis, quae stringit, quam maxime unum efficit. Id optime adsequitur, quae Graece ἀναλογία, Latine (audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur) comparatio pro portione dici potest.* «Ma tra i legami il più adatto e migliore è quello che di sé e dei due termini che unisce forma una cosa sola. Realizza ciò nel modo migliore quella che in greco si può chiamare ἀναλογία, in latino (bisogna infatti che abbia coraggio, dal momento che creo per la prima volta questi vocaboli) proporzione.»

153 Platone, *Timeo*, 33b. διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτάς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο [sc. ὁ συνιστάς: 32c] [...]. «Perciò lo arrotondò a forma di sfera, ugualmente distante in ogni punto dal centro alle sue estremità, in un'orbita circolare [...].»

154 Cicerone, *Timaeus*, 6, 17. *et globosum [sc. mundum] est fabricatus [sc. deus], quod σφαιροειδές Graeci vocant, cuius omnis extremitas paribus a medio radii attingitur, idque ita tornavit, ut nihil efficere posset rotundius [...].* «[...]e lo foggiai a forma di globo, cioè σφαιροειδές, come dicono i Greci; in questa figura i raggi che dal centro raggiungono qualsiasi punto della circonferenza sono tutti eguali; e lo torni in tal modo che non avrebbe potuto creare nessun'altra figura che fosse più rotonda [...].»

155 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 74.

globosum, di antica tradizione poetica, già attestato in Accio¹⁵⁶ e Pacuvio¹⁵⁷, che in altri contesti¹⁵⁸ traslittera usando il termine *sphaera*.

In 7, 23 abbiamo un altro tentativo ciceroniano di introdurre un nuovo lemma nel vocabolario latino. Questo è il termine *medietas*¹⁵⁹, che traduce la parola greca μεσότηας¹⁶⁰. Come nel caso precedente, al neologismo introdotto segue la solita formula “*quas Graeci μεσότηας appellant*”, ma a differenza di quello, qui Cicerone non pare molto convinto dell'introduzione di questo nuovo vocabolo, come si evince dall'uso

156 Accio (*apud* Cicerone, *De natura Deorum*, 2, 89). *ita dum interruptum credas nimum volvier, dum quod sublime ventis expulsum rapi saxum aut procellis, vel globosos turbines existere ictos undis concursantibus.*

157 Pacuvio, *Tragoediae*, 365. *Fórtunam insanam ésse et caecam et brútam perhibent philosophi, Sáxoque instare in globoso praédicant volúbilei.*

158 Vedi per esempio: Cicerone, *De re publica*, I, 22. *Dicebat enim Gallus sphaerae illius alterius solidae atque plenae vetus esse inventum, et eam a Thalete Milesio primum esse tornatam[...].* «Gallo spiegava infatti che antico era stato il ritrovato di quell'altra sfera massiccia e solida, e l'aveva foggiate per la prima volta Talete di Mileto»; id., *De natura Deorum*, 2, 55. *habent igitur suam sphaeram stellae inerrantes ab aetheria coniunctione secretam et liberam.* «Le stelle fisse hanno dunque una loro orbita distinta ed indipendente dall'unione con l'etere.»; ed id., *Tuscolanae disputationes*, I, 25, 63. *nam cum Archimedes lunae solis quinque errantium motus in sphaeram inligavit, effecit idem quod ille, qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus, ut tarditate et celeritate dissimillimos motus una regeret conversio. quod si in hoc mundo fieri sine deo non potest, ne in sphaera quidem eosdem motus Archimedes sine divino ingenio potuisset imitari.* «In realtà, quando Archimede racchiuse in una sfera i movimenti della luna, del sole e dei cinque pianeti, fece lo stesso che colui che nel Timeo edificò l'universo, il dio di Platone, e cioè che un'unica rivoluzione regolasse movimenti molto diversi per lentezza e velocità. E se questo non può avvenire nel nostro universo senza la divinità, neanche nella sfera Archimede avrebbe potuto imitare i medesimi movimenti senza un'intelligenza divina.»

159 Cicerone, *Timaeus*, 7, 23. *Deinde instituit dupla et tripla intervalla explere partis rursus ex toto desecans; quas <in> intervallis ita locabat, ut in singulis essent bina media (vix enim audeo dicere medietates, quas Graeci μεσότηας appellant; sed quasi ita dixerim, intellegatur; erit enim planius), earum alteram eadem parte praestantem extremis eademque superatam, alteram pari numero praestantem extremis parique superatam.* «Poi decise di riempire gli intervalli doppi e tripli, distaccando di nuovo altre parti dal tutto e disponendole negli intervalli in modo tale che in ciascuno di essi ci fossero due medi - oso appena chiamare medietà quelle che i Greci chiamano μεσότηας, ma s'intenda come se mi fossi così espresso, perché sarà più chiaro - dei quali uno superiore e inferiore ai due estremi della stessa frazione, l'altro superiore e inferiore ai due estremi di un'eguale quantità numerica.»

160 Platone, *Timeo*, 35c-36a. μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο [36a] τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξύ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότηας, τὴν μὲν ταῦτῳ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. «Dopo di ciò, riempi gli intervalli [36a] doppi e tripli, tagliando ancora dal tutto altre parti e ponendole in mezzo a questi intervalli, sicché in ciascun intervallo vi fossero due medi, ed uno superasse gli estremi e

di questa formula “*vix enim audeo dicere*”. E tuttavia in un certo senso si sente quasi costretto ad usarlo, al fine, come dirà più avanti¹⁶¹, di farsi meglio comprendere dai suoi lettori. Tale esigenza di chiarezza è dimostrata sia dalla libera traduzione di ἐκεῖθεν con *ex toto*, che dall'esplicita presenza di quell'*erit enim planius*¹⁶². Oltre a ciò pare significativo rilevare la presenza di un espediente retorico teso a far meglio accettare l'inserimento di questo nuovo lemma: vale a dire il posizionamento del termine *media* in posizione immediatamente precedente a *medietates*¹⁶³, esatto calco, quest'ultimo, del termine greco μεσότηας. L'introduzione è seguita dalla formula retorica, carica di falsa modestia, nella quale Cicerone afferma di non osare introdurre un nuovo termine – sebbene questo neologismo risulti più accurato – ma tuttavia raccomanda al lettore di intendere come se avesse usato quest'ultimo.

Ancora più peculiare è il caso del termine greco δαίμονας¹⁶⁴, che l'Arpinate rende come *Lares*¹⁶⁵. Tale traduzione lascia trasparire le ipotesi di influenze sul pensiero

fosse superato della stessa frazione di ciascuno di essi, mentre l'altro superasse e fosse superato dallo stesso numero.».

161 Cfr. Cicerone, *Timaeus*, 7, 23.

162 Cfr. N. Lambardi, *Il “Timaeus” ciceroniano. Arte e tecnica del “vertere”*, Felice Le Monnier, Firenze 1982, p. 76.

163 Interessante notare come tale termine successivamente acquisisca una larga diffusione, diventando frequente in autori quali Apuleio, Agostino, Boezio, ma soprattutto in Calcidio. A riguardo si veda la traduzione di Calcidio del seguente passo (Calcidio, *Timeo*, 36a: [il dio] *complebat intervalla duplicis et triplicis quantitatis ex universitate partes secans etiam nunc et ex his intervallorum spatia complens, quo singula intervalla binis medietatibus fulcirentur. Medietatum porro altera quota parte limitis excellebantur ab alio extimo limite. Altera pari summa et aequali ad numerum modo praecellebat et praecellebatur ab extimis.*).

164 Platone, *Timeo*, 40d. Περί δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὓσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τοῦς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν. «Parlare degli altri dèmoni e conoscerne l'origine è impresa superiore alle nostre capacità, e quindi bisogna prestare fede a quanti ne hanno parlato in un tempo precedente, in quanto erano, come dicevano discendenti degli dèi, e conoscevano perfettamente i loro antenati».

165 Cicerone, *Timaeus*, 11, 38. *Reliquorum autem, quos Graeci δαίμονας appellant, nostri opinor, Lares, si modo hoc recte conversum videri potest, et nosse et enuntiare ortum eorum maius est, quam ut profiteri nos scribere audeamus. Credendum nimirum est veteribus et priscis, ut aiunt, viris, qui se progeniem deorum esse dicebant, itaque eorum vocabula nobis prodiderunt. Nosse autem generatores suos optime poterant ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere.* «Conoscere poi e raccontare l'origine degli altri esseri, che i Greci chiamano δαίμονας, i nostri, come credo, Iari, se questo termine può sembrare ben tradotto, è un compito che sorpassa di molto quel che io confesso di sapere. Bisogna dunque prestar fede agli uomini antichi e, come si dice,

ciceroniano. Infatti, vi fu chi come Fries¹⁶⁶ scorse influssi posidoniani e figuliani, e chi per contro¹⁶⁷, volendo reagire al cosiddetto “panposidonismo”, rilevò in questa traduzione echi senocratei, risalenti quindi alla tradizione dell'antica Accademia. Tuttavia ulteriori studi su Posidonio, in tempi più recenti, hanno riconsiderato gli influssi su quest'ultimo provenienti dall'Accademia antica, sottolineando come, ad esempio, proprio la teoria demonologica del filosofo d'Apamea si ricollegli alle teorie senocratee piuttosto che a quelle dello stoicismo¹⁶⁸.

Altra parola greca latinizzata è ἁρμονία¹⁶⁹, che l'Arpinate rende con *concentrationis*¹⁷⁰. In tale traduzione ciò che colpisce è il fatto che in altri luoghi Cicerone renda ἁρμονία semplicemente trascrivendola in caratteri latini¹⁷¹. Questo rafforza l'idea complessiva che vede il *Timeo* come un poderoso tentativo di impiantare la filosofia a Roma, impianto che, come è noto, nei secoli successivi attecchirà con successo.

della prisca età, i quali affermavano di essere progenie degli dèi e perciò ci hanno tramandato i loro nomi; essi potevano invero conoscere molto bene i loro progenitori ed è difficile non prestar fede a figli di dèi».

166 Cfr. C. Fries, *Untersuchungen zu Ciceros Timaeus*, in “RhM” 55, 1900, p. 30.

167 Cfr. P. Boyancé, *Xénocrate et les Orphiques*, “REA”, 50, pp. 218-231.

168 Cfr. M. Untersteiner, *Posidonio nei “placita” di Platone secondo Diogene Laerzio III*, Brescia 1970, p. 91.

169 Platone, *Timeo*, 36e-37a. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῆ, τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. «E il corpo del cielo fu generato visibile, e l'anima invisibile; ma l'anima, prendendo parte della ragione e dell'armonia, [37a] è la migliore fra le cose generate dal migliore degli esseri intellegibili ed eterni».

170 Cicerone, *Timaeus*, 8, 27. *Et corpus quidem caeli aspectabile effectum est, animus autem oculorum effugit optutum. Est autem unus ex omnibus rationis concentrationisque, quae ἁρμονία Graece, sempiternarum rerum et sub intellegentiam cadentium compos et particeps, quo nihil est ab optimo et prae stantissimo genitore melius procreatum.* «Il corpo del cielo fu creato visibile, l'anima invece è invisibile ed è l'unico tra tutti gli esseri che sia partecipe della ragione e dell'armonia delle cose eterne e intellegibili, che in greco si chiama ἁρμονία; di essa nulla di più bello fu creato da quel padre ottimo e incomparabile».

171 Si veda ad esempio Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, 18, 41. *harmonian autem ex intervallis sonorum nosse possumus, quorum varia compositio etiam harmonias efficit pluris; membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere, non video.* «Possiamo invece riconoscere l'armonia dagli intervalli dei suoni, che variamente composti producono anche più armonie; ma non vedo quale armonia possa produrre la disposizione e l'aspetto delle membra in un corpo privo d'anima.».

2.2.3. Il ruolo del *Timeo* nel dibattito medioplatonico

Come sappiamo il *Timeo* fu il dialogo più letto e studiato in ambito medioplatonico¹⁷². Nessuna meraviglia quindi, che Cicerone, immerso pienamente in questa cultura, decida di tradurlo, e scelga specificatamente quella parte del dialogo che ha per oggetto problematica relativa all'origine del mondo.

Da un punto di vista teoretico la principale rilevanza della traduzione del *Timeo* ciceroniano è proprio la presa di posizione dell'Arpinate riguardo la controversa questione della generazione del mondo – vale a dire sul fatto se il mondo sia o meno eterno, e quindi sia o meno generato –. Non abbiamo tuttavia nel *Timeo* traccia diretta di tale dibattito, il quale è presente però nelle *Tusculanae Disputationes*¹⁷³ e negli *Academica*¹⁷⁴. Nel *Timeo* Cicerone si limita a disambiguare le criticità del testo

172 Cfr. E. Vimercati, *Introduzione*, in J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 12.

173 Cicerone, *Tusculanae disputationes*, 1, 70. *haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin is praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris?* «Quando, dicevo, contempliamo queste ed altre innumerevoli cose, possiamo dubitare che ad esse presieda un creatore, se esse sono nate, come pensa Platone, o, se sempre esisteranno, come vuole Aristotele, un regolatore di sì grande opera e apparato?».

174 Cicerone, *Academica priora*, 37, 118-119. *Melissus hoc quod esset infinitum et immutabile et fuisse semper et fore. Plato ex materia in se omnia recipientem mundum factum esse censet a deo sempiternum. Pythagorei e numeris et mathematicorum initiis proficisci volunt omnia. Ex is eligit vester sapiens unum aliquem credo quem sequatur, ceteri tot viri et tanti repudiati ab eo condemnatique discedent.* [119] *Quamcumque vero sententiam probaverit eam sic animo comprehensam habebit ut ea quae sensibus, nec magis adprobabit nunc lucere quam, quoniam Stoicus est, hunc mundum esse sapientem, habere mentem quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur moveat regat; erit ei persuasum etiam solem lunam stellas omnes terram mare deos esse, quod quaedam animalis intellegentia per omnia ea permanet et transeat; fore tamen aliquando ut omnis hic mundus ardore deflagret. Sint ista vera (vides enim iam me fateri aliquid esse veri), comprehendi ea tamen et percipi nego. cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui illum desipere dicat; neque enim ortum esse umquam mundum[...].* «Melisso considero che ciò che è infinito e immutabile sempre fu e sarà. Platone pensa che il mondo sia stato fatto e fatto imperituro da Dio che lo formò da una materia pronta a ricevere ogni cosa. I Pitagorici vogliono che tutto proceda dai numeri e dai primi principi della matematica. Tra questi filosofi, il vostro sapiente sceglierà, credo, uno a cui tener dietro; tutti gli altri, cioè tanti e tanto grandi uomini, se ne andranno via e condannati da lui. [119] Qualunque poi sarà la dottrina che egli avrà approvato la terrà così ben afferrata nella sua mente come le cose di cui riceve l'impressione per mezzo dei sensi; e non sarà maggiormente convinto del fatto che ora c'è luce di quanto non sia convinto, giacché è stoico, che questo mondo è

platonico in direzione dei suoi convincimenti interpretativi. I testi in esame sono questi:

il platonico: σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρώτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. Γέγονεν¹⁷⁵;

ed il ciceroniano: *de quo id primum consideremus, quod principio est in omni quaestione considerandum, semperne fuerit nullo generatus ortu, an ortus sit ab aliquo temporis principatu. Ortus est*¹⁷⁶.

In essi, come rileva argutamente Sedley, Cicerone sceglie volutamente di rendere il termine greco γίγνεσθαι con il latino *oriri*, malgrado siano possibili altre traduzioni più neutrali, come potrebbe essere ad esempio l'uso del verbo “*fieri*”. In tal modo egli spinge verso una comprensione maggiormente letterale del passo del *Timeo* in esame, eliminando ogni possibile ambiguità testuale, e dando quindi un'interpretazione del brano in senso creazionista. Va in questa direzione anche la resa di “ἀπ' ἀρχῆς τινος” con “*ab aliquo temporis principatu*”, che attraverso l'inserzione di un esplicito riferimento al tempo – *temporis* –, ribadisce e rafforza la lettura creazionista del testo platonico¹⁷⁷.

sapiente, e ha una mente che ha fabbricato sé medesima e questo mondo stesso, e regola, muove, regge ogni cosa; sarà persuaso che anche il sole, luna, le stelle tutte, la terra, il mare, sono divinità, in quanto che una direi quasi intelligenza vitale permane e trapassa per tutti questi esseri; e avrà tuttavia la persuasione che verrà un tempo in cui questo mondo tutto quanto sarà bruciato da un calore ardente. Si ammetta pure che codeste teorie siano vere (tu vedi infatti come io riconosco che c'è qualcosa di vero); nego però che le dottrine stesse vengano comprese e percepite. Quando, infatti, il tuo Stoico ti avrà ben detto sillaba per sillaba codeste cose, ecco che verrà Aristotele a spandere un fiume aureo di eloquenza per dirti che quel preteso sapiente è invece fuor di senno, giacché, secondo Aristotele, il mondo non è mai nato [...]».

175 Platone, *Timeo*, 28b. «bisogna innanzitutto considerare di esso ciò che abbiamo stabilito di dover considerare in principio riguardo ad ogni cosa, vale a dire se è sempre, e non ha alcun principio di nascita, oppure se è generato traendo origine da un qualche principio. È nato».

176 Cicerone, *Timaeus*, 2, 5. «su di esso consideriamo in primo luogo ciò che si deve considerare all'inizio in ogni questione, se sia sempre esistito senza aver avuto alcuna origine o se sia stato generato a cominciare da un termine iniziale di tempo. Esso è stato generato».

177 Cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 196-199.

3. La Πολιτεία di Cicerone: il *De re publica*.

Dai tempi di Platone in poi, fu costume scrivere un trattato sullo stato e chiamarlo Πολιτεία. Lo fece, pur vivendo in una botte, Diogene di Sinope¹⁷⁸, contemporaneo di Platone. Anche Zenone¹⁷⁹, padre dello stoicismo, non venne meno a questa tradizione. Cicerone intitolò il suo trattato *De re publica*, e questo rappresenta, insieme al *De legibus* (anche lo scrivere intorno alle leggi fu un *topos* comune della greicità), una pietra angolare “dell'invasione” romana nel campo della filosofia greca. Da questo momento in poi la filosofia smetterà di essere prerogativa esclusiva dei greci e della lingua greca, diventando, per così dire, materia di contesa tra il mondo ellenico ed il mondo romano. In tal modo quindi, Cicerone, scrivendo in latino e non in greco, andava ad inquadrare la *romanitas* entro i confini propri di quello che era il dibattito filosofico del tempo, introducendo così Roma ed i romani nel tempio sacro della filosofia.

3.1. Accenni sulla tradizione manoscritta del *De re publica*.

Il *De re publica* è uno scritto complesso e non di facile lettura, in quanto meno di un quarto del dialogo ci è pervenuto per tradizione diretta¹⁸⁰. Esso si presenta dunque come un'opera frastagliata, con diverse lacune, formata dalla collazione tra tradizione diretta e tradizione indiretta. Per tale ragione è facile capire come la lettura non risulti né semplice né immediata, a causa delle suddette lacune da un lato, e della non sempre evidente collocazione dei frammenti dall'altro¹⁸¹.

La tradizione diretta prende le mosse da un unico manoscritto tràdito, ovverosia il palinsesto vaticano (*Vat. Lat. 5757*), composto nel monastero bobbiense di S.

178 Cfr. Filodemo Di Gadara, *De Stoicis = Papiri di Ercolano 155 e 339*, XV-XX Dorandi.

179 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, VII, 2. Ἔως μὲν οὖν τινὸς ἤκουε τοῦ Κράτητος· ὅτε καὶ τὴν Πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐράς αὐτὴν γεγραμέναι. γέγραφε δὲ πρὸς τῇ Πολιτεία καὶ τάδε·

180 Cfr. N. Zorzetti, *Nota critica al De republica*, in Cicerone, *Opere politiche e Filosofiche*, Vol. I, a c. di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 2009, p. 85.

181 Cfr. *ivi*, p. 92.

Colombano, donato nel 1618 dai monaci al Papa Paolo V e da allora conservato in Vaticano. Si trattava una pergamena più volte riscritta, ed a quel tempo vi si leggevano i *Commentarii in Psalmos* di Agostino, la cui stesura risaliva al VII-VIII secolo. Nel XIX secolo, precisamente nel 1819, il cardinale Angelo Mai scorse in quel palinsesto scritte più antiche, risalenti al IV-V secolo ed iniziò l'opera di recupero del testo perduto, riportando così alla luce l'opera ciceroniana¹⁸². All'interno del palinsesto sono state riconosciute più mani, due¹⁸³ o forse tre¹⁸⁴, quelle dei copisti e quella del correttore. Tuttavia è stato impossibile distinguere con precisione questi interventi all'interno del testo ciceroniano.

Nel palinsesto erano presenti soltanto parti riguardanti ai primi cinque libri, dei sei che compongono il dialogo. Infatti il *Somnium Scipionis*, costituente il sesto libro, è stato tramandato da diversi autori come opera a sé stante. Esso ebbe infatti una autonoma e notevole diffusione nella tardo-antichità, dovuta soprattutto alla sua affinità al pensiero mistico ed a quello neoplatonico. Ciò è testimoniato dai commentari scritti sia da Favonio Eulogio che da Macrobio¹⁸⁵. Proprio all'opera di quest'ultimo il *Somnium* fu allegato (quantunque non dallo stesso Macrobio¹⁸⁶) ed interamente tramandato. Ad oggi tutti i manoscritti paiono riferibili proprio al testo ritrovato all'interno dell'opera macrobiana, e sembra che da questo siano stati copiati¹⁸⁷.

Per quanto riguarda la tradizione indiretta le fonti più influenti, per numero ed ampiezza delle citazioni, risultano essere Lattanzio, Agostino e Nonio.

182 Cfr. N. Zorzetti, *Nota critica al De republica*, in Cicerone, *Opere politiche e Filosofiche*, Vol. I, a c. di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 2009, p. 89.

183 Cfr. K. Ziegler, *Praefatio*, in M. Tullius Cicero, *De re publica*, Leipzig 1964⁶.

184 Cfr. G. Mercati, *M. Tulli Ciceronis de re publica libri in codice Vaticano Latino 5757 phototypice expressi* (con i prolegomeni *De fatis bibliothecae monasterii S. Columbani Bobiensis et de codice ipso Vat. Lat. 5757*), Città del Vaticano 1934.

185 Cfr. N. Zorzetti, *Nota critica al De republica*, in Cicerone, *Opere politiche e Filosofiche*, Vol. I, a c. di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 2009, p. 85.

186 Cfr. *ivi*, p. 88.

187 Cfr. *ivi*, p. 85.

3.2. Il contesto del *De re publica*.

La stesura del *De re publica* iniziò probabilmente intorno al 55 a.C. e terminò verso il 51 a.C.. È lo stesso Cicerone che ne dà notizia in alcune sue lettere¹⁸⁸. In quegli anni la Repubblica stava attraversando un momento di grande tensione, Roma era lacerata al suo interno da violenti scontri armati, fomentati più o meno apertamente dalla volontà dei triumviri (Pompeo, Crasso, e Cesare) di affermare la loro supremazia e influenza nell'Urbe a danno dei “colleghi”. In tale turbolento contesto nel quale la Repubblica si trova a dovere affrontare il rischio di una deriva monarchico-tirannica, tesa com'era tra l'ambizione di Pompeo da un lato e di Cesare da un altro lato, Cicerone scrive il suo dialogo con la precisa volontà di criticare la tirannia e la figura del tiranno.

3.3. *De re publica*: struttura dell'opera.

Il *De re publica* è scritto sotto forma di dialogo. La discussione dovrebbe essersi tenuta, probabilmente, intorno al 129 a.C.. Interpreti ne furono Scipione Emiliano, console, distruttore di Cartagine e Numanzia; Gaio Lelio, detto il “Sapiente”¹⁸⁹, console nel 140 a.C.; Manio Manilio, eminente giurista; Quinto Tuberone, allievo di Panezio, quindi seguace dello stoicismo, e nipote di Scipione Emiliano; Lucio Furio Filo, famoso oratore, console nel 136 a.C., noto per integrità e rettitudine (in qualità di console condusse infatti in catene il console dell'anno precedente, Gaio Ostilio Mancino, a Numanzia, reo di avere siglato con tale città un trattato sfavorevole ai romani); Gaio Fannio, anch'egli discepolo di Panezio, console, oratore, e genero di Lelio; Publio Rutilio Rufo, altro allievo paneziano, come gli altri console ed oratore (ma viene ricordato anche come storico); Quinto Mucio Scevola, anche lui console, fu un eminente giurista, e genero di Lelio; Spurio Mummio, poeta satirico.

Da come è possibile notare, tutti i personaggi del dialogo sono persone altolocate e benestanti, legate tra loro da vincoli di amicizia, talvolta sfocianti in vincoli parentali.

188 Cfr. Cicerone, *Epistulae ad Quintum fratrem*, II, 12, 1; Cicerone, *Epistulae ad Atticum*, V, 12, 2; ed id., *Epistulae ad familiares*, VIII, 1, 4.

189 Cfr. J. Hazel, *Lelius*, in *Who's Who in the Roman World*, Routledge, London and New York 2001, pp. 161.

Sono quindi tutte figure appartenenti all'aristocrazia e dal passato politico importante, avendo quasi tutti ricoperto almeno una volta la carica di console.

3.4. Analisi del *De re publica*.

Il *De re publica* è un'opera composita, nella quale tradizione diretta ed indiretta vengono ad intrecciarsi a causa delle numerose lacune sofferte dal testo. Volendo cercare di rimanere più fedeli possibili al pensiero di Cicerone, in questa sede si è scelto di limitarsi allo studio della sola tradizione diretta, escludendo dall'analisi, per quanto possibile, la tradizione indiretta, causa di numerose deformazioni nel pensiero ciceroniano. Tale deformazioni avvengono ad esempio nel *De civitate Dei*¹⁹⁰ di Agostino, dove il pensiero di Cicerone ad esempio viene piegato al fine di dimostrare che secondo lo stesso concetto di repubblica espresso da Scipione una repubblica romana non sarebbe mai esistita, concetto questo estraneo al pensiero dell'Arpinate.

3.4.1. Libro I.

3.4.1.1. Premessa [1-7]: la necessità della partecipazione alla vita politica.

Il dialogo inizia con una premessa, che per un verso serve all'Arpinate ad esplicitare l'*audience* al quale l'opera intende rivolgersi¹⁹¹ (ossia il vasto pubblico dei non filosofi) e per un altro verso si configura come un attacco all'astrattezza tipica dei filosofi, almeno secondo l'ottica del "aristocratico romano medio". Questi sono rei infatti di blaterare soltanto senza mai passare ad i fatti. Tuttavia è bene notare come, nel suo attacco ai filosofi Cicerone abbia in mente un particolare gruppo di "filosofi", ovvero sia gli epicurei, colpevoli di incitare le persone, attraverso la massima del Λάθε

190 Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XIX, 21.

191 Cfr. Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, praef., 7. *praeterea est quaedam publica etiam eruditorum reiectio. utitur illa et M. Tullius extra omnem ingenium positus et, quod miremur, per advocatum defenditur: "nec doctissimis. Manium Persium haec legere nolo, Iunium Congium volo." quod si hoc Lucilius, qui primus condidit stili nasum, dicendum sibi putavit, Cicero mutuandum, praesertim cum de re publica scriberet, quanto nos causatius ab aliquo iudice defendimur?*

Βιώσας, al disinteresse per la vita politica e per la cura dello stato. Che in ciò egli abbia di mira per lo più gli epicurei appare chiaro sia dal successivo esplicito attacco agli stoici, che dall'esaltazione di Senocrate, chiamato *nobilem in primis philosophum*, il quale sosteneva che i suoi insegnamenti fossero in grado di condurre i suoi allievi a fare spontaneamente quello che le leggi impongono di fare¹⁹². In tal senso l'Arpinate enuncia in primo le argomentazioni di coloro i quali sostengono la filosofia del Λάθε Βιώσας, ovvero che non conviene agire in favore della patria poiché questa non sarà affatto riconoscente, ma anzi ricambierà l'aiuto con disgrazie, quali l'esilio o l'impopolarità, come è accaduto a personaggi famosi del passato quali Temistocle, Camillo, Nasica, Metello ed a lui stesso. Successivamente critica queste tesi, affermando che seppur come dicono costoro, l'agire politico in salvezza della patria è gravoso, difficile, e comporta notevoli rischi, anche di carattere personale, esso è per un verso necessario ed utile, al fine di mantenere quella tranquillità di cui essi hanno facoltà di godere. Per un altro verso, poi, è doveroso nei confronti di quella patria che come un genitore, noi figli, siamo tenuti a sostenere nel momento del bisogno¹⁹³.

In seguito Cicerone passa ad attaccare gli Stoici, i quali pur ammettendo che il saggio possa prendere parte alla vita politica, aggiungono tuttavia una postilla di non poco conto: il saggio parteciperà alla vita pubblica se *tempus et necessitas coegerit*¹⁹⁴. A

192 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 2, 3. *quin etiam Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quaereretur ex eo quid adsequerentur eius discipuli, respondisse ut id sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus.* «Dicono anzi che Senocrate, filosofo tra i più insigni, essendo stato interrogato su ciò che conseguivano i suoi discepoli, rispose che arrivavano a fare spontaneamente ciò cui le leggi li costringevano.»

193 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 3, 4 – 4, 8.

194 *Ivi*, I, 6, 10. *Illa autem exceptio cui probari tandem potest, quod negant sapientem suscepturum ullam rei publicae partem, extra quam si eum tempus et necessitas coegerit? quasi vero maior cuiquam necessitas accidere possit quam accidit nobis; in qua quid facere potuissem, nisi tum consul fuisset? consul autem esse qui potui, nisi eum vitae cursum tenuissem a pueritia, per quem equestri loco natus pervenirem ad honorem amplissimum? non igitur potestas est ex tempore aut cum velis opitulandi rei publicae, quamvis ea prematur periculis, nisi eo loco sis ut tibi id facere liceat.* «Ed è poi un'eccezione quella che si può finalmente accettare, per cui si nega al saggio di partecipare ad alcuna attività politica, salvo che ve lo abbiano costretto le circostanze e la necessità? Come se si potessero per alcuno verificare circostanze più gravi di quanto sia accaduto a noi; nelle quali che cosa avrei potuto fare se proprio allora non fossi stato console? E come avrei potuto esserlo se non avessi seguito fin dalla fanciullezza quella carriera per cui, nato di famiglia equestre, pervenissi alla più alta magistratura? Non c'è dunque possibilità di soccorrere lo Stato occasionalmente o quando tu lo desideri, sebbene esso sia incalzato dai pericoli, salvo che tu ti trovi in una posizione che ti permetta di farlo.»

ciò il romano obietta richiamando la sua personale esperienza, e sostenendo che se non si fosse impegnato fin dall'infanzia nel seguire la carriera politica, mai sarebbe diventato console, e mai avrebbe potuto salvare lo stato sventando la congiura di Catilina¹⁹⁵.

3.4.1.2. Proemio [8-9].

Successivamente a questa premessa, l'Arpinate dà avvio al dialogo usando l'artificio, già usato da Platone nel *Fedone*, nel *Parmenide* e nel *Teeteto*, del presentare un dialogo narrato da una persona terza, la quale a sua volta aveva assistito alla discussione. In tal senso, nella finzione dell'opera, è lo stesso Cicerone che racconta di questo dialogo, avvenuto tra queste grandi personalità romane del passato. Tuttavia, allo stesso modo dei personaggi platonici, lui non fu spettatore diretto della discussione, ma è in grado di raccontarla in quanto la medesima è stata a lui riferita, quando insieme al fratello si trovava a Smirne, siamo intorno al 78-79 a.C., da Publio Rutilio Rufo, che assistette e prese parte in prima persona al dialogo.

Importante notare come il dialogo venga raccontato non a Roma ma a Smirne, in tal senso il parallelo va al *Fedone* ed al *Teeteto*, dialoghi entrambi narrati in città diverse da Atene. Oltre ciò è da sottolineare la collocazione del racconto proprio a Smirne, città nota per avere accolto nel tempo diversi esuli romani (e probabilmente Cicerone doveva essere uno di questi¹⁹⁶).

La discussione si svolge in un anno preciso, il 129 a.C., presso la villa suburbana che Scipione Emiliano possedeva nel quartiere a sud del Campo Marzio, ed in un particolare momento dell'anno, quando si stavano svolgendo le feste Latine, che in quell'anno cadevano d'inverno.

Già in quest'inizio emergono le prime analogie e differenze con l'omonimo dialogo platonico.

Iniziamo con la data, non posta a caso dall'Arpinate. Questa ha un che di importante, poiché di lì a poco, sempre in quello stesso anno, Scipione morirà, forse

195 Cfr. . Cicerone, *De re publica*, I, 6, 10.

196 Infatti, sostiene Plutarco, *Vita di Cicerone*, II, che Cicerone si trovasse nella zona della Grecia e dell'Asia minore, per paura di rappresaglie sillane, avendo difeso con successo Roscio in un processo contro un liberto del dittatore.

ucciso dai suoi avversari politici¹⁹⁷. Interessante notare come a parlare sia un uomo ad un passo dalla tomba, allo stesso modo di Socrate, la cui discesa al Pireo è stata interpretata come una *κατάβασις*¹⁹⁸.

Altro punto di interesse è il luogo di svolgimento del dialogo. Il Campo Marzio è infatti collocato al di fuori della città, similmente a quanto accade nell'opera platonica, come è noto ambientata al Pireo. Allo stesso modo del Pireo, il Campo Marzio rappresentava un luogo di confine, per così dire “neutro”, nel quale sorgevano templi dedicati a divinità straniere, e dove venivano accolti gli ambasciatori di altri popoli. Lì i romani erano soliti organizzare gare di corsa, di carri e di cavalli. Allo stesso modo nella *Repubblica* di Platone, al Pireo, Socrate viene invitato ad assistere ad una corsa di cavalli, più precisamente una sorta di staffetta, che si sarebbe tenuta a breve¹⁹⁹. Il Pireo era, come è facile immaginare, un luogo importantissimo per la città di Atene: il luogo dal quale la città traeva la sua ricchezza e la sua potenza; similmente il Campo Marzio era un luogo simbolo per i romani, dedicato a Marte. Lì si tenevano i Comizi centuriati e lì si racconta che Romolo ascese in cielo²⁰⁰. Così entrambi sono luoghi di incontro e di dialogo: il porto, dove si scambiano beni e servizi, discutendo sui prezzi, e costruendo quelle navi che hanno fatto di Atene la città ricca e potente che era al tempo di Platone; ed il Campo Marzio, luogo che, come detto, accoglieva lo straniero, intavolando con lui un dialogo teso a stabilire vincoli di amicizia col popolo romano. Allo stesso modo del Pireo per Atene il Campo Marzio rappresentava dunque la forza della *res publica*

197 Cfr. Velleio Patercolo, *Historiae romanae ad M. Vinicium libri duo*, Lib. II, 4.

198 Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in id. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, BUR, Milano 2007, pp. 39-42.

199 Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 328a. Καὶ ὁ Ἀδείμαντος, Ἰάρα γε, ἦ δ' ὅς, οὐδ' ἴστε ὅτι λαμπὰς ἔσται πρὸς ἑσπέραν ἀφ' ἵππων τῆ θεῶ; Ἀφ' ἵππων; ἦν δ' ἐγώ· καινόν γε τοῦτο. λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἀμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις; ἦ πῶς λέγεις;. «Allora intervenne Adimanto: «Ma non sapete che verso sera ci sarà una corsa a cavallo con fiaccole in onore della dea?» «A cavallo?», feci io. «Questa è nuova! Gareggeranno a cavallo con delle fiaccole che si passeranno l'un l'altro? Intendi questo?»».

200 Cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita*, I, 16. *his immortalibus editis operibus cum ad exercitum recensendum contionem in campo ad Caprae paludem haberet, subito coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo ut conspectum eius contioni abstulerit; nec deinde in terris Romulus fuit.* «XVI. (Anni D.R. 87. — a.C. 715.) Fatte queste imprese immortali, mentre un dì Romolo parlamentava rassegnando l'esercito nella pianura di Capra, fiera procella sorta d'improvviso con gran tuoni, fra sì denso nembo r avvolse il re, che ne tolse la vista agli astanti; nè dappoi Romolo fu in terra più.».

romana: qui prendeva forma quella costituzione mista, che a detta dello storico greco Polibio²⁰¹ era stata la forza di Roma. Ed esso era il luogo dove avvenivano le elezioni delle principali magistrature. Esso rappresentava anche un luogo di giustizia, infatti in questo luogo il console Lucio Lucrezio Tricipitino restituì al popolo il bottino che i volschi avevano in precedenza saccheggiato²⁰². Questa forse è la prima differenza emergente rispetto al dialogo platonico: Se il Campo Marzio è un luogo di giustizia il porto, almeno da quanto ricaviamo dalle *Leggi*²⁰³, è il luogo dal quale si generano tutte le ingiustizie.

Altro tratto in comune è il momento in cui ha luogo la discussione. Entrambe le

201 Cfr. Polibio, *Storie*, VI, 11, 11-14.

202 Cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita*, III, 10. *Lucretius cum ingenti praeda, maiore multo gloria rediit. et auget gloriam adueniens exposita omni in campo Martio praeda, ut suum quisque per triduum cognitum abduceret.* «Tornò Lucrezio carico di bottino e più di gloria ; e questa l'accrebbe ancor più alla sua venuta, esponendo tutta la preda in campo Marzio, acciocché ognuno avesse tempo tre giorni a riconoscere e ricuperare ciò che era suo».

203 Cfr. Platone, *Leggi*, IV, 704d-705b. Οὐ τοίνυν ἀνιάτος γε ἂν εἴη πρὸς ἀρετῆς κτήσιν. εἰ μὲν γὰρ ἐπιθαλαττία τε ἔμελλεν εἶναι καὶ εὐλίμενος καὶ μὴ πάμφορος ἀλλ' ἐπιδείης πολλῶν, μεγάλου τινὸς ἔδει σωτήρως τε αὐτῇ καὶ νομοθετῶν θεῶν τινῶν, εἰ μὴ πολλά τε ἔμελλεν ἦθθ' καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα ἔξειν τοιαύτη φύσει γενομένη· νῦν δὲ παραμύθιον ἔχει τὸ τῶν ὀγδοήκοντα σταδίων. ἐγγύτερον μέντοι τοῦ δέοντος κεῖται τῆς θαλάττης, σχεδὸν ὅσον εὐλίμενωτέραν αὐτὴν φῆς εἶναι, ὅμως δὲ ἀγαπητὸν καὶ τοῦτο. πρόσσοικος γὰρ θάλαττα χώρα τὸ μὲν παρ' ἐκάστην ἡμέραν ἡδύ, μάλα γε μὴν ὄντως ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν γειτόνημα· ἐμπορίας γὰρ καὶ χρηματισμοῦ διὰ καπηλείας ἐμπιπλάσσα αὐτὴν, ἦθθ' παλίμβολα καὶ ἄπιστα ταῖς ψυχαῖς ἐντίκτουςα, αὐτὴν τε πρὸς αὐτὴν τὴν πόλιν ἄπιστον καὶ ἄφιλον ποιεῖ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡσαύτως. παραμύθιον δὲ δὴ πρὸς ταῦτα καὶ τὸ πάμφορος εἶναι κέκτηται, τραχεῖα δὲ οὔσα δῆλον ὡς οὐκ ἂν πολύφορος τε εἴη καὶ πάμφορος ἅμα· τοῦτο γὰρ ἔχουσα, πολλὴν ἐξαγωγὴν ἂν παρεχομένη, νομίματος ἀργυροῦ καὶ χρυσοῦ πάλιν ἀντεμπίπλαιτ' ἂν, οἷ μείζον κακὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν πόλει ἀνθ' ἐνὸς ἐν οὐδὲν ἂν γίγνοιτο εἰς γενναίων καὶ δικαίων ἡθῶν κτήσιν, ὡς ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις. «Non vi è nulla dunque che impedirebbe il procacciarsi della virtù. Se dovesse infatti sorgere presso il mare, e avere dei bei porti, e non essere del tutto fertile, ma anzi, mancante di molti prodotti, avrebbe bisogno di un grande salvatore e di legislatori divini, se per la sua stessa posizione naturale non volesse ricevere una gran varietà di malvagi costumi di vita. Ma ora ci confortano gli ottanta stadi dal mare. In verità è più vicino del necessario al mare, [705a] tanto più che tu dici che è fornito di buoni porti, e tuttavia questo ci può andare bene. Il fatto che il mare sia vicino ad una regione è cosa piacevole ogni giorno, ma in realtà si tratta di una salata ed amara vicinanza: infatti riempiendo lo stato di traffici e di affari dovuti al commercio, fa nascere negli animi modi di vita incostanti e infingardi, e rende lo stesso stato infido e nemico di se stesso, e allo stesso modo nei confronti degli altri uomini. A questo riguardo è confortante il fatto che esso è fertile per ogni specie di cultura, [705b] ma se il suo terreno è accidentato, è chiaro che non potrà portare varie ed abbondanti specie di prodotti: se avesse questa peculiarità potrebbe fare numerose esportazioni, e in cambio si riempirebbe di monete d'argento e d'oro, e di questo, per così dire, non c'è male più grande, preso uno per uno, per quello stato che voglia acquisire costumi nobili e giusti, come dicevamo, se ci ricordiamo, nei precedenti discorsi.»

opere infatti sono ambientate durante delle feste in onore di divinità straniere, per la *Repubblica* platonica nel bel mezzo delle bendidie, le feste in onore della dea tracia Bendis²⁰⁴, mentre per quella ciceroniana durante le feste Latine, in onore di Giove Laziare. Da ciò emerge subito un altro tratto di discontinuità: nel dialogo platonico si onora una Dea mentre in quello dell'Arpinate un Dio, differenza questa, a prima vista, forse, di poco conto, che però denota il carattere peculiare della cultura romana. Quest'ultima è di stampo marcatamente patriarcale, ed alla Dea madre Bendis²⁰⁵ oppone il padre degli dei, sebbene nella sua versione “estera”, Giove Laziare.

Il proemio continua con l'arrivo nella villa di Scipione del primo ospite, Quinto Tuberone, nipote di Scipione²⁰⁶.

3.4.1.3. Inizio del dialogo. Stato e Filosofia: i due soli [10-18].

Il primo ospite non perde tempo e dà subito inizio alla discussione, interrogando lo zio riguardo un fenomeno naturale accaduto di recente, ossia la comparsa di due soli²⁰⁷. Tale questione ha un carattere evidentemente metaforico, in quanto rappresenta la tensione tra le due anime della filosofia, quella pratico-morale e quella fisico-contemplativa, che nel corso di questo libro andrà svolgendosi. Quella fisica è rappresentata dall'evocazione fatta da Scipione di Panezio, esperto di questioni fisico-naturali; a questa lo stesso Emiliano contrappone la figura di Socrate, ricordata positivamente per avere sostenuto che l'uomo debba concentrarsi sulla vita e sulla morale, e non sui problemi fisici e celesti, in quanto questi o sono superiori alle capacità

204 Riguardo il culto di Bendis, in Atene e in Tracia, nell'antichità vedi: P. Janouchová, *The Cult of Bendis in Athens and Thrace*, in *Graeco-Latina Brunensia*, XVIII, n°1, Charles University, Praga 2013, pp. 95-106.

205 Cfr. P. Janouchová, *The Cult of Bendis in Athens and Thrace*, in *Graeco-Latina Brunensia*, XVIII, n°1, Charles University, Praga 2013, p. 96.

206 Era infatti come ci dice lo stesso Cicerone figlio di sua sorella. Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 9, 14.

207 Seneca spiegava questo fenomeno come un effetto di rifrazione del sole sulle nubi, le quali agendo come uno specchio davano per l'appunto l'impressione che ci fossero due soli. Cfr. Seneca, *Naturales Quaestiones*, I, 11, 3.

intellettive dell'uomo o non riguardano affatto la sua vita²⁰⁸.

A tali argomentazioni Tuberone controbatte che in realtà anche Socrate si è interessato di questioni fisiche, e ciò è manifesto in alcuni dialoghi di Platone nei quali Socrate discute di numeri, geometrie ed armonie alla maniera di Pitagora (*Pythagorae more*). A ciò Scipione controbatte che in realtà queste sono aggiunte platoniche (il quale, come è noto, nei suoi viaggi in Sicilia e nella Magna Grecia aveva studiato Pitagora) fatte in buona fede dal filosofo ateniese per “abbellire” la dottrina del maestro.

Il dialogo continua con un breve intermezzo, nel quale vengono introdotti nella discussione gli altri personaggi. L'ultimo personaggio ad entrare, Lelio, chiede di cosa si stava discutendo – l'apparizione dei due soli –, e così la discussione può riprendere, anche se non prima di un siparietto polemico intercorso tra Lelio e Filo nel quale il primo sottolinea, alla maniera socratica, l'inutilità della questione, o meglio si chiede se non ci fossero altre questioni più importanti da trattare, magari riguardanti lo stato o il nostro vivere quotidiano. Cicerone usa il termine *domus* (casa); mentre il secondo risponde “paneziamente”, alla maniera stoica, sostenendo che tutto il mondo (*mundus*) è casa nostra (*domus nostra*) e quindi riaffermando l'importanza della questione. Il siparietto si chiude con Lelio che acconsente a trattare della questione, puntualizzando comunque che, essendo in un periodo di ferie, è lecito parlare anche di frivolezze.

Questo primo scontro dà una prima misura di come l'intera discussione andrà a finire, ovverosia a favore della vita pratica. Infatti la difesa della pratica è affidata a Lelio, detto, non a caso, il “saggio”, mentre la difesa delle posizioni contemplative è affidata a Filo, uomo senza dubbio onesto ed integerrimo, non avente tuttavia lo stesso spessore né politico né tanto meno culturale del primo. Come testimonia la scena in cui viene introdotto Lelio, e nella quale Cicerone enuncia la legge non scritta dell'amicizia di Scipione e Lelio: quest'ultimo onorava in guerra Scipione come un Dio (*ut deum*), mentre in pace l'Emiliano onorava Lelio come un padre (*parens*).

Filo inizia il suo discorso parlando del planetario di Archimede, saccheggiato dal console Marcello, che lui aveva avuto modo di vedere, e affermando come questo attraverso un solo movimento fosse in grado di riprodurre tutti i movimenti fatti dal Sole, dalla Luna, e dai cinque pianeti mobili. L'intervento di Filo si interrompe bruscamente a causa di lacune nel testo, non dandoci modo di capire come si concluda il discorso. Scipione riprende la parola raccontando un aneddoto intercorso a lui e a suo

208 Per tali concezioni socratiche vedi: Senofonte, *Memorabilia*, I, 1, 11 e Platone, *Fedone*, 96a.

padre. Mentre erano accampati con l'esercito in Macedonia, il sole improvvisamente si oscurò, gettando i soldati nello sgomento poiché ritenevano l'eclissi un presagio di sventura. Proprio allora intervenne Gaio Sulpicio Gallo, il quale, essendo legato di suo padre, si trovava con loro, e spiegò ai soldati che quello non era affatto un prodigio ma un evento naturale che dovuto alle rotazioni degli astri periodicamente si sarebbe ripresentato. In tal modo, continua Scipione, egli calmò le truppe che si ripresero d'animo. Ancora l'Emiliano racconta di un fatto simile occorso a Pericle. Il testo dell'Arpinate qui è monco, ma probabilmente Tuberone dovette incalzare lo zio rimarcando il fatto che anche gli studi astronomici hanno una loro valenza, non come sosteneva Socrate (almeno così sostiene il Ferrero nella sua edizione del *De re publica*²⁰⁹).

Scipione continua sostenendo come lo sguardo verso le cose celesti e divine ci renda consapevoli della piccolezza delle cose umane²¹⁰, e come abbia fatto cose più grandi e belle Archimede, che non Dionigi, tiranno della città. Quest'attacco alla vanità del tiranno che si illude di realizzare grandi cose è un evidente richiamo alla situazione politica coeva a Cicerone, nella quale, per l'appunto, la lotta tra due grandi tiranni, Pompeo e Cesare, lacerava la *Res publica*.

[18] A quest'intervento segue quello di Lelio, teso a puntualizzare come lui non abbia in odio gli studi, ma sostenga solamente che questi debbano essere coltivati con moderazione, poiché se hanno una qualche utilità è soltanto di natura preparatoria, in quanto servono a stimolare la mente dei fanciulli (*pueri*) affinché possano apprendere discipline più importanti (*maior*).

È importante sottolineare come fin da queste prime battute il pensiero ciceroniano non si leghi all'opinione di un unico personaggio, ma sia espressione della mediazione delle tesi dei due grandi amici²¹¹, Lelio e Scipione. Questi, in un certo qual modo compartecipi di quell'Eros descritto da Socrate nel *Simposio*²¹², non bastano a se stessi, ma trovano nell'altro il loro completamento, divenendo in tal modo fertili d'idee.

209 Cfr. Cicerone, *Opere politiche e Filosofiche*, Vol. I, a c. di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 2009, p. 187.

210 Da notare come questo concetto sia presente anche in Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, Praef. 10-18 e VI, 32, 1.

211 All'amicizia tra questi due personaggi, Cicerone dedica un apposito dialogo, il *De amicitia*.

212 Cfr. Platone, *Simposio*, 201d-212c.

3.4.1.4. Il doppio popolo e le divisioni del Senato [19-21].

Lelio continua il suo discorso sostenendo che, in una città come Roma, lacerata da guerre intestine a causa della politica portata avanti da Tiberio Gracco (che non solo ha diviso in due il senato, ma ha anche messo in agitazione gli alleati latini), non ha senso interessarsi di un fenomeno quale quello dell'apparizione dei due soli. Saperne il perché, sempre detto che questo sia possibile, non rende né migliori né felici; mentre il riunire la città ed il senato non solo è possibile, ma renderebbe la vita migliore e più felice. Per tale ragione Lelio continua invitando Scipione a discutere dei migliori ordinamenti (*status*) che una città possa avere.

Ancora una volta, attraverso l'attacco alla storia del recente passato, emerge forte la critica alla società a lui contemporanea, nella quale le istanze *populares* di Cesare stavano instillando il germe della sedizione e della guerra civile.

3.4.1.5. *Res publica* – *Res Populi* [22-25].

Dopo diversi convenevoli, Scipione acconsente alla richiesta posta dal suo amico, precisando però che nella sua esposizione non farà come quei greci²¹³ che partono dagli albori della società, poiché dato il pubblico di eruditi di fronte a lui, sarebbe solo una perdita di tempo.

[25] Scipione inizia il suo discorso dando una definizione di stato, e affermando che la *Res publica* altro non è che “cosa del popolo” (*res populi*). Ciò intendendo con popolo tutte quelle persone unite *da un accordo reciproco sui diritti (consensus iuris) e dalla comunanza dell'utile (communio utilitatis)*²¹⁴. Egli continua precisando che la

213 Qui evidentemente ha in mente Aristotele ed Epicuro. Per quanto riguarda il primo si veda *Politica*, I, 2; per il secondo Lucrezio, *De rerum Natura*, V, 1011.

214 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 25, 39. *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.* «-La repubblica è dunque, - disse Scipione, cosa del popolo, ed il popolo poi non è qualsivoglia agglomerato di uomini riunito in qualunque modo, ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza d'interessi».

prima causa di tale riunirsi degli uomini non è tanto da cercare in una loro presunta debolezza, quanto nella innata spinta alla socialità. Da qui in poi il testo presenta una lacuna che non ci permette di conoscere le altre cause che Cicerone ha di sicuro enunciato.

Malgrado la lacuna, emerge tuttavia un accenno polemico nei confronti di Platone. Il filosofo ateniese, infatti, nel secondo libro della sua *Repubblica*, scriveva che il principale motivo di associazione degli uomini era l'intrinseca debolezza umana, la quale faceva sì che gli uomini necessitassero gli uni degli altri²¹⁵. Cicerone, per contro, mette in risalto l'innata spinta alla socialità tipica dell'uomo, sottolineando come sia questa e non tanto il bisogno a spingere l'uomo ad aggregarsi. Di tale visione è ovviamente debitore ad Aristotele²¹⁶. Tuttavia è bene sottolineare come, mettendo in primo piano l'innata socievolezza umana, l'Arpinate si distacchi, non solo da Platone, ma anche dallo stesso Aristotele, poiché lo Stagirita, similmente al suo maestro, riteneva che le forme statuali si formino per garantire la sopravvivenza dell'uomo, la quale altrimenti non sarebbe possibile²¹⁷.

In questa definizione, inoltre, è rinvenibile un altro punto di distacco dalla tradizione greca, che si configura come un'innovazione tutta ciceroniana. Infatti l'identificazione dello *iuris consensus* come causa fondante dell'organizzazione statale, rappresenta una novità importante, assente tanto in Platone quanto in Aristotele²¹⁸. Ora,

215 Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 369c. Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρεία, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα· ἢ γάρ; « «Così gli uomini si associano tra loro per le varie necessità di cui hanno bisogno; e quando hanno raccolto in un'unica sede molte persone per ricevere aiuto dalla comunanza reciproca, nasce quella coabitazione cui diamo il nome di città. Non è così?»».

216 Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος. «Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole».

217 Cfr. *ivi*, 2, 1252b. ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. «La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice.».

218 Cfr. L. Perelli, *Rassegna di studi sul pensiero politico ciceroniano (1970-1984)*, in «Bollettino di Studi Latini» 15, 1985, pp. 57-58.

da un punto di vista prettamente linguistico la locuzione *iuris consensus* può essere concepita in due modi: o come un sentire comune riguardo il modo di intendere il diritto, o come un accordo sui diritti²¹⁹. La prima accezione rimanda all'idea dell'esistenza di un diritto naturale innato negli uomini, per mezzo del quale questi possono accordarsi e perciò vivere in comunità. La seconda accezione, maggiormente accreditata tra gli studiosi²²⁰ è invece di natura contrattualistica e vede lo *iuris consensus* come un accordo tra le parti nel quale i contraenti si accordano sui diritti al fine di vivere insieme. In tal senso è bene sottolineare come all'interno di tale patto i diritti non siano uguali per tutti, pur essendo, in diversa misura, riconosciuti a tutti²²¹.

3.4.1.6. Le tre forme tradizionali di governo: monarchia, oligarchia, democrazia [26-34].

L'Emiliano prosegue descrivendo le tre forme tradizionali di governo e sostenendo che si ha una monarchia quando il potere è detenuto da una persona soltanto ed un'oligarchia quando il potere è nelle mani di alcuni "prescelti"; mentre quando tutti i poteri risiedono nel popolo si ha la democrazia. Sebbene nessuna di esse sia perfetta, ognuna di queste tre forme di governo, se conserva quel vincolo (*vinculum*) che le ha generate (e qui il riferimento è allo *iuris consensus* precedentemente enunciato) rimane tollerabile. Ciononostante, in ciascuno di essi vi è il germe della distruzione, poiché anche sotto il monarca più illuminato (si fa l'esempio di Ciro il grande) il popolo rimane comunque servo, soggetto com'è al cenno di un solo uomo; lo stesso dicasi per l'oligarchia. Si fa l'esempio della città di Marsiglia, dove i cittadini, sebbene guidino la città con somma giustizia (*summa iustitia*), rimangono comunque in condizione servile, essendo esclusi da ogni decisione; per la democrazia si fa l'esempio di Atene, dove malgrado la grande massa popolare governi, non vi sono distinzioni di dignità tra i cittadini. Questo porta, a suo dire, ad una mancanza di decoro. Si continua affermando che le degenerazioni di questi ordinamenti sono pressoché inevitabili e destinati a

219 Cfr. L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La nuova Italia, Firenze 1990, p. 18.

220 Cfr. *ivi*, p. 19.

221 Cfr. *ibid.*

ricorrere ciclicamente. [29] Infatti anche il miglior Ciro può trasformarsi nel peggior Falaride, e così via per tutte le altre degenerazioni. Sta al filosofo conoscere queste degenerazioni, ed al grande cittadino, quasi divino, (*magnus cives et divinus paene*) riuscire a prevederle.

A ciò segue la domanda di Lelio a Scipione su quale sia da preferire tra queste tre costituzioni, e la conseguente critica di Scipione. Si inizia con la democrazia, la quale, a detta dell'Emiliano, altro non è che una finzione giuridica, poiché in realtà nell'elezione delle magistrature alla fine ciò che pesa è sempre la *familiarum vetustatibus aut pecuniis*. Si continua con l'oligarchia, destinata a suo dire a crollare, poiché tra i cittadini non vi sono pari diritti; ed infine si ha la critica alla monarchia, il cui più grande difetto è l'ereditarietà del titolo, che non garantisce la virtù del re, unico mezzo, si ripete più volte nel testo, per conseguire il buon governo.

Fatta eccezione per il passo [29], dove emerge un riferimento chiaro a Cicerone stesso e all'immediato passato – forse un po' arrogante ed un po' blasfemo, nel quale si definisce grande e quasi divino lui che solo è riuscito a salvare la patria, prevedendo e bloccando sul nascere il mutamento politico degenerativo che la congiura di Catilina portava con sé –, ciò che risalta maggiormente nel segmento in esame è il riferimento all'ottavo libro della *Repubblica* platonica, nella quale Socrate descrive le principali forme di governo²²². La descrizione ciceroniana, malgrado le lacune presenti che anche qui affliggono il testo, concettualmente non aggiunge molto a quella platonica, fatta eccezione per la diversità nello stile descrittivo, che nell'*exemplum* concreto, vero e proprio marchio di fabbrica dell'Arpinate, trova la sua peculiarità.

3.4.1.7. Mutamenti delle tre forme di costituzione [35-47].

Questa parte si apre con la rinnovata domanda di Lelio a Scipione affinché si esprima su quale sia, a suo dire, tra queste tre forme di governo la migliore. Sempre riluttante nel rispondere, l'Emiliano sostiene che nessuna delle tre sia adeguata, ed avanza per la prima volta nel corso della discussione la sua proposta di una costituzione mista che comprenda in sé elementi provenienti da tutte e tre le forme di governo.

²²² Cfr. L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La nuova Italia, Firenze 1990, p. 28.

Tuttavia, continua Scipione, se dovesse essere obbligato sceglierebbe la monarchia. Egli motiva tale scelta attraverso l'esempio di Giove, il quale come un padre tutela i suoi sudditi, esempi (andati perduti) di monarchi stranieri ed infine portando l'esempio di Romolo, re ottimo ed illuminato. Tali esempi non convincono del tutto Lelio, il quale chiede di essere persuaso non con testimoni ma con ragionamenti. I due iniziano una serrata discussione in puro stile platonico-socratico, nella quale Scipione mostra a Lelio, che allo stesso modo di quanto accade nell'animo, dove se è la moltitudine delle passioni a comandare, e non la sola ragione, questo è come in "rivolta" (*seditio*) con se stesso. Allo stesso modo accade nello stato. Per tale ragione è da preferirsi la monarchia. Il discorso continua con la descrizione di come avvengono i mutamenti negli stati, descrizione che altro non è che una aperta traduzione-parafrasi (riconosciuta dallo stesso Cicerone) di *Repubblica* VIII, 562d-563c.

Il passo si conclude ribadendo come ognuna di queste tre forme di governo sia inadeguata, [46] e riaffermando la bontà della costituzione mista, lasciata loro dai loro padri, della quale si tratterà a breve, provando a dimostrare la sua superiorità sulle altre.

Da notare l'aneddoto riportato da Lelio secondo il quale Archita, tiranno di Taranto e noto esponente pitagorico, ritornato in casa ed avendo trovato tutto fuori posto, irato disse al suo gastaldo «*ti avrei ammazzato a frustate se non fossi adirato*»²²³. Da notare come tale storiella sia raccontata in maniera pressoché identica da Seneca²²⁴ e Diogene Laerzio²²⁵, i quali però l'attribuiscono non ad Archita ma a Platone, segno forse di come il mito di Platone sia cresciuto nel tempo, o sintomo forse della presunta faziosità ciceroniana²²⁶, che preferisce attribuire tale aneddoto ad un "italico" che non ad un greco.

223 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 38, 59. *sed imitor Archytam illum Tarentinum, qui cum ad villam venisset et omnia aliter offendisset ac iusserat, 'a te [in] felicem' inquit vilico, 'quem necassem iam verberibus, nisi iratus essem.'* «ma seguo l'esempio di quell' Archita di Taranto, che essendo andato in villa e tutto avendo trovato diversamente fatto da quello che aveva ordinato «Disgraziato te», disse al gastaldo, «che già ti avrei ammazzato a frustate se non fossi adirato»».

224 Cfr. Seneca, *De Ira*, III, 12, 5. Per testo e traduzione vedi nota 448.

225 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, Platone, III, 38-39. Per testo e traduzione vedi nota 449.

226 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 462.

3.4.1.8. Considerazioni finali intorno al libro primo.

L'aspetto da sottolineare in questo primo libro è la dialettica uno-molti che sta alla base della formazione e dissoluzione dello stato. Essa fa perno sull'equazione *Res publica = Res populi*, fondata sull'accordo circa le regole (*iuris consensus*). Infatti, come detto, ognuna di queste tre forme di governo è tollerabile se si mantiene il *vinculum* dello *iuris consensus*. La monarchia, ad esempio, nasce poiché i molti, trovandosi in difficoltà, e quindi in accordo tra loro (*consensus*), concedono a quell'uno poteri particolari. Così accade a Roma quando questa va in guerra, e il solo console comanda. Passato il momento del bisogno, viene meno la necessità che ha portato al conferimento di quei diritti particolari al Re, e venendo meno la necessità viene meno il *consensus*, l'accordo. Venendo meno quindi il *vinculum*, la *Res publica* non è più *res populi*, poiché il popolo è diviso in due: quell'uno, il re, che ha tutti i diritti, e i molti, i sudditi, che non ne hanno alcuno, soggetti come sono al cenno (*nutu*) dell'uno. Così accade il mutamento, poiché il vincolo che teneva unita la *Res publica* si è spezzato, e si passa alla successiva forma costituzionale, l'oligarchia. Qui il popolo in difficoltà, oppresso dal tiranno, si affida a quei pochi, gli oligarchi, al fine di liberarsi dal re, creando in tal modo il *vinculum*. Unita nella lotta al tiranno la *Res publica* è *res populi*, ma finita la lotta il vincolo si spezza, e ritorna prepotentemente la problematica dei diritti. Quei pochi oligarchi, infatti, hanno tutti i diritti mentre il popolo non ne ha nessuno. Dissolto il vincolo, si dissolve lo stato, e la *Res publica* cambia nuovamente forma di governo, divenendo una democrazia. Finalmente il popolo ha la sua libertà, ed il vincolo pare salvaguardato. In realtà, ci dice Cicerone per bocca di Scipione, tale "democrazia" è solo una finzione, poiché le magistrature vanno sempre alle famiglie più antiche o più ricche. Così, una volta scorto l'inganno, il vincolo si spezza, ed il mutamento riprende, dando spazio ad una nuova monarchia/tirannide. Ora l'uscita da questo circolo vizioso è possibile solo attraverso il ricorso alla costituzione mista, e ciò sarà più chiaro nei libri successivi. Ciò che colpisce maggiormente è lo scorgere in tale schema il processo di discesa e dispersione verso la moltitudine, e quello di risalita e ricongiungimento verso l'uno e l'unità. In Seneca la moltitudine dei vizi disperderà la volontà fino al gradino infimo dell'esistenza, mentre qui la moltitudine delle volontà dissolve lo stato conducendolo ad una costante anarchia. Il processo è identico, c'è un uno ideale da raggiungere, che in Seneca è l'essere, mentre qui è la *Res populi*, che altro

non è che l'unità dello stato raccolta attorno al vincolo.

3.4.2. Libro II.

3.4.2.1. Le origini della *Res publica* romana [1-3].

Il secondo libro inizia con il richiamo alla autorità del *mos maiorum*, rappresentato da Catone il Censore. Questi sosteneva che la superiorità della legislazione romana risiedeva nel fatto che non questa era stata elaborata in unico momento da un uomo soltanto – come le costituzioni greche, si veda l'esempio di Licurgo, Solone ed altri –, ma era il frutto dello sforzo collettivo di più generazioni. Tale richiamo è utile a Cicerone/Scipione per distaccarsi, almeno per certi versi, dal modello platonico, permettendogli di narrare le origini dello stato romano in luogo di tracciare *ex novo* un modello di stato alternativo, come fece Platone.

Così il racconto di Scipione ha iniziò con la leggenda di Romolo e Remo. Questi, discendenti direttamente da Marte, furono gettati ancora in fasce nel Tevere dal re albano Amulio, temendo questi di venire in seguito detronizzato. Secondo la leggenda i pargoli furono svezzati da una *belua silvestre* ed allevati da pastori. Romolo crebbe, ed essendo superiore a tutti per fierezza d'animo (*animo ferocitatas*) e prestanza fisica, tutti gli abitanti delle campagne intorno a sette colli gli obbedivano di buon grado (*aequo animo*) e volentieri (*libenter*). Così si pose alla guida di queste genti, uccise il re Amulio, sconfisse Alba Longa e fondò Roma.

Il mito della fondazione di Roma è utile per mostrare come in assenza del *vinculum* la società si sgretoli e per sottolineare tramite questo richiamo al passato come ciò avvenga anche nel presente scipioniano, quando infuriavano gli scontri tra graccani ed anti-graccani; e nel futuro ciceroniano, con l'emergere dei triumviri e le conseguenti lotte tra pompeiani e cesariani. Così sta ai padri della patria quali Romolo, Scipione e Cicerone, salvare il vincolo e quindi salvare lo stato.

3.4.2.2. Echi delle *Leggi* platoniche: i pericoli del mare [4-6].

Il racconto di Scipione continua sottolineando come nello scegliere il luogo della fondazione di Roma Romolo non poté scegliere posto migliore. Richiamandosi

evidentemente ad un passo delle *Leggi*²²⁷ di Platone, l'Emiliano sottolinea come collocando Roma nei pressi di un fiume egli traesse i benefici derivanti dall'essere vicino al mare (ad esempio l'apertura al commercio) evitandone però i difetti, ossia la corruzione morale conseguente all'introduzione di nuovi costumi provenienti da terre lontane. Tuttavia da tale vicinanza derivava anche la vulnerabilità strategica legata dall'impossibilità di scorgere l'appressarsi del nemico.

Importante da mettere in luce in questo passo, oltre al richiamo a Platone, è il progresso speculativo dell'Arpinate, che, lungi dall'attestarsi semplicemente nei sicuri lidi filosofici platonici, fa un passo avanti, con un'aggiunta di non poco conto alle tesi del Maestro ateniese: l'attenzione alla strategia militare. Dando risalto a tematiche di carattere strategico-militare, attraverso la sottolineatura tanto della scarsa difendibilità di una città costiera, quanto, all'opposto, dell'eccellenza strategica del collocamento di una città tra sette colli introduce un'altra specificità romana nel discorso filosofico. Tale specificità non può trascendere dai caratteri principali di una civiltà, la quale, in ogni sua struttura, era principalmente di tipo militare. Basti pensare a figure quali il console o il *tribunus militum*, oppure alla stessa divisione in tribù della popolazione, che come spiegherà lo stesso Cicerone per bocca di Scipione nei paragrafi immediatamente successivi, derivano da una divisione di tipo militare.

3.4.2.3. Origini storiche delle strutture di governo romane: il ratto delle Sabine ed il *vinculum* d'amore [7-9].

In questa sezione l'Africano minore racconta come abbiano avuto origine alcune istituzioni romane. Dopo il ratto delle Sabine si istituì, proprio attraverso la mediazione delle done (ormai pienamente integrate nella società romana da non volere più tornare al loro vecchio popolo) una diarchia con il re dei Sabini. Sebbene non venga detto esplicitamente, è chiaro come questa diarchia ricalchi quella consolare, e che tale leggenda, così come il nome di Remo nella leggenda della fondazione di Roma, stia a giustificare l'esistenza di questa magistratura.

La storia continua con l'istituzione delle prime tre tribù, – quella dei Ramnensi, che prende il nome da Romolo, quella dei Tiziensi, che prende il nome da Tazio, e

227 Cfr. Platone, *Leggi*, IV, 704a-705b.

quella dei Luceri, che prende il nome da Lucumone, un alleato di Romolo caduto nella guerra contro i Sabini – e con l'istituzione di trenta curie, le quali presero il nome dalle ragazze rapite, volendo in tal modo onorare il loro ruolo mediatore nel raggiungimento della pace. Il carattere militare assunto da queste tribù era chiaro. Ognuna di esse rappresentava una delle tre popolazioni che avevano combattuto la guerra, e che ora si andavano a costituire come un'unica popolazione ed un unico esercito. Importante sottolineare il ruolo delle Sabine, le quali, sebbene donne (ricordiamoci di essere in una società fortemente patriarcale e militare), sono onorate perché portatrici di armonia. Questo è, come è noto, un concetto ampiamente presente in Platone, che Cicerone fa suo connettendolo alla nozione di *vinculum*, mezzo necessario, secondo l'Arpinate, al raggiungimento dell'armonia. In tal senso le Sabine rappresentano il *vinculum* che tiene insieme le tre tribù, ed il fatto che le curie prendano il nome da queste indica la loro rilevanza simbolica.

Il racconto di Scipione continua. Muore Tazio e Romolo, per mantenere il potere, è costretto ad appoggiarsi sempre di più ai *principes*, che in segno di rispetto furono chiamati *patres*. Essi formavano una sorta di consiglio reale, definito da Scipione *quasi senatu*, la cui istituzione risaliva all'epoca in cui Tazio era ancora in vita. In questo periodo di regno esclusivo Romolo divise ai *principes* la plebe per clientele, condusse diverse guerre contro popoli vicini dalle quali trasse ingenti bottini e devolse tutto alla popolazione, senza tenere nulla per sé. Questo avvenne, continua l'Emiliano, poiché il re era solito, in ogni faccenda pubblica, trarre gli auspici. Ciò accadde ad esempio nella fondazione della stessa Roma. A sottolineare l'importanza di questa pratica, si decise che in tale ufficio dovesse essere accompagnato da un augure per ogni tribù.

In tale sezione è presente la giustificazione (1) della presenza del senato, costituito dalla saggezza di due re, che preserva l'armonia tra i due re e tra i due re e la plebe; (2) della magistratura del *pontifex maximus* e del collegio degli auguri, i quali garantiscono l'armonia con le divinità; (3) delle divisioni in tribù e curie, che razionalizzano di fatto il reclutamento; ed infine (4) del sistema clientelare, cardine della potenza dei *principes*, fulcro dell'armonia della città. Non ci si deve tuttavia ingannare sull'importanza filosofica di questa sezione, che a prima vista si pone come il manuale del perfetto reazionario. Ognuna di queste istituzioni si pone come un *vinculum* teso a puntellare lo *iuris consensus* che fonda la società, rendendola coesa ed armonica.

3.4.2.4. Morte di Romolo e successione di Numa Pompilio [10-14].

Durante un'eclissi di sole muore Romolo, forse ucciso dai senatori. Le particolari circostanze che avvolgono la sua morte costruiscono la leggenda della sua ascensione nel novero degli Dei celesti. Il Cicerone Scipione, per parte sua, sebbene noti come tale storia possa essere stata costruita ad arte dai patrizi per allontanare i sospetti della morte del re, ci tiene particolarmente ad affermare la verità della sua ascensione, che, come sottolinea, fu vista da molti testimoni oculari.

Dopo questo racconto prende brevemente la parola Lelio per lodare per un verso il discorso dell'amico e per un altro verso distanziarlo dal discorso platonico.

Riprende la parola l'Emiliano, raccontando come i senatori fossero restii a cedere il potere acquisito una volta morto il re. Tuttavia su pressione della plebe acconsentirono a chiamare un nuovo re, ma a differenza di ciò che avviene a Sparta, dove il re è ereditario, decisero che a Roma il re dovesse essere elettivo, affinché fosse scelto secondo virtù. Così in attesa di trovare un nuovo re adatto a regnare, diedero vita all'istituto dell'interregno, affinché il regno non restasse senza guida. Finalmente i romani scovarono il loro re ideale nella figura del sabino Numa Pompilio. Questi, quanto mai mite e moderato, insegnò ai romani il bene dell'agricoltura e della pace, ammansando gli animi dei romani, fino ad allora principalmente dediti alla guerra ed al saccheggio. Rafforzò i costumi religiosi, istituendo particolari riti, e dopo trentanove anni di regno morì consolidando lo stato tramite la religione e la clemenza, fattori essenziali, a detta di Scipione, al perdurare stesso dello Stato.

La concretezza del racconto di Scipione emerge con forza dalla storia dell'*affaire* Romolo, con il re ucciso dall'invidia e dalla brama di potere dei senatori, i quali aspirano a prendere il potere. Lo stato non crolla non a causa della creazione del mito del re divenuto Dio, ma poiché la plebe spinge affinché venga eletto un nuovo re. Essa è infatti ben conscia (memore del *vincolum* che lega la società) che lo *iuris consensus* c'è fintanto che vi è un re, senza il re l'accordo diviene nullo.

3.4.2.5. I re latini e la stabilità dello stato [15-18].

A questo punto prende la parola Manilio, chiedendo a Scipione se sia vero che Numa Pompilio fu discepolo di Pitagora. Tale domanda quasi indispettisce l'Africano

minore, il quale risponde in maniera perentoria come questa storia sia solo una menzogna, dal momento che c'è un divario cronologico di centoquarantasei anni tra la morte di Numa Pompilio e la venuta in Italia di Pitagora. A tale risposta Manilio afferma di essere contento che tali uomini siano stati istruiti da virtù romane e non straniere. L'Emiliano puntualizza che andando avanti col discorso noterà non solo questo, ma anche che quello che i romani hanno importato da altre popolazioni è diventato migliore a Roma grazie al *consilium et disciplina* dei romani.

Morto Numa Pompilio, ad un periodo di interregno successe Tullio Ostilio. Questo, come il precedente, interpellò il popolo al fine di conoscere i suoi doveri. Si distinse in campo militare, vincendo numerose guerre, e con i soldi ricavati dai bottini fece costruire e cintare il Comizio e la Curia. Stabilì le norme relative alle dichiarazioni di guerra sancendo che fosse dichiarata ingiusta (*iniustum*) ogni guerra che non fosse stata prima dichiarata. Fu inoltre così mite e prudente che non osò usare ornamenti regali, quali il farsi precedere dai fasci littori, prima che il popolo glieli concedesse. La narrazione su Tullio Ostilio termina bruscamente, in quanto nel testo manca un foglio, e riprende con l'elezione del quarto re, Anco Marcio. Questi, nipote di Numa Pompilio, al soglio della sua elezione, propose (come avevano fatto anche gli altri re) al popolo una legge circa i suoi poteri. Condusse con successo una guerra contro i Latini ed aggiunse alla città i colli dell'Aventino e del Celio. Fondò Ostia, e dopo ventitré anni di regno morì.

Questa sezione mostra tutto il cosiddetto “nazionalismo” ciceroniano²²⁸. Tuttavia non bisogna farsi ingannare da questa patina superficiale che pare rivestire il pensiero ciceroniano, giacché sia il discorso sul presunto discepolato pitagoreo di Numa Pompilio, duramente rifiutato da Scipione, sia la successiva narrazione dei regni di Tullio Ostilio e Anco Marcio, rappresentano la premessa ad un discorso più ampio, che sarà portato avanti nella successiva sezione. Qui abbiamo una generale esaltazione di un regno che dura fin dai tempi di Romolo e Numa Pompilio, i quali, opposti per caratteri, furono semplicemente ciò che Roma necessitava in quel dato periodo storico. In questa apparentemente idilliaca sezione si hanno i primi germogli della corruzione, la quale scaturisce dall'inserimento all'interno del sistema, di per sé perfetto, di qualcosa di esterno. Un accenno che qualcosa sta “assalendo” la primordiale *romanitas* della *res*

228 Cfr. A. Ronconi, *Orazio e i poeti latini arcaici*, in AA.VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, p. 508.

publica si ha con le indiscrezioni riguardanti Numa Pompilio, che sebbene false, servono al Cicerone scrittore per dare al lettore un campanello dall'allarme su quanto accadrà di lì a breve. Infatti, malgrado il regno di Tullio Ostilio sia positivo, e non si possa dire il contrario di quello di Anco Marcio, proprio durante il regno di quest'ultimo viene fondata Ostia, una città marittima partecipe di tutti i difetti provenienti dal mare, come sosteneva Platone²²⁹ e ricordava lo stesso Scipione.

3.4.2.6. Il re non acclamato [19-22].

Morto Anco Marcio, viene acclamato re Tarquinio Prisco. L'Emiliano racconta la singolare provenienza di questo sovrano, il cui padre si raccontava fosse un esule corinzio che scappando dalla tirannide di Cipselo si rifugiò a Tarquinia. Qui ebbe due figli che educò secondo i costumi natii. Successivamente si trasferì a Roma, dove grazie alla sua *humanitas atque doctrina*, entrò così profondamente nei favori di Anco Marcio da essere considerato quasi suo associato nel regno. La sua successione ad Anco Marcio sembrò dunque quasi naturale. Sotto il profilo militare sconfisse Equi e Sabini, mentre sotto il profilo civile raddoppiò il numero dei senatori e dei cavalieri. Fu in tal modo, ci dice Scipione, che vinse Equi e Sabini.

In seguito ad una congiura ordita, a quanto si dice, dai figli di Anco Marcio, Tarquinio Prisco morì, e salì al trono Servio Tullio, il primo a regnare senza delibera popolare. Intimo di Tarquinio, egli per un periodo regnò in vece del re, sostenendo che Tarquinio fosse solamente ferito e non morto. A seguito dei funerali del re egli fu comunque confermato dal popolo. Tra i suoi provvedimenti si ricordano la divisione censitaria della popolazione e la coniazione del termine *proletari* per definire la classe di quelli che o non avevano nulla o non superavano di reddito il tetto dei millecinquecento assi. Con tali divisioni assicurò ad ognuno il diritto di voto.

Nella vicenda di Servio Tullio, il quale regnò senza l'approvazione iniziale del popolo, Cicerone ravvisa l'iniziale emergere della corruzione. Tuttavia il fatto che egli abbia successivamente atteso alla deliberazione popolare, ed abbia presentato, come di consuetudine, la legge sulla definizione dei suoi poteri, rinsalda il *vinculum* sociale, e rende stabile e buono lo stato.

229 Vedi la nota 203 per il passo platonico.

3.4.2.7. La fine della monarchia: la cacciata del tiranno [23-27].

Dalla ripresa del discorso in seguito ad una lacuna di ben quattro pagine, si intuisce che Scipione aveva, forse, brevemente descritto anche le costituzioni di Sparta e Cartagine. In tale sezione, egli annuncia di volere tracciare le specificità della costituzione romana, poiché nel confronto con le altre due costituzioni quella romana pare non differire molto né da quella spartana né da quella cartaginese.

Scipione mette quindi in luce come in ogni regno dove ci sia una monarchia ininterrotta questa prima o poi prende il sopravvento sugli altri poteri, e non servono a fermarla né le leggi di Licurgo né il senato. Il difetto più grande della monarchia risiede nell'arbitrio mutevole del sovrano, che se è giusto genera tanti vantaggi per il popolo, ma se è dissennato è la sua più grande sciagura. Tuttavia, sostiene Scipione, *ad un popolo che si trovi sotto un re mancano molte cose, ed in primo luogo la libertà, che non consiste nell'averne un padrone giusto, ma nell'averne nessuno*²³⁰. A causa di un'ulteriore lacuna, queste parole concludono bruscamente il testo.

Il racconto dell'Emiliano riprende dalla trattazione dell'ultimo re di Roma, Tarquinio il Superbo. Questi sebbene vinse diverse città procurando ingenti bottini, fu un re sommamente ingiusto. Macchiatosi dell'uccisione del suo predecessore, temeva che la stessa sorte potesse capitare a lui. Pertanto, reso fiero dalle fortune di guerra, non si curava affatto di frenare né le proprie intemperanze né tantomeno quelle dei suoi, i quali imperversavano nella città. Così un giorno accadde che il suo figlio maggiore²³¹ violentò Lucrezia, pudica nobildonna romana che non potendo sopportare l'offesa si uccise. Ciò fece scoppiare una sollevazione guidata da Lucio Giunio Bruto, il quale, sebbene privato cittadino, scacciò il re e tutta la sua famiglia ridando la libertà al popolo romano. Tale sezione si conclude quindi con un sermone anti-tirannico di Scipione, il quale sottolinea come basti poco per mutare una forma di governo quale la monarchia in

230 Cicerone, *De republica*, II, 23, 43. *desunt omnino ei populo multa qui sub rege est, in primisque libertas, quae non in eo est ut iusto utamur domino, sed ut nul<lo> ...* «Certamente ad un popolo che si trovi sotto un re mancano molte cose, ed in primo luogo la libertà, che non consiste nell'averne un padrone giusto, ma nell'averne nessuno ...».

231 Altre tradizioni quali quelle tramandate da Ovidio, *Fasti*, II, 721-812, e Tito Livio, *Periochae ab Urbe condita libri*, 1, 29 parlano del figlio minore.

un qualcosa di odioso e terribile come la tirannide. A conclusione di tale discorso l'Emiliano puntualizza come i greci chiamino tiranno soltanto il re ingiusto, mentre i romani invece denominano re tutti coloro che esercitano un potere ininterrotto sul popolo, quasi a sottolineare, con quest'ultima chiosa, come, secondo la mentalità romana, i re siano in realtà tutti tiranni.

Sulla parte mancante del testo possiamo dire poco, ma appare evidente il parallelo con le *Leggi* platoniche, nelle quali sono messe a confronto tre tipologie di costituzione. Nell'ultima parte, invece, emerge forte il richiamo all'attualità ciceroniana attraverso il Lucio Giunio Bruto della storia, intimo del tiranno Tarquinio il Superbo (era infatti suo nipote) al Marco Giunio Bruto suo contemporaneo, intimo questi del tiranno di allora, Gaio Giulio Cesare.

3.4.2.8. Le distanze da Platone: i decemviri e l'avvento dell'oligarchia [28-37].

L'interpretazione del discorso diviene più difficile, a causa di diverse lacune nel testo. Tuttavia si può dire che vi è una ripresa del tema della supremazia del re, che anche in presenza di un senato, quale era in Sparta o nella stessa Roma, rimane comunque più forte, soverchiandolo con la sua autorità. Ciò vuol dire che in presenza di un re ingiusto il sistema va in crisi, come accaduto con Tarquinio il Superbo. Scipione annuncia di volere approfondire la figura del re buono per poterlo riconoscere, tuttavia un'ampia lacuna di ben sei fogli (dodici pagine) mozza il discorso. La ripresa coincide con la presa di distanza dell'Emiliano dal discorso platonico, reo di essere astratto dalla realtà concreta, a differenza del suo, che invece appoggiandosi ad uno stato che fu, è in grado di mostrarne i punti di criticità. Si inizia quindi a parlare del passaggio dello stato romano da monarchia a repubblica, ma un'altra lacuna, più ampia delle precedenti (manca un intero quaternio di sedici pagine), taglia nuovamente il ragionamento.

Il discorso riprende con la figura di Publio Valerio Publicola che da console cacciò tutti coloro fossero in qualche modo legati alla famiglia dei Tarquinii. Introdusse la legge del diritto d'appello al popolo, secondo la quale nessun magistrato poteva far fustigare o giustiziare un cittadino romano senza dargli la possibilità di appellarsi al popolo. Oltre a ciò stabilì che le insegne littorie, simbolo del potere regale, dovessero essere detenute un mese da un console ed un mese dall'altro. Decise inoltre che i consoli durassero in carica per un anno e che le decisioni dei comizi dovessero essere approvate

dal senato per essere valide. Dieci anni dopo l'istituzione della repubblica fu istituita la carica del dittatore. In questo periodo tutto fu retto dal senato. Tuttavia la plebe, stanca di essere sommersa da debiti, occupò prima il monte Sacro e poi l'Aventino. Il senato avrebbe potuto ricalcare le leggi soloniane di abolizione dei debiti, ma decise di trovare una cura alla piaga che lacerava lo stato. Creò dunque il tribunato della plebe affinché l'autorità e la forza del senato fossero diminuite. Successivamente si decise di sospendere il diritto di appello, e che i magistrati e i tribuni della plebe cedessero i loro poteri ad un collegio di decemviri incaricati di redigere le leggi. Questi, con somma diligenza, scrissero dieci tavole di leggi, e l'anno successivo si elesse un nuovo collegio di decemviri che andò a sostituire il precedente. I membri di questo nuovo collegio, tuttavia, si macchiarono di svariati soprusi ai danni della popolazione il più eclatante dei quali fu l'*affaire* Decimo Virginio. La figlia di quest'ultimo infatti fu violentata da un decemviro. Decimo, non sopportando l'oltraggio, uccise la figlia nel foro. Tornò nei pressi dell'Algidio, nell'accampamento dove era stanziato l'esercito, che allora stava combattendo una guerra contro gli Equi, e condusse quest'ultimo prima sul monte Sacro e poi sull'Aventino. Purtroppo la narrazione si conclude qui, mancando al testo quattro fogli.

In questa sezione, malgrado le difficoltà che lo stato di conservazione del testo pone, emerge l'idea di fondo secondo la quale di per sé ogni forma di governo è buona se buone sono le persone che lo amministrano. In tal senso vi è una forte critica a Platone, reo per l'appunto di mettere a capo della sua repubblica persone ideali, le quali ben governerebbero ogni tipologia di costituzione. Cicerone per contro intende segnalare gli errori di un sistema politico, quale quello della *Res publica* romana, che tutto sommato ha fatto bene, ma che a causa di scelte miopi di singoli uomini rischia l'estinzione. A questo proposito si pongono due esempi: il senato buono, che ha concesso il tribunato della plebe, e i cattivi decemviri, rei di aver portato la repubblica sull'orlo del collasso con la loro arroganza sciagurata. In tali episodi riappare l'importanza del *vinculum*: rinsaldato dalla concessione del tribunato, che sancisce un nuovo *consensus iuris*; e lacerato dalla prepotenza del decemviro che violenta la ragazza facendo sì che il *consensus iuris* si frantumi in mille pezzi e portando lo stato alla guerra civile ed al mutamento di ordinamento. Con l'entrata in scena dei decemviri l'idi fatto a *Res publica* si trasforma in un'oligarchia.

3.4.2.9. Elefanti a Roma: lo straniero si romanizza [38-44].

Dopo l'imponente lacuna alla fine del paragrafo, il discorso riprende attraverso un appunto di Tuberone, il quale, non soddisfatto del racconto di Scipione, lamenta il fatto che egli non abbia risposto affatto alla domanda di Lelio, essendosi limitato a lodare lo stato romano senza tracciare il profilo di uno stato ideale. L'Emiliano si difende sostenendo di aver già descritto le tre forme di ordinamento canoniche, mostrando come nessuna di essa sia migliore dell'altra, e che la forma migliore di costituzione si ottiene solo attraverso il mescolamento di tutte e tre. Dopodiché continua la sua difesa, dicendo che se si cercano le migliori condizioni in sé senza attenersi ad alcun popolo bisogna guardare alla natura. Anche qui una lacuna testuale interrompe purtroppo il discorso.

La discussione riprende con un dialogo serrato tra Lelio e Scipione, nel quale si intuisce che l'Emiliano aveva tracciato e stava ancora cercando di tracciare il profilo del perfetto governante, che in questa parte viene identificato come un uomo prudentissimo, adducendo l'esempio del "conduttore" di elefanti. Questi guida e doma una sola belva, mentre la mente (*mens*) se vi riesce guida e sottomette una pluralità di bestie ferocissime. Un'altra lacuna interrompe il discorso, che riprende affermando che il buon governante è colui che non smette mai di educare se stesso, ed offre il suo animo e la sua vita alla cittadinanza come specchio a cui mirare, per la limpidezza dei suoi costumi. L'argomento di Scipione prosegue con il paragone della città con la melodia: come nella melodia si ha l'armonizzazione di diversi suoni, la città deve allo stesso modo armonizzare le diverse classi sociali creando un unico suono.

Purtroppo l'argomentazione si interrompe qui a causa di un'ampia lacuna testuale, che consta della perdita dei due ultimi fogli del ventiquattresimo quaternio, del venticinquesimo quaternio e del primo foglio del ventiseiesimo quaternio, per un totale di ben ventidue pagine perdute. Ciononostante, su questa parte mancante abbiamo le testimonianze di Agostino e Lattanzio, i quali ci informano del fatto che Scipione iniziò a trattare il tema della giustizia e dell'ingresso di Filo, il quale chiede allo stesso Emiliano di approfondire il tema senza lasciarlo cadere, così da controbattere alle argomentazioni di Carneade.

La lacuna ha termine con la fine del secondo libro. Qui Scipione, ricapitolando quanto detto, conclude sostenendo di voler dimostrare come falsa sia la tesi per cui non si possa governare senza commettere ingiustizie, e che anzi, per contro, in nessun modo è possibile governare senza somma giustizia (*summa iustitia*). Ciò detto rinvia la

discussione all'indomani, ossia al libro terzo.

Nonostante le ampie lacune testuali, che ci impediscono di meglio approfondire il pensiero dell'Arpinate, emergono forti almeno due elementi importanti nell'economia speculativa ciceroniana: la metafora del “conduttore” di elefanti e la similitudine città-melodia. Questi due punti sono importanti poiché segnano un momento d'unione con la filosofia platonica (la similitudine città-melodia) ed un momento di distacco. Infatti, come è noto, in Platone sono molte le metafore e le similitudini musicali, rinvenendosi nelle sue opere non solo veri e propri discorsi sulle armonie musicali e sui cori, ma anche metafore ed esempi riguardanti cantanti e suonatori di strumenti. Ponendo tale metafora Cicerone quindi segue puntualmente l'esempio platonico. Tuttavia con l'esempio del conduttore di elefanti egli si distacca dal maestro ateniese, poiché alla classica metafora del timoniere preferisce una metafora militare forte che ognuno dei suoi concittadini aveva bene impressa nella mente, in quanto rappresentava un episodio traumatico che tutti a Roma ricordavano ancora con terrore e sgomento. Qui pare ripetersi quanto già accaduto nel proemio, in cui è il Campo Marzio, sede delle adunanze militari, e non il porto, a fare da sfondo al dialogo. Ad una metafora navale, estranea alla tradizione romana – si ricordino le clamorose disfatte navali subite durante la prima guerra punica dal popolo romano prima dell'introduzione del corvo, impreparato com'era ad affrontare una guerra navale – Cicerone preferisce un esempio straniero, ed un esempio di guerra. Non qualcosa di neutro come poteva essere l'immagine del timoniere, interpretabile come un semplice viaggio in mare incappato in una tempesta, ma uno di guerra, terrestre e non navale.

3.4.2.10. Considerazioni finali intorno al libro secondo.

Sebbene non manchino i richiami a Platone, questo libro cerca in qualche misura di emanciparsi, ripercorrendo, come visto, le vicende di Roma *ab Urbe condita*. E questo con il preciso intento di mostrare come, venendo meno il *vinculum* che lega insieme la società, questa inesorabilmente si sfaldi in mille pezzi. Malgrado le ampie lacune presenti nel testo ci lascino consapevoli che molto di importante è andato perduto, come ad esempio la descrizione della costituzione di Cartagine o il ritratto dell'uomo giusto, possiamo sicuramente dire che vi è in questo secondo libro il tentativo da parte di Cicerone di affermare il proprio pensiero in riferimento al modello platonico.

Questo tentativo di innovazione fa leva sui concetti, strettamente legati fra loro, di *vinculum* e *consensus iuris*. Si tratta di concetti presi dalla tradizione forense, che non riscontrandosi in altri autori paiono essere una peculiare innovazione ciceroniana.

3.4.3. Libro III.

Dal terzo libro in poi, l'analisi dell'opera ciceroniana inizia a farsi molto complicata, dato che di questi libri, eccezion fatta per il VI, poco è rimasto. Questo stesso terzo libro è mutilo fin dall'inizio, e viene solitamente emendato con delle pagine tratte dal *De civitate Dei* di Agostino²³² e dal *De Divinis institutionibus* di Lattanzio²³³, nelle quali sono riportate rispettivamente un'introduzione al terzo libro (il passo agostiniano) e l'argomento di Filo sull'ingiustizia (il passo di Lattanzio).

3.4.3.1. Proemio al libro terzo: filosofi e politici [2-4].

La discussione riprende da una sorta di prologo al libro terzo, in cui a parlare pare essere lo stesso Cicerone scrittore con un discorso riguardante le origini dell'uomo ed il suo sviluppo. Il punto arrivato fino a noi verte sullo sviluppo, per mezzo della ragione (*mens*), della voce e del linguaggio, che da mezzi rozzi ed imperfetti quali erano si perfezionarono diventando strumenti indispensabili che permisero la comunicazione e fecero sì che gli uomini si riunissero in comunità. L'intelligenza (*mens*) condusse alla scoperta dei numeri, utili all'uomo a scrutare le stelle e le realtà più alte del cosmo, consentendo il calcolo di giorni e notti. Il testo si interrompe, mancando l'ultimo foglio del ventiseiesimo quaternio ed i primi tre del ventisettesimo, per riprendere con una nuova dicotomia tra vita attiva e vita contemplativa. Dopo una lacuna di sei pagine, il discorso riprende con la conclusione, nella quale vengono sostanzialmente equiparate, per gloria e meriti, le due classi di individui precedentemente dibattute. Entrambe mirano a sviluppare i principi della natura (*naturae principia*), solo che gli uni lo fanno attraverso le parole (*verba*) e le teorie (*artes*), mentre gli altri attraverso le leggi (*leges*)

232 Agostino, *De civitate Dei*, II, 21 e XIX, 21.

233 Lattanzio, *De Divinis institutionibus*, V, 16, 2-13.

e le istituzioni (*instituta*).

Da rilevare in questa sezione, oltre all'attacco ciceroniano alla chiusura culturale greca, rea di considerare saggi soltanto i suoi connazionali, la ripresa della controversia tra vita attiva e vita contemplativa, già presente nel primo libro, e ripresa qui per meglio chiarire il pensiero di Cicerone.

3.4.3.2. Il discorso sull'ingiustizia di Filo [5-28].

Dopo un'interruzione nel testo, la discussione riprende brevemente, con Filo che si lamenta del compito che gli è stato affidato, ovverosia la difesa dell'ingiustizia, e con Lelio che lo convince ad eseguire il compito lodando la sua rinomata onestà. Una volta convinto, Filo inizia la sua trattazione dicendo che dovrà richiamare quello che disse Carneade a proposito. Il discorso non va avanti a causa dell'ennesima lacuna testuale.

La discussione riprende con Filo che pone in questione la stessa esistenza della virtù della giustizia, introducendo per un verso la divisione tra diritto civile (*ius civile*) e diritto naturale (*ius naturale*), e per un altro verso mostrando come in effetti un diritto naturale, ossia valido per tutti, in realtà non esista. Sulle prime Filo nota la diversità tra le divinità egiziane, le quali hanno forma di animali mostruosi, e le divinità greche, antropomorfe; successivamente rileva la diversa concezione di tempio, che portò Serse ad incendiare i templi ateniesi poiché riteneva empio rinchiudere gli dei tra le pareti del tempio quando la loro dimora è il mondo intero²³⁴. Ciò condusse Alessandro a muovere guerra ai persiani con la scusa di vendicare tale affronto. Infine nota che molti sono i popoli che considerano pio il sacrificio umano, come i tauri, i galli ed i cartaginesi. Ma la diversità non si limita a mere questioni religiose, poiché, continua Filo, anche i principi della vita sociale (*instituta vitae*) sono contraddittori tra loro. Infatti i cretesi e gli etoli ritengono legittimo (*honestum*) il latrocinio, gli spartani affermano che appartengono loro tutti quei territori raggiungibili da una freccia, mentre gli ateniesi giurano che appartengono loro tutte quelle terre che producono frumento e olive. I galli invece ritengono ignobile (*turpe*) coltivare la terra, e quindi si mobilitano per

234 Cfr. Erodoto, *Storie*, I, 131; ed Eschilo, *Persae*, 809 segg.

saccheggiare quelle altrui. Infine ci sono romani, i quali sono talmente giusti (*iustissimi homines*) da non permettere alle popolazioni transalpine di coltivare l'olivo e la vite per non svalutare le loro produzioni. Essi, sottolinea Filo, fanno ciò saggiamente, ma non giustamente.

Il discorso verte poi verso la critica al diritto civile, prendendo le mosse da un attacco a Licurgo, il quale da ottimo ed equo legislatore assegnò ai plebei, come se fossero schiavi, le terre dei ricchi da coltivare. Ma neanche a Roma le leggi sono giuste e stabili, come ad esempio la legge Voconia, che regolava la successione delle donne limitandola alla metà dell'intero asse patrimoniale²³⁵. Inesistente fino a qualche tempo prima, era una legge fatta a favore degli uomini, piena di ingiustizie (*inuriae*) nei confronti delle donne. Filo si chiede, infatti, per quale ragione le donne non potessero ereditare, e perché potessero ereditare, invece, dalle vestali, e non dalle proprie madri; e se sia giusto che la figlia di Crasso possa ereditare legalmente cento milioni di sesterzi mentre la sua non ne potrebbe avere nemmeno tre.

Sollevate queste perplessità il testo (mutilo di un foglio) riprende ancora con Filo a capo del discorso, il quale sottolinea come se ci fosse un diritto naturale l'uomo non avrebbe leggi mutevoli nel tempo, ma sempre un'unica e immutabile legge. Ora, sostiene Filo, se è compito dell'uomo giusto obbedire alle leggi (e qui c'è un evidente richiamo al pensiero socratico) a quale leggi egli deve obbedire? Che forse debba obbedire a tutte? Così facendo sarebbe incoerente e la virtù non ammette incoerenza. Oltre a ciò occorre dire che le leggi hanno validità in base alla sanzione e non per un nostro innato senso di giustizia, dal che Filo conclude che né il diritto ha un fondamento naturale né si è giusti per natura. Ma, continua ad argomentare Filo, se pure sono soltanto le leggi ad essere mutevoli, e non già la giustizia, ed essendo l'uomo giusto chi, seguendo naturalmente questa vera giustizia, dà ad ognuno ciò che si merita, allora stando a dotti quali Pitagora ed Empedocle si dovrebbe concedere qualcosa anche ai bruti, poiché, secondo quanto dicono questi saggi, unica è la condizione del diritto per tutti gli esseri animati, e quindi non si potrebbe nemmeno recare violenza ad un animale.

Dopo un'ampia lacuna il testo riprende sempre con Filo, che discute delle forme di governo. Riprendendo il discorso fatto da Scipione, egli afferma che quella forma

235 Cfr. A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, American Philosophical Society, Philadelphia 1968, pp. 561.

mista lodata dall'Emiliano si realizza solo quando le classi si temono vicendevolmente, cosicché si crea una sorta di equilibrio che fa sì che si realizzi la forma di governo mista. Quindi, sottolinea Filo, ciò che fa realizzare quella tanto decantata forma di governo non è giustizia ma debolezza. Infatti, continua ad argomentare, se si dovesse scegliere tra l'offendere non essendo offesi, il non essere offesi non offendendo, ed l'offendere essendo offesi, si sceglierebbe sicuramente la prima alternativa, se questa non potesse essere raggiunta si preferirebbe in seguito la seconda, e si eviterebbe senza dubbio la terza²³⁶.

Il discorso si interrompe ancora, e riprende sempre con Filo che sostiene che se lo stato romano fosse giusto (dove giusto significa dare ad ognuno il suo) e non saggio, non sarebbe mai diventato così esteso e potente. Interviene un'altra lacuna ad interrompere il discorso, e l'argomentazione riprende con il classico argomento per cui non conviene essere malvagi perché si è costantemente sotto l'assillo della pena. Dove porti questa argomentazione non possiamo dirlo con certezza, poiché il testo termina improvvisamente, sebbene paia plausibile che conduca alla dimostrazione che l'onestà nasce dall'utilità.

La discussione riprende con l'esempio anch'esso classico dei due uomini²³⁷, il giusto sciagurato, e il disonesto onorato. Filo, memore della lezione di Glaucone, ripercorre quest'esempio affermando che nessuno sceglierebbe la giustizia. Quello che avviene nell'individuo in piccolo allo stesso modo avviene in grande negli stati. A riguardo porta la sua personale testimonianza, quando console dovette giudicare del trattato stretto con Numanzia. Mancino, autore di quel trattato lo ammise, mentre Quinto Pompeo che pure da proconsole aveva stipulato un trattato simile a quello di Mancino, lo negò in Senato. Mancino per la sua onestà fu condotto ai numantini (lo condusse lo stesso Filo) mentre Quinto Pompeo, operando ingiustamente, non subì alcuna pena e rimase libero. Ciò detto il discorso si interrompe, a causa dell'ennesima lacuna testuale.

Ciò che immediatamente salta all'occhio è la connessione tra il discorso ciceroniano sull'ingiustizia e la lezione platonica che troviamo nella *Repubblica*. Gran parte del discorso portato avanti da Filo fa perno per un verso sulla critica alla definizione di giustizia, intesa come rendere a ciascuno il suo, avanzata da Cefalo nel

236 Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 344c e II, 358e-359b.

237 Cfr. id., II, 360e-362c.

primo libro della *Repubblica* platonica, e per un altro verso sull'esaltazione della tesi trasimachea della giustizia come vantaggio del più forte. Per quanto riguarda il resto delle argomentazioni, ovvero la critica all'esistenza di un diritto naturale, queste molto probabilmente sono tratte da Carneade, che stando a quanto tramanda Lattanzio²³⁸ adduceva argomentazioni molto simili.

Da sottolineare anche il profilo di Filo, autore suo malgrado di tale discorso. Lucio Furio Filo, uomo onestissimo ed integerrimo, fu il console che riportò a Numanzia, consegnandolo ai numantini, l'ex console Mancino, reo di avere concluso un trattato sfavorevole ai romani. Lui, uomo onesto, che fa fino in fondo il suo dovere verso la patria consegnando, con la morte nel cuore, un suo concittadino, onesto anche egli, ai suoi aguzzini, è scelto non a caso per la difesa dell'ingiustizia. In lui e nei parallelismi, emergenti nel testo, con il prigioniero Mancino, e la loro nemesi, l'ingiusto Pompeo, traspare l'idea di giustizia. Questa idea appare del tutto analoga all'idea di giustizia platonica presente nel IV libro della *Repubblica*²³⁹, secondo la quale giusto è l'attendere ognuno al proprio compito. Così abbiamo Filo, che attende al proprio dovere verso la Repubblica consegnando il prigioniero, Mancino che attende al proprio dovere verso la Repubblica non rinnegando davanti al senato il trattato fatto ed accettando il proprio destino, e Pompeo, uomo ingiusto, che rinnega palesemente il trattato firmato, sia davanti il senato che davanti i numantini, scampando così ad ogni responsabilità e ad ogni punizione.

Ora, malgrado la quasi completa identità tanto tra le argomentazioni di Cicerone e Platone, quanto tra quelle di Carneade e Cicerone, sarebbe tuttavia sbagliato, date le ampie lacune sofferte dal testo, concludere frettolosamente che Cicerone non apporti nulla di nuovo alla questione. In tal senso, sebbene muoventesi entro le linee del discorso platonico riguardo al giusto, tipicamente ciceroniana pare essere sia l'argomentazione mossa contro il diritto naturale, esplicitantesi tramite l'opposizione di diverse culture ognuna mirante al proprio vantaggio; sia la critica al diritto civile, portata avanti attraverso l'attacco alla legge Voconia, che afferma per un verso il vantaggio dell'uomo, più forte, sulla donna, più debole, e per un altro verso il vantaggio del ricco, più forte, sul povero, più debole.

Sullo sfondo ci sono dunque le definizioni platoniche di giustizia date da Cefalo,

238 Cfr. Lattanzio, *De Divinis institutionibus*, V, 16, 2-13.

239 Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 443d.

Trasimaco, e dallo stesso Platone e le argomentazioni contro la giustizia elaborate da Carneade. Nonostante, dunque, riprenda temi comuni alla tradizione, ciò che di importante ci rende questa sezione è l'attualizzazione e la romanizzazione del pensiero greco che si concretizza nella riproposizione di quelle stesse tematiche attraverso nuove argomentazioni. Tale romanizzazione interviene anche nella modificazione di quella definizione platonica di giustizia come "l'attendere ognuno al proprio compito", che nel discorso ciceroniano, da quanto visto nella vicenda personale di Filo, Mancino, e Pompeo, viene declinato come "l'attendere ognuno al proprio compito all'interno del proprio stato". Questo perché dai discorsi di Carneade Cicerone aveva compreso che non esisteva un diritto naturale universale, ma soltanto uno particolare relativo al proprio popolo.

3.4.3.3. Una nuova concezione dell'*Urbe* [29-47].

La discussione riprende con la critica di Lelio a Tiberio Gracco. Quest'ultimo, sebbene comportatosi giustamente verso i concittadini, è reo di avere rotto i patti e trascurato i diritti degli alleati latini, i quali a causa della legge agraria temevano di perdere la terra che lavoravano quali affittuari. Tale sortita contro il famoso tribuno serve a Lelio ad affermare la necessità di fondare l'*imperium* sulla legalità, indi sul rispetto dello *ius*, poiché è lo *ius* in ultima analisi a dare stabilità allo stato.

Detto questo prende la parola Scipione, che inizia a lodare il suo caro amico (la lode viene interrotta da una lacuna testuale). Nel testo superstite è sempre Scipione a parlare, ritornando con l'esempio di Siracusa e Dionigi il vecchio, al discorso fatto in precedenza: dove c'è un tiranno non c'è stato, poiché non c'è popolo. L'argomentazione continua aggiungendo che quand'anche sia una fazione a spadroneggiare – fa l'esempio dei trenta tiranni di Atene e dei decemviri romani – si ha lo stesso risultato del tiranno, poiché il popolo è annullato, trasformato com'è in servo. Ma le critiche alla monarchia ed all'oligarchia conducono alla critica alla democrazia. Questa, che pure dovrebbe essere la forma più pura di governo, in realtà è una forma altrettanto cattiva, in quanto in essa il popolo si comporta tirannicamente. Al fine di rafforzare la sua argomentazione, l'Emiliano include nella conversazione il suo amico Lelio, il quale da buon legato sottolinea che se è il *consensus iuris* a definire lo stato, è chiaro che il popolo comportandosi da tiranno rompe tale *consensus*.

Nella ripresa del testo non è più Lelio a parlare, ma Scipione, il quale con una battuta conclusiva termina il proprio discorso. Segue l'intervento anti-democratico di Spurio Mummio, che definisce la democrazia come la peggior forma di governo. Tale intervento non piace all'Emiliano, che bacchetta il suo compagno sostenendo che in fondo ogni forma di governo, se guidata dalla saggezza (*sapientia*) è buona, come mostrato dagli esempi di Romolo, Numa Pompilio e Tullio Ostilio. Mummio insorge sostenendo che di democrazie non pare essercene di buone. Scipione richiama alla mente del suo interlocutore, che gli darà ragione, l'esempio di Rodi, iniziando ad illustrare il suo ordinamento, caratterizzato dall'uguaglianza dei cittadini, i quali tutti assieme attendevano alla cosa pubblica. Tuttavia il racconto non fa in tempo a finire che una lacuna mozza il discorso e conclude il libro terzo.

L'inizio di questa sezione [29], nel quale Lelio critica Gracco per non avere prestato la dovuta attenzione agli alleati latini, pare contrastare con quanto detto in precedenza riguardo il giusto come “l'attendere ognuno al proprio compito all'interno del proprio stato”. Gracco, a detta dello stesso Lelio, con la legge agraria pare attendere al bene dei suoi concittadini. Tuttavia è bene considerare che lo stato che ha in mente Cicerone non si limita alla sola Roma, ma all'intero mondo sotto l'influenza romana. Lo stesso Cicerone, sebbene provenisse da una cittadina da tempo ormai nell'orbita romana – Arpino godeva dello status di *civitas sine suffragio*, vale a dire i suoi cittadini avevano la cittadinanza romana ma non avevano diritto di voto nelle assemblee popolari –, era pur sempre un provinciale. Inoltre, le tematiche esplose insieme alla guerra sociale, quali i diritti dei soci latini, avevano modificato l'idea stessa di stato romano che, al tempo di Cicerone, non poteva più essere identificato con la sola Roma. In tale contesto, Cicerone pare storicizzare il dialogo mostrando queste due diverse concezioni: da un lato la concezione arcaica di Tiberio Gracco, che riteneva Roma limitarsi alla sola città ed ai suoi abitanti; dall'altro la concezione nuova, potremmo dire post-guerra sociale, impersonata non a caso da Lelio. Questi, memore del discorso di Scipione, comprende come la forza di Roma non derivi dalla sola città entro il pomerio, ma sia piuttosto il risultato della capacità che hanno avuto i romani di inglobare altre popolazioni. Così Lelio, non a caso detto il “Saggio”, precorre i tempi di una concezione che se fosse stata seguita al tempo del dialogo avrebbe evitato lo scoppio della guerra sociale.

Interessante anche il ricorrere del tema del *consensus iuris*, che ancora una volta si pone come discriminante fondamentale nella definizione di stato. Esso, tenendo insieme le varie classi sociali, crea di fatto la società saldandola assieme in un tutto organico.

3.4.3.4. Considerazioni finali intorno al libro terzo.

Il terzo libro, pieno come è di lacune testuali, rende difficile l'identificazione di particolari dottrine che vadano oltre le mere argomentazioni di Platone. Da quanto visto, infatti, è possibile rilevare la stretta relazione tra le argomentazioni sull'ingiustizia presenti in questo terzo libro e le argomentazioni platoniche riguardo il medesimo tema, che paiono in una certa misura ricalcare fedelmente. Ciò nonostante, nella ripresa del tema del *consensus iuris*, si riafferma l'emergenza di un pensiero che sebbene, prenda le mosse da quello del maestro ateniese, focalizza la sua attenzione maggiormente sull'aspetto giuridico-sociale che sta alla base della fondazione dello stato, piuttosto che su una fondazione "naturale" di quest'ultimo.

3.4.4. I libri perduti: libri IV-V.

Come è stato per il terzo libro, di questi due libri, almeno per quanto riguarda la tradizione diretta, si è conservato ben poco, e minimi sono i frammenti che riescono a restituire un discorso in grado di esprimere un qualcosa di significativo. Per tali ragioni, si è scelto di racchiudere tutti gli argomenti ricavabili da questi due libri in un unico paragrafo.

Nel quarto libro è rilevabile soltanto una generica critica all'educazione greca, che ne attacca la presunta lascività [2-4].

Per quanto riguarda il quinto libro, rimane qualcosa di quella che sarebbe dovuta essere un'interessante discussione tra Manilio e Scipione [5] circa le caratteristiche del reggitore dello stato. Da quanto ci è rimasto, questa pare, per certi versi, riprendere la tematica platonica del quarto libro della *Repubblica* circa la concezione della giustizia come "fare ognuno il proprio dovere". Qui, tramite uno scambio di battute tra Manilio e l'Emiliano, si argomenta che come all'agricoltore è lecito conoscere la natura del terreno se questi dedichi la maggior parte del suo tempo all'agricoltura e non faccia quindi di questo conoscere la natura dei terreni la sua principale attività, allo stesso modo, al reggitore dello stato è lecito giudicare e conoscere il diritto civile alla maniera dei re omerici, la cui principale funzione consisteva appunto nell'amministrare la giustizia,

purché il suo animo si occupi principalmente del diritto naturale (*summi iuris*) *sine quo iustus esse nemo potest*²⁴⁰.

In quest'ultimo dialogo il richiamo a Platone, è come detto, tanto al quarto libro della *Repubblica*, che più in generale alla concezione secondo la quale ciò che conta è per l'appunto la conoscenza delle idee e non della loro copia terrena. Il primo richiamo emerge con forza attraverso la riproposizione dell'argomentazione platonica del “si fa bene soltanto un lavoro”; mentre il secondo è rilevabile nell'opposizione tra diritto naturale e diritto civile, opposizione nella quale il secondo termine si trova ad essere subalterno e strumentale al primo.

3.4.5. Libro VI: *Il sogno di Scipione* [9-28].

La tradizione diretta riguardante il libro VI è andata interamente perduta, fatto salvo il cosiddetto *somnium Scipionis*, il quale allegato all'opera di Macrobio, è pervenuto per intero.

3.4.5.1. Proemio [9-13].

Il sogno raccontato da Scipione è ambientato in Africa, precisamente in Numidia, alla corte del re Massinissa. Agli albori della terza guerra punica Scipione l'Emiliano, cenando, parla col re del suo nonno adottivo, Scipione l'Africano Maggiore. Finita la cena l'Emiliano va a dormire e viene colto da un sonno insolitamente profondo, dando inizio al sogno vero e proprio. Il sogno inizia con una parte di carattere storico-profetico che serve come introduzione per il discorso a venire.

L'Africano appare ammonendo il nipote affinché tenga bene a mente e tramandi le parole che si appresta a proferire, e successivamente profetizzando le riprese delle ostilità con Cartagine, che verrà da lui distrutta. Pur essendo al momento quasi un soldato semplice – infatti a quel tempo ricopriva la carica di tribuno militare, ruolo detenuto con altri cinque tribuni, i quali a turno avevano il comando della legione - numerose peripezie lo condurranno ad essere censore, ambasciatore e due volte console,

240 Cicerone, *De re publica*, V, 5.

una delle quali senza nemmeno essersi presentato come candidato, ed a scontrarsi con un suo nipote, Tiberio Gracco. Questo finché, all'età di cinquantasei anni, morrà per mano dei suoi familiari. Tuttavia, ammonisce l'Africano, di ciò non si deve avere paura, poiché nulla è più gradito al primo dio (*principi deo*) di coloro che conservano, aiutano ed ingrandiscono la patria, i quali da lui partiti a lui ritornano.

Prima cosa da mettere in evidenza è la scelta del sogno e non del mito, alla maniera platonica, che stando a quanto testimoniato sia da Macrobio²⁴¹, Favonio Eulogio²⁴² che da Agostino²⁴³, fu decisa dall'Arpinate al fine di evitare le critiche mosse dagli epicurei contro l'utilizzo platonico del mito. Questi infatti, criticando esplicitamente il mito di Er, si chiedevano il perché, quando si dica la verità, questa non venga presentata direttamente ma tramite una favola, la quale per definizione è un racconto.

Importante è sottolineare il luogo, tutt'altro che casuale, scelto per lo svolgimento dei fatti. Il sogno si svolge in Numidia, terra straniera, indipendente all'epoca della composizione del dialogo (sebbene già nell'orbita di influenza romana) ma di capitale importanza per Roma da un punto di vista militare. Relativamente recente era la guerra giugurtina, risalente al 112 a.C., che affermò da un lato il definitivo inquadramento di Roma quale superpotenza in grado di dirimere conflitti in stati esteri, imponendo la sua legge, e da un altro lato l'emergere del ceto degli *equites* e dell'importanza degli italici per lo stato, divenuti forza trainante della potenza romana. Ora l'importanza della guerra giugurtina sta, almeno nell'ottica e nell'economia del discorso ciceroniano, nel fatto che essa ha mostrato la necessità della conservazione del *vinculum* attraverso il *consensus iuris*, poiché ciò che più fece scalpore nell'opinione pubblica romana del tempo non furono tanto le lotte dinastiche che dilaniavano un paese lontano, quanto l'intollerabile eccidio degli italici, per lo più commercianti, compiuto da Giugurta nell'assedio di Cirte. Attaccando Giugurta Roma difendeva il diritto dei suoi associati, e facendo ciò rinsaldava quel *vinculum*, mantenendo tra la popolazione quel consenso nel diritto che solo consente a un semplice aggregato di persone di diventare popolo.

Altro tema che si riconnette a quest'ultimo è quello della faida familiare, faida che

241 Cfr. Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 1, 8-2, 5.

242 Cfr. A. Holder (ed.), *Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1901, p. 1.

243 Cfr. Agostino, *De civitate dei*, XXII, 28.

da un lato, con Tiberio Gracco, porta la repubblica sull'orlo del baratro, e da un altro lato conduce lo stesso Emiliano alla morte. Qui il nome di Tiberio Gracco, sebbene non esplicitamente pronunciato, è chiaro, ed è da notare come si rinnovi la presenza di tale personaggio, già citato sia nel primo libro che nel terzo, sempre con connotati negativi. Ma il problema qui non è una generica ingiustizia di cui si macchia Tiberio Gracco, quanto l'incapacità di presagire nel suo operato la lacerazione dello stato. Ciò emerge quando l'Africano afferma che a lui si rivolgeranno gli uomini buoni, il Senato, i soci, e i latini, tutte categorie per le quali le riforme graccane significavano una cessazione del *consensus iuris* che tiene insieme la società.

In ultimo [13], ma non meno importante, nel finale di questa sezione vi è un accenno di carattere ontologico al primo Dio (*principi deo*), verso il quale, stando alle parole dell'Africano, tutti coloro che si sono occupati con diligenza dello stato sono destinati a ritornare. Tale accenno, seppur breve, indica chiaramente la presenza di influssi medioplatonici nel pensiero ciceroniano, che non vede un ritorno alle idee, ma un ritorno al primo Dio.

3.4.5.2. L'incontro col Padre [14-15].

Il discorso in un primo momento spaventa l'Emiliano, terrorizzato soprattutto dai pericoli provenienti dalla sua stessa casa. Tuttavia, ripresosi d'animo, egli chiede all'Africano se lui, il padre Paolo e tutti quelli che solitamente si credono morti, siano in realtà vivi. La risposta è pronta ed in puro stile platonico-pitagorico, giacché si sostiene che l'anima inizia a vivere solo liberandosi dalle catene del corpo e perciò in realtà la vita quotidiana che si vive è morte, mentre solo quella che c'è dopo può essere propriamente detta vita.

Compare Lucio Emilio Paolo, padre naturale dell'Emiliano, e l'emozione prende il sopravvento nella scena: alla vista del padre l'Emiliano scoppia a piangere, ed i due si abbracciano e si baciano. Ricomposto l'ordine, l'Africano minore chiede al padre perché mai si debba stare in questa vita e non passare subito nell'altra, se quest'altra come dice l'Africano maggiore è la vera vita. Con amore paterno Paolo redarguisce il figlio, dicendo che è il Dio celeste che governa questo posto, che libera gli uomini dalla loro prigionia ed apre loro l'accesso al luogo dove ora si trovano. Gli uomini, continua Paolo, ai quali è data un'anima dal Dio tratta dai fuochi eterni delle stelle, vengono al mondo

con un preciso compito che il Dio gli affida, ossia il custodire la terra. Questa si trova, come egli stesso può vedere, al centro di questo mondo celeste. Per tale ragione quindi, uscire prima del tempo da questo corpo è empio, dal momento che significa venire meno al compito affidato dal Dio.

Oltre agli ampi richiami platonico-pitagorici presenti in questa sezione, come la prigionia dell'anima o la falsità della vita terrena, è interessante notare come a parlare del Dio sia proprio Lucio Emilio Paolo, padre naturale di Scipione Emiliano. Da rilevare la relazione analogica tra un microcosmo, rappresentato dalla relazione tra Lucio Emilio Paolo che, in quanto padre, ha generato Scipione Emiliano, ed un macrocosmo rappresentato dal Dio che genera le anime di tutti gli uomini.

3.4.5.3. Le sfere celesti [16-18].

Il discorso continua con Emilio che ammonisce il figlio, ricordandogli di coltivare sempre la giustizia, poiché quella è la sola via che conduce al luogo dove ora si trovano, e che i greci chiamarono “via lattea”. L'Emiliano osserva sbalordito il muoversi degli astri intorno alla terra per poi soffermarsi su quest'ultima, notando come anche le conquiste dell'*Urbe* siano ben poca cosa rispetto alla vastità della terra.

Tale preambolo serve a Cicerone ad introdurre le tematiche cosmologiche. L'Africano, notato quest'interesse del nipote adottivo, prontamente lo redarguisce, ammonendolo di non fissare il suo sguardo sulla mera Terra, ma di aprirsi invece alla vastità del cosmo. Egli inizia a descrivere la struttura del cosmo, il quale, tutto interconnesso nelle sue parti, è divisibile in nove sfere concentriche. Quella estrema, la celeste²⁴⁴, è il Dio stesso, e comprende ed abbraccia tutte le altre. Per quanto riguarda le altre sfere si hanno poi in ordine, quella di Saturno, quella di Giove, la quale esercita sull'uomo un'influenza positiva, e quella di Marte, che ne esercita una infausta; poi vi è il sole, mente e regolatore del mondo, che guida e regge tutto quello che sta sotto di lui, ovvero, le sfere di Venere, di Marte, della Luna e della Terra. Eccezion fatta per la nona sfera, quella della Terra, che è immobile, tutte le altre si muovono da occidente verso

244 Cfr. Platone, *Timeo*, 30d-31a. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωῖσαι βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατὸν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. «Volendo il dio che questo mondo rassomigliasse il più possibile al più bello e al più perfetto fra gli esseri intellegibili, realizzò un solo essere visibile che avesse al suo interno tutti quegli esseri [31a] che gli fossero per natura affini.»

oriente²⁴⁵. Al di sotto della sfera lunare, inoltre, tutto è mortale tranne le anime, le quali come detto, sono un dono divino, mentre al di sopra della Luna tutto è eterno. Muovendosi, questi pianeti provocano dei suoni – i quali hanno dato origine, per imitazione, alla musica – che armonicamente ordinati generano una melodia. Questa però inudibile all'orecchio umano, in quanto esso è ormai assuefatto a quel suono e non riesce più a distinguerlo.

Oltre alla stretta relazione intercorrente tra astronomia, astrologia, e musica, presente in questa sezione, che evidentemente si richiama fedelmente al *Timeo*²⁴⁶ platonico, da rilevare è la connessione con quanto detto nel primo libro²⁴⁷ sul planetario di Archimede ed il movimento dei pianeti. Questo, allo stesso modo di quanto si credeva avvenisse in natura, muoveva armonicamente con un unico movimento tutti i pianeti che lo componevano, esaltando il concetto di armonia, idea centrale che dunque apre e chiude l'opera.

3.4.5.4. Non c'è gloria sulla Terra [19-23].

Il paragrafo [19] inizia con Scipione che ammonisce nuovamente il nipote, avvertendolo della piccolezza della Terra in confronto alle realtà celesti e richiamandolo dunque a mirare queste ultime. Questo perché la gloria terrena alla quale si può aspirare è sempre relativa e circoscritta ad un determinato bacino territoriale, che di certo non potrà raggiungere tutti nella Terra, ed anche quegli stessi che ora parlano di noi moriranno e tutto finirà con loro. Se anche i posteri si ricordassero delle nostre imprese, i diluvi e gli incendi che necessariamente si devono verificare nel mondo in un periodo determinato, ci impedirebbero di conseguire l'eterna gloria. Inoltre, anche ammettendo che sia i posteri che i presenti parlino di noi, chi è venuto prima di certo non potrà parlarne, così tale gloria eterna è effimera ed irraggiungibile.

Infatti, continua l'Africano, come possono ricordare l'eternità coloro i quali non possono ricordare un intero anno? Questo perché un anno non è quello che si misura

245 Cfr. Platone, *Timeo*, 38c-39e.

246 Cfr. Ibid. ed *ivi*, 30d-31a.

247 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 14, 21.

attraverso la rivoluzione del solo sole, ma quello derivante dalla rivoluzione di tutti gli astri. Così, quando tutti gli astri ritornano nella medesima posizione dalla quale sono partiti sarà passato un anno, che corrisponderà, secondo Cicerone, a dodicimilanovecentocinquantaquattro anni solari²⁴⁸. Per tali ragioni, dunque, aggiunge l'Africano, se si vorrà accedere a queste sedi e conseguire veramente la gloria eterna, l'unica strada da percorrere è quella della virtù.

Degna di nota è quest'invettiva contro gli avidi di gloria, che collocano quest'ultima come bene supremo. Tema, forse, di origine stoica²⁴⁹ o aristotelica²⁵⁰, viene sviluppato da Cicerone ribaltando tanto la nozione stoica, la quale vedeva la gloria come un indifferente, quanto quella aristotelica, che nella sua medietà vedeva una virtù, facendola diventare un bene effimero e impossibile da raggiungere. Interessante notare come egli arrivi a tale risultato attraverso le categorie di pensiero platoniche, ossia sostenendo come di per sé l'idea stessa di gloria, intesa come un qualcosa di eterno, sia contraddittoria, e quindi nociva, irraggiungibile ed inutile. Essa distoglie infatti l'uomo dall'acquisizione della virtù, unica cosa degna di essere conseguita poiché apre le porte, come abbiamo visto, al mondo celeste, regno della verità e della vera vita.

3.4.5.5. Il ritorno a Dio [24-26].

Nel prosieguito del discorso l'Emiliano si impegna formalmente a seguire le orme del nonno adottivo e del padre, nell'accrescimento e nella difesa della patria. Ciò dà spazio all'Africano per un incoraggiamento all'allora giovane nipote, che prende le mosse da una complessa descrizione dell'anima. Essa (il termine usato è *mens*) e non il corpo, dice l'Africano, è la vera forma dell'uomo. Il corpo è mortale, mentre l'anima è eterna. Essa è un Dio (*deus*), ed allo stesso modo del Dio, che muove il mondo, muove il corpo. Ciò che sempre si muove, poi, è eterno, mentre ciò che si muove ed è a sua volta mosso da altri, necessariamente avrà una fine. Ora, quello che si muove da sé non cesserà mai di muoversi, in quanto ha in sé medesimo l'origine del suo movimento, e da

248 Cfr. Tacito, *Dialogus de oratoribus*, XVI.

249 Cfr. H. von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a. di R. Radice, Bompiani, Milano 2002, pp. 249-251.

250 Cfr. Aristotele, *Etica nicomeachea*, IV, 1125b.

se stesso non può essere abbandonato. Quindi questo sarà il principio e l'origine del movimento²⁵¹. In quanto principio, continua Scipione, non è generato, né ha fine, e se mai dovesse finire, crollerebbe tutto il cielo e tutto quanto esiste in natura, e non troverebbe alcuna altra forza in grado di rimetterlo in movimento. Da tali premesse, conclude l'Africano, essendo evidente che l'anima si muove di per sé, è eterna, ed essendo eterna non ha nascita. Per queste ragioni, avendo rango divino, dovrà essere esercitata nelle attività più nobili, che sono quelle relative alla salvezza della patria, poiché soltanto tramite queste essa sarà spinta più velocemente a ritornare presso le sue originarie sedi. Per contro le anime in balia dei vizi (*voluptates*), una volta uscite dal corpo vagano per molti secoli, aggirandosi sulla Terra in attesa di ritornare nei cieli²⁵². Detto ciò, l'Africano scompare, l'Emiliano si sveglia, ed il dialogo finisce.

Questa teoria dell'anima riprende, anche fedelmente²⁵³, quella platonica²⁵⁴, non risparmiando chiari attacchi alla teoria aristotelica del primo motore immobile. Cicerone delinea una teoria di stampo prettamente medioplatonico nella quale le anime immortali sono destinate non al ritorno nell'iperuranio ma al ritorno a Dio.

Inoltre il Dio immortale contiene in sé tutte le sfere celesti e l'universo. Da reggitore del cosmo, un suo crollo pregiudicherebbe l'esistenza dell'intero universo. Interessante notare come questa problematica si inserisca perfettamente all'interno della controversia medioplatonica circa l'eternità dell'universo. Cicerone opta per la sua finitezza, motivando questa sua posizione con il fatto che se il cosmo, come dice Platone²⁵⁵, necessita di un reggitore che lo salvaguardi, allora in assenza di questo l'universo crollerebbe e tutto finirebbe. Perciò è il suo reggitore ad essere eterno, ed essendoci già un qualcosa di eterno, il mondo risulta finito. Oltre a ciò, paragonando il mondo al corpo, l'Arpinate afferma esplicitamente che questo ha una parte mortale, vale a dire quello che rimane se al mondo si toglie l'anima.

251 Cfr. Platone, *Fedro*, 245a segg.

252 Cfr. *ivi*, 107e; 108b-c; 249a; e *Repubblica*, I, 615a.

253 Vedi Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, 53-54 dove lo stesso Arpinate dice esplicitamente di avere già trattato questo discorso nel VI libro del *De re publica* traendolo dal *Fedro* platonico (Platone, *Fedro*, 245a segg.).

254 Cfr. D. Gangi, *Il pensiero e il sentimento religioso di Marco Tullio Cicerone*, Kefagrafica Lo Giudice, Palermo 1990, p. 41.

255 Cfr. *ivi*, p. 43.

Diametralmente opposta alla teoria aristotelica del primo motore immobile, appare la teoria qui proposta da Cicerone, secondo la quale a principio del cosmo non vi è un essere che muove pur rimanendo fermo, ma un essere in continuo movimento. Collegata a tali teorie è inoltre la teoria secondo la quale le anime, anch'esse eterne, non sarebbero altro che divinità calate nel corpo. Potendo esistere, come detto, un solo essere eterno, esse si configurano come parti del divino e sono destinate a ritornare al Dio dal quale provengono.

3.4.6. Considerazioni finali sul *De re publica*.

Sulle orme della *Repubblica* platonica, il *De re publica* di Cicerone non cerca di costruire uno stato ideale, quanto piuttosto uno stato il più stabile possibile. Pienamente immerso nelle vicende politiche del suo tempo, segnate, come è noto, da un alto grado di violenza ed incertezza, Cicerone capisce che il valore più grande per un organismo statale è appunto la stabilità. Per ottenere tale risultato la giustizia deve essere al centro del governo, e così si riaccende, come era stato in Platone, la forte critica alle concezioni tradizionali di giustizia. Queste, offuscate dal bieco individualismo utilitaristico, non riescono a cogliere il valore comunitario della giustizia, sola tra le virtù, ad essere in grado di tenere insieme la società. Proprio su questo punto si muove il testo dell'Arpinate, chiedendosi che cosa sia quella che lui ed i suoi concittadini chiamavano comunemente *Res publica*. In tal senso egli lega indissolubilmente questo concetto a quello di *res populi*, trasformando in questo modo il governo dello stato in un affare di tutta la comunità. È forse questo uno dei tratti che più distinguono l'opera ciceroniana dalla sua omologa platonica. In quest'ultima lo stato doveva essere governato solo da una determinata classe, quella dei filosofi, mentre in quella dello statista romano tutta la popolazione deve assumersi in un certo qual modo l'onere del buon andamento della città. Diversi cultori dell'opera dell'Arpinate hanno contestato²⁵⁶ la portata democratica di queste affermazioni, data la notoria fama di aristocratico conservatore di Cicerone. Ma il fatto che il governo dello stato sia un affare di tutta la comunità non significa che ogni membro della comunità debba avere identici diritti o

²⁵⁶ Cfr. J. L. Ferrary, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Utet, Torino 1982, p. 744.

uguali ruoli. Quello che sottolinea Cicerone è che anche ai più umili bisogna concedere qualcosa affinché si crei nella società quel *vinculum* scaturente dal *consensus iuris* in grado di legare la popolazione in un unico organismo. Sono dunque questi due concetti, i *vinculum* ed il *consensus iuris*, a fondare la società. Quest'ultima diventa per l'appunto *res publica*, ossia cosa pubblica, solo quando vi è un *vinculum* che lega gli appartenenti alla stessa. Tuttavia non è un *vinculum* qualsiasi che crea lo stato, ma un legame basato sul *consensus iuris*, ossia sull'accordo delle regole che governano la società²⁵⁷. A tale teoria si potrebbe facilmente obiettare, che qualora un gruppo di briganti si riunissero insieme stabilendo leggi comuni, creando dunque quel *vinculum* basato sul *consensus iuris*, questo potrebbe a ragione dirsi popolo e non semplice accozzaglia di briganti. Ciononostante, Cicerone sarebbe contrario ad assegnare tale etichetta a questo “popolo” di briganti, poiché per esserci un popolo, e quindi uno stato, al timone di quest'ultimo deve esserci la *sapientia*²⁵⁸, dal momento che in sua assenza tale “popolo” si dissolverebbe in poco tempo sotto i colpi delle *iniquitates* e delle *cupiditates*²⁵⁹. Il problema maggiore sta probabilmente nell'identificare cosa si intenda per *sapientia*, e la difficoltà sorge non tanto perché Cicerone non l'abbia spiegato, quanto perché forse a noi tale spiegazione non è mai arrivata. Così dobbiamo cercare di ricostruirne un senso che molto probabilmente dovrà essere equidistante tanto dal concetto di *sapientia* come il vantaggio del più forte (proposto da Filo nel terzo libro), quanto dal concetto di *aequitas*, uguaglianza (avanzato da Filo nello stesso passo²⁶⁰). Sebbene l'uguaglianza completa appaia sbagliata a Cicerone (ciò sembra essere facilmente dimostrabile²⁶¹), tuttavia un certo grado di eguaglianza deve essere presente nella società affinché questa non si sfaldi. Basti pensare all'ironia che traspare nel racconto di Filo dell'esempio di Licurgo, il quale fu autore di leggi (*aequissimi iuris inventor*) talmente eque che assegnarono la coltivazione dei terreni dei ricchi a dei plebei a mo' di schiavi²⁶². Questa

257 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 25, 39.

258 Cfr. *ivi*, III, 35, 47.

259 Cfr. *ivi*, I, 26, 42.

260 Cfr. *ivi*, III, 9, 16.

261 Cfr. *ivi*, I, 27, 43; 31, 47; e 32, 49.

262 Cfr. *ivi*, III, 9, 16.

sapientia non è semplice equità, che è, come mostrato dallo stesso Filo, disastrosa per lo stato. E non è neppure mera ed arbitraria “legge del più forte”, in quanto anche questa è terribile per il popolo, come mostrano gli esempi funesti di Tarquinio il superbo o dei Decemviri. La *sapientia* è dunque qualcosa che sta in mezzo a questi due estremi. Incarnazione di questa *sapientia*, come lo stesso Cicerone ci dice²⁶³, è il re Numa Pompilio, il quale attraverso la sua moderazione guida la società romana verso l'unità. Ora bisogna capire perché questo re sia sapiente. Si narra che egli rese i romani più umani da bestiali e guerrieri quale erano²⁶⁴, insegnando loro che era possibile vivere non soltanto di saccheggi, ma anche di agricoltura, e per far ciò si curò del culto e della religione, stabilendo con *diligentia* i suoi riti. Stabili feste e giochi, dando possibilità al popolo di riunirsi, fece nuovi auguri e creò gli ordini: delle Vestali, dei Flamini e dei Salii. Da quanto detto appare che l'organizzazione del culto assuma nell'ottica ciceroniana un ruolo chiave nella stabilizzazione dello stato, in quanto tramite il culto si dà principalmente occasione al popolo di aggregarsi e creare quel senso di appartenenza necessario all'unità dello stato. In secondo luogo, tramite l'istituzione di nuove magistrature, il re incluse più persone all'interno dell'amministrazione dello stato, facendo sì che questa fosse condivisa con un pubblico più ampio.

L'esempio del re Numa Pompilio pare mostrare come, nell'ottica ciceroniana, la *sapientia* corrisponda all'occuparsi della *communio utilitatis*, la quale, come detto da Scipione, sta alla base della definizione di popolo²⁶⁵.

Per quanto riguarda la parte più famosa e maggiormente letta del *De re publica*, ossia il *Somnium Scipionis*, non è difficile capire perché abbia rivestito una tale importanza nei secoli. In quanto suggestiva rivisitazione della teoria psicologica platonica, si pone come un utile strumento per comprendere la complessa teoria del Maestro ateniese. Ma è impossibile sottostimare gli influssi che esso ha esercitato non soltanto sulla tradizione medioplatonica, della quale affrontava con decisione uno dei suoi problemi più spinosi, quello dell'eternità del mondo, ma anche sulla tradizione neoplatonica: basti pensare al processo di ritorno a Dio delle anime come anticipazione dell'ascesa senecana ai gradi dell'essere e della teoria plotiniana del *voũç*.

263 Cfr. Cicerone, *De re publica*, II, 12, 24 - 13, 25.

264 Cfr. *ivi*, II, 14, 27.

265 Cfr. L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La nuova Italia, Firenze 1990, p. 19.

4. Il valore dell'*exemplum* nel corpus ciceroniano.

Il *De re publica* ha mostrato come etica, politica ed ontologia siano inestricabilmente connesse nella filosofia dell'Arpinate. Ciò inevitabilmente ne influenza lo stile, caratterizzato dal massiccio uso di figure esemplari. Esempio di ciò è il *De Amicitia*, dialogo dedicato all'esempio di *Amicitia* portato avanti da due personaggi cardine della *romanitas* espressa dall'Arpinate, Lelio il Saggio, immagine del modo di intendere l'essere filosofo nell'*Urbe* al tempo di Cicerone, e Scipione Emiliano, icona del guerriero ideale. Queste due figure, complementari tra loro, prese separatamente non rappresentano un modello ideale, ma unite danno l'immagine della perfezione. La medesima cosa è rinvenibile all'inizio del primo libro del *De re publica*²⁶⁶, in cui Scipione, incapace di indirizzare la conversazione sui giusti argomenti, quale la problematica riguardante la stabilità dello stato, affronta con coraggio e determinazione, da buon guerriero quale era, il tema di discussione proposto in principio dal nipote Tuberone riguardo l'apparizione di due Soli. Per contro, Lelio, definito il "Saggio", capisce che in tempi tribolati non vi è tempo per stare in ferie – il dialogo si stava tenendo durante le "ferie latine", a causa delle quali Scipione lamentava la forzata inoperosità alla quale era stato costretto – interrogandosi su questioni di secondaria importanza, quali la seppur curiosa apparizione del doppio Sole. Lelio, tuttavia, pur conoscendo i fini è incapace di raggiungerli da solo, e così richiama l'amico all'ordine²⁶⁷, indicandogli l'obbiettivo che dovrà aiutarlo a conseguire. Da solo non è in grado di attaccare la roccaforte della conoscenza, mentre l'amico, da gran condottiero, è in grado di conquistare ogni piazzaforte. Così entrambi, di per sé insufficienti, insieme raggiungono la virtù, elemento cardine dell'amicizia²⁶⁸, di cui entrambi in un certo qual modo partecipano pur senza possederla nella sua totalità. Entrambi, infatti, partecipano di aspetti diversi della virtù, come mostra la "legge" non scritta dell'amicizia di Scipione

266 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 9, 14 – 21, 34.

267 Cfr. *ivi*, I, 13, 19. *iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertinent?*. «Già abbiamo dato fondo a quanto interessa le nostre case ed il nostro Stato, dato che ci occupiamo di ciò che capita in cielo?».

268 Cfr. *id.*, *De Amicitia*, VIII, 28. *Nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis adliciat ad diligendum, quippe cum propter virtutem et probitatem etiam eos, quos numquam vidimus, quodam modo diligamus.*

e Lelio, descritta nel primo libro del *De re publica*²⁶⁹, secondo cui indiscussa in guerra era l'autorità di Scipione, mentre in pace indiscussa era quella di Lelio.

Su questa linea pare andare l'intero racconto della fondazione di Roma e dello stato monarchico. Nel *De re publica* si hanno due tipologie esemplari opposte, da una parte i “buoni governanti”, e dall'altra il “cattivo governante”, Tarquinio il Superbo. Nell'opera ciceroniana il “cattivo” è sempre descritto come arrogante, tirannico e superbo, per questo Tarquinio il Superbo, portando addirittura nel nome tale aggettivo, è l'esempio paradigmatico di tale condizione, incapace di notare come lo stato si stia sgretolando sotto i suoi piedi. Di questa tipologia di governanti solo un altro è tratto dalla storia romana: quello dei decemviri. Questi uomini divenuti arroganti, tirannici, e superbi, furono incapaci di comprendere che le loro azioni stavano inesorabilmente lacerando quel *vinculum* che teneva insieme la società, distruggendo quel *consensus iuris* vigente tra la popolazione, unico strumento in grado di garantire la stabilità dello stato.

Per quanto riguarda gli esempi positivi, tutti i primi sei re possono essere annoverati tra questi, malgrado si debba notare il progressivo degrado intercorrente tra Romolo e Servio Tullio. E ciò come se in fondo Tarquinio il Superbo fosse solamente il risultato di una progressiva degenerazione che nella sua superbia trova il culmine di un processo iniziato già con il buon Numa Pompilio. Quest'ultimo, pur essendo un re ottimo sotto ogni aspetto, in quanto fondatore del culto, rispettoso dell'aristocrazia e della plebe, commette l'errore di condurre i romani fuori da quello stato di primitiva naturalezza guerriera che li aveva contraddistinti sotto Romolo.

Più in generale potremmo dire che l'intero *De re publica* si pone come un'opera esemplare, mirante, per l'appunto, a dare un modello concreto di quello che deve essere lo stato ideale. In conclusione, lo stesso Cicerone esplicita il significato dell'*exemplum*, in un magistrale passo del *De re publica* in cui, descrivendo il buon governante, lo dipinge non come colui che stabilisce leggi, ma come chi pone la propria vita quale legge²⁷⁰. Così l'esempio assunto a legge assume una forte valenza pedagogica, in grado

269 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 12, 18. *fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos, ut militiae propter eximiam belli gloriam Africanum ut deum coleret Laelius, domi vicissim Laelium, quod aetate antecedebat, observaret in parentis loco Scipio.* «questo fu infatti nella loro amicizia quasi come una legge, che in guerra Lelio onorava Scipione come un dio per la sua esimia gloria militare, mentre in pace a sua volta l'Africano teneva Lelio quasi in conto di padre, perché era più anziano.».

270 Cfr. Cicerone, *De re publica*, I, 34, 52. *cum is qui imperat aliis servit ipse nulli cupiditati, cum quas ad res civis instituit et vocat, eas omnis complexus est ipse, nec leges inponit populo quibus*

cioè di coinvolgere nell'imitazione lo spettatore che assiste o che legge del “miracolo” dell'uomo buono in azione. In tal modo la valenza educativa della maieutica socratica viene qui soppiantata dall'esempio, che trova la sua forma più alta nel *mos maiorum*.

ipse non pareat, sed suam vitam ut legem praefert suis civibus. «Quando colui che comanda ad altri non è schiavo di alcuna cupidigia, quando nel proporre ai cittadini norme e mete, tutte egli le abbraccia e non impone al popolo delle leggi alle quali egli poi non obbedisca, ma la propria vita egli propone ai cittadini come una legge.».

5. La virtù del coraggio.

Altro tratto caratteristico emergente nella filosofia di Cicerone è la valorizzazione della virtù del coraggio. Questa viene addirittura anteposta alla giustizia, virtù somma nell'universo platonico. Parlando del quinto libro del *De re publica*, Agostino, nel suo *De civitate dei*²⁷¹, affermava che Cicerone a principio di tale libro citava questo verso di Ennio: *Moribus antiquis res stat Romana virisque*²⁷². Se dunque, la potenza romana si fondasse sugli antichi costumi e sugli uomini del passato, varrebbe la pena fare un passo indietro e ritornare alla sua fondazione ed al suo fondatore, vero simbolo della *romanitas*.

Come abbiamo visto in precedenza nella descrizione di Scipione dello stato romano²⁷³, questo, da ottimo qual'era quando ha avuto origine, è andato progressivamente degenerando, arrivando a collassare su se stesso con l'avvento al potere di Tarquinio il Superbo. Quindi, quando Romolo fondò l'*Urbe*, questa era ottima e perfetta, poiché il suo governante da ottimo e perfetto qual'era la indirizzava rettamente. Ora è interessante notare come le caratteristiche che descrivono Romolo non siano né la saggezza né la giustizia, ma la forza fisica (*corporis viribus*) ed il coraggio (*animi ferocitate*)²⁷⁴. Grazie a queste caratteristiche, nelle quali primeggia su tutti gli altri abitanti, le persone del luogo accettano liberamente (*libenter*) e di buon grado (*aequo animo*) i suoi comandi, riconoscendogli quindi un certo grado di superiorità. Perdendosi queste caratteristiche, lo stato inizia il suo declino, come mostrato nel paragrafo precedente parlando riguardo al re Numa Pompilio, il quale imborghesì la

271 Cfr. Agostino, *De civitate dei*, II, 21.

272 Ennio, *Annales* (Vahlen *Framm. di inc. sede* n. 500).

273 Vedi paragrafo 4 parte I.

274 Cfr. Cicerone, *De re publica*, II, 2, 4. [...] *quo in loco cum esset silvestris beluae sustentatus uberibus pastoresque eum sustulissent et in agresti cultu laboreque aluissent, perhibetur, ut adoleverit, et corporis viribus et animi ferocitate tantum ceteris praestitisse, ut omnes, qui tum eos agros, ubi hodie est haec urbs, incolebant, aequo animo illi libenterque parerent.* «[...]ed essendo colà stato alimentato dalle mammelle di una fiera silvestre, dopoché dei pastori lo raccolsero e lo allevarono nella vita e nella fatica agresti, si racconta che una volta fattosi adolescente tanto superasse gli altri per forza fisica e per fierezza d'animo, che tutti gli abitanti di quelle campagne ove oggi sorge questa città gli obbedivano di buon grado e volentieri.»

società romana dando avvio alla degenerazione della città. Così il coraggio emerge come ciò che purifica la città dalle scorie disgreganti che il potere produce. In tal senso anche le imprese militari condotte da Tarquinio il Superbo, pur vittoriose, sono descritte come fortuite, poiché lontane dal coraggio che contraddistinse Romolo.

A rafforzare la tesi della supremazia del coraggio sulla giustizia vi è inoltre un passo rinvenibile nel quinto libro del *De Finibus*. Qui Cicerone afferma che la giustizia può essere osservata solo dall'uomo coraggioso (*forti viro*)²⁷⁵. Questa affermazione lega indissolubilmente in un rapporto gerarchico queste due virtù, stabilendo che la prima non può sussistere in assenza della seconda, e così facendo scalza la giustizia dal trono di virtù regina elevando il coraggio a virtù guida.

La supremazia gerarchica del coraggio è affermata anche nel terzo libro delle *Tusculanae disputationes*, attraverso un sillogismo che assimilando il coraggioso al saggio stoico, dice esplicitamente che non si può essere saggi senza prima essere coraggiosi²⁷⁶. Secondo tale sillogismo, colui il quale ha fiducia in sé stesso non può avere paura, in quanto fiducia e timore sono cose discordanti tra loro. In aggiunta a ciò, essendo le cose che provocano afflizione le stesse che ci inducono al timore quando si stanno avvicinando, il coraggioso non provando timore non proverà nemmeno afflizione, e quindi non si abatterà²⁷⁷. Così, il coraggioso (*qui fortis est*) è descritto quindi come colui che ha fiducia in sé stesso (*fidens*), che non ha timore, e che non si abbatte.

Un'altra descrizione dell'uomo coraggioso è rinvenibile nel terzo libro del *De Finibus*. Qui, l'uomo coraggioso (*fortem virum*) è descritto come colui che ha un animo fermo, stabile e grande, che disdegna la fortuna e gli accadimenti derivanti da questa²⁷⁸.

275 Cfr. Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, V, 23, 66. *servari enim iustitia nisi a forti viro, nisi a sapiente non potest.*

276 Cfr. id., *Tusculanae disputationes*, III, 7, 14. *At nemo sapiens nisi fortis.*

277 Cfr. *ibid.*

278 Cfr. id., *De finibus bonorum et malorum*, III, 8, 29. *negarine ullo modo possit <numquam> quemquam stabili et firmo et magno animo, quem fortem virum dicimus, effici posse, nisi constitutum sit non esse malum dolorem? Ut enim qui mortem in malis ponit non potest eam non timere, sic nemo ulla in re potest id quod malum esse decreverit non curare idque contemnere. Quo posito et omnium adsensu adprobato, illud adsumitur: eum, qui magno sit animo atque forti, omnia, quae cadere in hominem possint, despiciere ac pro nihilo putare.* «sarebbe mai possibile sostenere in qualche modo che uno possa risultare di animo saldo, fermo e grande, cioè l'uomo che noi definiamo forte, se non si è stabilito che il dolore non è un male? Infatti, come chi mette la morte fra i mali non può far a meno di temerla, così nessuno in nessun caso può trascurare e

Ciò si riallaccia a quanto detto precedentemente a proposito di Tarquinio il Superbo, il quale, malgrado le vittorie non poteva assolutamente essere definito come coraggioso, poiché queste, notava Cicerone/Scipione, erano frutto di una *prospera fortuna*²⁷⁹.

Sempre ne *De Finibus* troviamo un altro esempio di ciò che vuol dire l'essere coraggiosi, tratto a partire dalla figura di Tito Manlio Torquato Imperioso. Il passo in esame, innestato all'interno di una discussione tra Cicerone stesso e l'epicureo Lucio Manlio Torquato, è sostanzialmente un'argomentazione contro l'utilitarismo epicureo: dando per scontato il coraggio dell'antenato di Lucio Manlio Torquato, si sostiene che se fu il piacere a guidare Tito Manlio Torquato Imperioso a compiere le sue gesta, ciò non basta per considerarlo coraggioso (*fortem non puto*)²⁸⁰. Ora, per capire il senso di questo passo, bisogna raccontare brevemente la storia di Tito Manlio Torquato Imperioso, figura leggendaria in Roma antica. Siamo intorno al 361 a.C., e un esercito di Galli si era accampato a tre miglia da Roma, sulla via Salaria, al di là del ponte sull'Aniene. Consapevoli di tale pericolo, i Romani nominano un dittatore nella figura di Tito Quinzio Peno. Questi chiama a leva tutte le persone arruolabili in città e raduna un esercito di pari grandezza a quello Gallo, che colloca sull'altra sponda dell'Aniene. I due eserciti così schierati stavano immobili senza attaccare battaglia, consapevoli che l'attraversamento del fiume sarebbe stato un errore strategico, e che la distruzione dell'unico ponte che collegava il fiume significava essere tacciati di codardia. Lo stallo dura fin quando un Gallo dal fisico possente si fa avanti sul ponte deserto gridando di

disprezzare ciò che ha riconosciuto come male. Ciò posto e approvato dal consenso universale, si afferma quest'altro principio: chi è d'animo grande e forte disdegna e non stima nulla tutto ciò a cui l'uomo può andar soggetto.». Tradurre "*fortem virum*" con "l'uomo forte", a mio avviso, è sbagliato e si dovrebbe sostituire con "l'uomo coraggioso". Se non si applica tale traduzione, si perde infatti il senso di quello che viene detto successivamente, poiché viene a mancare il contrasto tra il timore della morte e l'uomo coraggioso, in cui alla maniera platonica il coraggioso è colui che giudica rettamente le cose da temere.

279 Cfr. Cicerone., *De re publica*, II, 24, 44. *Etenim illi iniusto domino atque acerbo aliquam diu in rebus gerundis prospera fortuna comitata est.* «Talvolta infatti a quell'ingiusto e duro padrone si accompagnò nelle imprese una favorevole fortuna.».

280 Cfr. id., *De finibus bonorum et malorum*, II, 22, 73. *hoc ille tuus non vult omnibusque ex rebus voluptatem quasi mercedem exigit. sed ad illum redeo. si voluptatis causa cum Gallo apud Anienem depugnavit provocatus et ex eius spoliis sibi et torquem et cognomen induit ullam aliam ob causam, nisi quod ei talia facta digna viro videbantur, fortem non puto.* «Il tuo filosofo non vuole questo, e da tutte le cose esige come una ricompensa il piacere. Ma ritorno a Torquato. Se fu il piacere a farlo combattere presso l'Aniene con il Gallo da cui era stato sfidato, e se prendendone la collana e il soprannome si adornò delle sue spoglie per nessun altro motivo se non perché tali azioni gli sembravano degne di un uomo, non lo stimo coraggioso.».

risolvere la questione a duello. Tutti nell'esercito romano restano in silenzio, per paura, ci dice Livio, di una missione tanto rischiosa, fin quando Tito Manlio Torquato Imperioso, che pure non era particolarmente possente, fa un passo avanti e chiede al dittatore se può raccogliere la sfida. Questi, lodando il suo coraggio ed il suo amore per la patria, dà il suo assenso. Avendo vinto Tito Manlio Torquato Imperioso e non volendo infierire sul cadavere del nemico sconfitto, si limita a togliergli una collana, zuppa di sangue, che a sua volta indossa²⁸¹. Da questa storia emerge la connessione del coraggio con l'amor di patria, connessione che fa dire a Cicerone *quod interest omnium recte facere*²⁸²: ossia è nell'interesse di tutti l'agire rettamente, e quest'agire retto si configura per l'appunto come l'agire con coraggio nella difesa della patria.

281 Cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita*, VII, 9-10.

282 Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, II, 22, 72.

Parte II. Seneca.

1.1. Elementi platonici nel pensiero di Seneca il Giovane.

Tante sono le sfide che uno studioso di filosofia che approccia gli scritti di Seneca il Giovane deve affrontare. Prima di tutto dimostrare che Seneca sia stato realmente un filosofo. Provato ciò, sorge la necessità di fare emergere, contro coloro che la negano²⁸³, la novità del pensiero filosofico senecano al di là dell'etichetta di “eclettismo”, ossia di quella tendenza al sincretismo che porta l'autore a prendere in un certo qual modo “ciò che capita”²⁸⁴ della tradizione filosofico-letteraria precedente. A ciò si aggiungono le problematiche relative all'individuazione, all'interno del pensiero del filosofo cordovano, di elementi platonici che provino se non già la sua vicinanza all'Accademia, la sua importanza in veste di mediatore. A ciò va aggiunta la tendenza “tribunalesca” rilevata da Francesco Giancotti in un magistrale saggio sulla problematicità della biografia senecana²⁸⁵: secondo Giancotti, nella letteratura senecana «le discussioni si svolgono per lo più sotto la preoccupazione di dovere pronunciare un verdetto di condanna o di assoluzione»²⁸⁶. In tal senso malgrado non si possa prescindere dal riferimento alla biografia di Seneca, questo dovrà essere limitato per evitare di incorrere in tale insidia.

1.2. Seneca filosofo?

Nel diciannovesimo secolo era diffusa tra gli studiosi l'idea secondo la quale Seneca, a causa della scarsa sistematicità del suo pensiero, non fosse un filosofo, ma

283 Cfr. A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Pàtron Editore, Bologna 2000, p. 171.

284 Fortemente critico a tale generalizzazione della filosofia sotto l'etichetta di “eclettismo” è stato P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, pp. 9-11.

285 Cfr. F. Giancotti, *Il posto della biografia nella problematica seneciana*, in a cura di A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, Mursia, Milano 1976, pp.39-56.

286 *Ivi*, p. 39.

usasse la filosofia solamente come strumento retorico al fine di rendere maggiormente affascinanti i suoi scritti²⁸⁷. Ad esempio Norden riteneva che malgrado gli sforzi fatti da Seneca di divenire filosofo, oltre che poeta, egli fosse rimasto un mero declamatore²⁸⁸.

Nel tempo tuttavia tale credenza è andata pian piano scemando, sebbene persistano, anche in tempi più o meno recenti, studiosi che continuano ad intendere l'opera senecana come priva di valenza filosofica. Intorno agli anni Venti del secolo scorso, Eugene Albertini parlava della filosofia senecana come di una filosofia che si limita a semplificare le dottrine della sua scuola (la Stoica), non aggiungendovi nulla²⁸⁹. Un'altra testimonianza significativa ci giunge alla fine degli anni Quaranta da Adolfo Levi, che nella sua *Storia della filosofia romana*²⁹⁰ sosteneva: «considerata con criteri puramente teoretici, la filosofia di Seneca non può essere molto valutata, perché appare uno Stoicismo eclettico privo di originalità e ricco di incoerenze»²⁹¹. Il Guillemin addirittura arriva a sostenere che Seneca stesso non abbia voluto essere filosofo: «Sénèque n'a pas voulu être un philosophe; dans le domaine de la philosophie, il a évité tout ce qui aurait pu faire de lui un spécialiste avant l'emploi d'une langue technique, et il s'est consacré à aider ceux dont il était entouré, à dépasser le niveau moral où se tient la foule»²⁹². Un altro importante studioso senecano, Luigi Castiglioni, non la pensava diversamente. A metà anni Sessanta, in un saggio dal titolo *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*²⁹³, interrogandosi su quale fosse il criterio cardine nel discriminare l'autenticità delle opere senecane, metteva in luce lo stretto rapporto che il Cordovano

287 Cfr. M.Schanz – C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, II, C.H. Beck'scheVerlagsbuchhandlung, 1890, p. 721.

288 Cfr. E. Norden, *Antike Kunstprosa*, Leipzig (III ed. 1915; ristampa Darmstadt 1948), pp. 306-308.

289 Cfr. E. Albertini, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923, p. 205.

290 A. Levi, *Storia della filosofia romana*, Firenze 1949.

291 *Ivi*, p. 163.

292 A. Guillemin, *Sénèque directeur d'âmes*, I: *L'ideal*, in «Revue des Études Latines» XXX (1952), p. 202.

293 Il saggio in questione, ossia *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, è citato da A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, ma apparve per la prima volta in *Studi di Letteratura, Storia e Filosofia in onore di Bruno Revel*, Olschki, Firenze 1965, pp. 303-311.

intesseva col pensiero paterno, evidenziando l'importanza che la declamazione²⁹⁴ assumeva nei suoi scritti, e desumendo da ciò come l'elemento retorico in genere sia la chiave di volta per l'attribuzione della paternità delle opere senecane²⁹⁵. In questo contesto emerge la sua posizione riguardo alle capacità filosofiche senecane: enfatizzando l'importanza della retorica senecana, egli sostenne che a Seneca per «essere filosofo nel senso vero della parola mancava [...] la facoltà sintetica e costruttiva»²⁹⁶. A ciò aggiungeva che «Seneca filosofo è in gran parte da giudicarsi, come espositore, alla stregua dei divulgatori»²⁹⁷. Sempre dello stesso periodo è un'altra testimonianza pervenutaci da Giuseppe Scarpat. Nella sua importante monografia *La Lettera 65 di Seneca*²⁹⁸, pur riconoscendo a Seneca grandi meriti ed attribuendogli la qualifica di «Filosofo», egli rilevava scarsa originalità filosofica a fronte di una grande brillantezza letteraria²⁹⁹.

Scarsa originalità, incoerenza e scarsa capacità di sintesi sarebbero dunque ciò che allontanerebbe Seneca, secondo i suoi detrattori, dall'alveo dei filosofi. In qualità di stoico ortodosso ben poco avrebbe aggiunto al pensiero della Stoa, e le poche nozioni originali da lui approfondite sarebbero state sviluppate lontane da un sistema di pensiero unitario e coerente che troppo spesso, a detta dei suoi detrattori, si rivelerebbe frammentario e disordinato.

1.3. Il Filosofo

Questo descritto poc'anzi è lo stato del problema. Tuttavia per affrontarlo compiutamente bisogna porsi anche un'altra questione, ovvero bisogna stabilire il

294 Cfr. L. Castiglioni, *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, in a cura di A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, Mursia, Milano 1976, p. 102.

295 Cfr. *Ivi*.

296 *Ivi*, p. 99.

297 *Ivi*, p. 100.

298 G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia 1970.

299 Cfr. *ivi*, pp. 47-54 e 67.

criterio attraverso cui determiniamo l'essere filosofo. Dobbiamo capire quale sia, ad esempio, il criterio che ci porta a stabilire che Filone Alessandrino fu un filosofo mentre Seneca no. Per stabilire ciò non possiamo fare altro che adottare un criterio di carattere storico, che indagando nelle fonti a lui coeve rintracci il significato dell'essere filosofo nella sua epoca. Per stabilire ciò, quindi, cercheremo di ricostruire ciò che al tempo di Seneca significava essere filosofo, setacciando un arco di fonti compreso tra il I sec. a.C. ed il I sec. d.C.

1.4. La filosofia al tempo di Seneca

Malgrado non si conosca con precisione la data di nascita di Seneca, tuttavia essa verosimilmente viene collocata intorno agli inizi dell'era volgare³⁰⁰, mentre la sua morte avviene, come è noto, nel 65 d.C. per ordine di Nerone³⁰¹.

Tre furono i maestri che maggiormente influirono nella sua formazione: Sozione di Alessandria, filosofo neopitagorico; Papirio Fabiano, retore-filosofo di ispirazione cinica; ed Attalo, filosofo stoico. Del primo abbiamo notizia sia attraverso lo stesso Seneca, il quale lo cita in alcuni passi delle sue opere³⁰², sia grazie a San Girolamo, il quale riporta che «*Sotio philosophus Alexandrinus praeceptor Senecae clarus habetur*»³⁰³. Per Papirio Fabiano abbiamo notizie, oltre che dallo stesso Seneca il Giovane³⁰⁴, anche dal padre, Seneca il Vecchio³⁰⁵, e da Plinio il Vecchio³⁰⁶. Di Attalo

300 M. Scarpata Bellincioni, *Studi Senecani e altri scritti*, Paideia, Brescia 1986, p. 127.

301 Cfr. Tacito, *Annales*, XV, 60-64.

302 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 49, 2; 108, 17-22.

303 San Girolamo, *Chronicon*, 13.

304 Seneca il Giovane, *De brevitate vitae*, 10,1; 13, 9; *Ad Marciam de consolatione*, 23, 5; *Naturales Quaestiones*, III, 27, 3-4; *Epistulae Morales ad Lucilium*, 11,4; 40, 12; 52, 11; 58, 6; 100, 1-2; 100, 5; 100, 9.

305 Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, I,4; 9-10; e *Controversiae*, II, *praef.*1-5; 1, 10-13 e 25 e 28; 2, 4; 3, 5 e 9 e 12; 4, 3 e 7 e 10-11; 5, 6-7 e 18-19; 6, 2 e 4; VII, *praef.* 5.

306 Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, II, 46; 105; IX, 8; XII, 9; XV, 2; XVIII, 68; XXIII, 30; XXVIII, 14; XXXVI, 24.

invece le uniche notizie pervenuteci (oltre a quelle forniteci dallo stesso Seneca³⁰⁷) le fornisce il padre, Seneca il Vecchio³⁰⁸.

L'inquadramento cronologico dell'attività filosofico-letteraria di Seneca invece, si presenta molto problematico, in quanto diverse sue opere sono andate perdute. Basti pensare ad esempio ai *Libri moralis philosophie* (o *Libri morales*) citati sia da Lattanzio³⁰⁹ che da Seneca stesso³¹⁰; o al *De Matrimonio* citato da San Girolamo³¹¹; oppure al *Liber de remediis ad Gallionem* citato da Tertulliano³¹². Malgrado ciò pare ragionevole porre gli inizi dell'attività filosofico-letteraria di Seneca intorno al 41 d.C., anno del suo esilio, nel quale si colloca verosimilmente la composizione del *De Ira*, ritenuto tra le prime opere del filosofo cordovano³¹³. La fine della sua attività di scrittore coincide con la sua morte, 65 d.C.³¹⁴. Infatti, da quanto Seneca stesso dice nelle *Epistulae*³¹⁵, c'è motivo di credere che abbia lasciato incompiuti i *Libri moralis philosophie*.

1.5. I Maestri di Seneca

I maestri che più hanno influito nella formazione filosofica di Seneca sono stati essenzialmente tre: Sozione di Alessandria, Papirio Fabiano, ed Attalo. Le notizie che abbiamo su questi autori sono poche e frammentarie. La quasi totalità di informazioni

307 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 9, 7; 63, 5; 67, 15-17; 72, 8; 81, 22; 108, 3 e 13-14 e 23; 110, 14-20. e *Naturales Quaestiones*, II, 48, 2; II, 50, 1.

308 Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, II, 12.

309 Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I, 16,10; II, 2, 14; VI, 17, 28.

310 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 106, 2.

311 San Girolamo, *Adversus Iovinianum*, 45-88.

312 Tertulliano, *Apologeticum*, 50.

313 Cfr. A. Marastoni, *Prefazione al De Ira*, in *Seneca. Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, II edizione 2004, p. 46.

314 Cfr. Tacito, *Annales*, XV, 60-64.

315 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 106, 2.

sulla loro dottrina ci proviene dallo stesso Seneca, che in diversi luoghi delle sue opere ne parla. Ovviamente pretendere di ricostruire il clima culturale presente ai tempi di Seneca a partire da Seneca stesso è un'operazione scorretta, in quanto pecca di autoreferenzialità. Malgrado ciò approfondire il pensiero di questi autori potrebbe esserci utile se non altro a capire i modelli culturali senecani e quale sia l'idea di filosofia che sta alla base del pensiero del Cordovano.

1.5.1. Sozione di Alessandria

Sozione viene citato, oltre che da Seneca, anche da San Girolamo nel suo *Chronicon*. La citazione seppur breve, *Sotio philosophus Alexandrinus praeceptor Senecae clarus habetur*³¹⁶, è molto importante in quanto identifica Sozione come filosofo, legando la sua fama esclusivamente al fatto di essere stato maestro di Seneca.

Da Seneca invece viene citato solamente in due *Epistulae*, la XLIX e la CVIII. Nell'*Epistula* XLIX abbiamo soltanto un cenno fugace alla figura di Sozione, di natura meramente autobiografica, attraverso il quale apprendiamo che Seneca quando assisteva alle lezioni di Sozione era un ragazzo (*modo Sotionem philosophum puer sedi*³¹⁷).

La notizia è importante, in quanto colloca cronologicamente la figura di Sozione nella vita di Seneca, indicando che nel momento in cui Seneca ascoltava le sue lezioni, era un "puer". Occorre dunque stabilire a quale età si riferisca la parola "puer". Sebbene non ci sia nel mondo romano un'univoca suddivisione delle età dell'uomo, tuttavia questa parola indica un'età compresa tra i sette e i diciassette anni³¹⁸, ma come fa notare Andrea Balbo vi può essere anche un uso affettivo della parola che non rimanda necessariamente a quella classificazione³¹⁹. Tuttavia dal contesto senecano non emerge tale uso del termine, in quanto l'informazione si innesta in un passo in cui Seneca

316 San Girolamo, *Chronicon*, 13.

317 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 49, 2.

318 Riguardo la problematica della definizione dell'età puberale vedi E. Eyben, *Antiquity's view of puberty*, in «Latomus» XXXI (1972), pp. 677-697; e J. Maurin, *Remarques sur la notion de "puer" à l'époque classique*, in «Bulletin Budé» 1975, pp. 221-230.

319 Cfr. A. Balbo, *Chi è il giovane: ovvero quando comincia e quando finisce la gioventù*, in *Seneca e i giovani*, a cura di I. Lana, Osanna Venosa, Venosa 1997, p. 13, n. 7.

ripercorre velocemente le vicende significative della sua vita – la sua istruzione, l'inizio della sua carriera forense, il ritiro volontario da questa prima (probabilmente sotto Caligola, il quale maturava l'idea di farlo uccidere, abbandonata poi a causa delle note malferme condizioni di salute di Seneca, le quali facevano sperare in una morte naturale)³²⁰, ed il ritiro forzato poi (riferendosi probabilmente al periodo dell'esilio subito sotto Claudio)³²¹ – scandendole in periodi determinati. La parola “*puer*” indica uno di questi periodi. In tal senso affinché il lettore possa capire ciò che Seneca stia dicendo, il concetto di “*puer*” deve necessariamente riferirsi a quel determinato periodo già codificato nella tradizione latina dalla nozione di “*puer*”. Pare dunque probabile che quando Seneca parla di “*puer*” faccia riferimento alla tipica scansione della vita militare nel mondo romano – *pueri* (i ragazzi non ancora adatti al servizio militare, fino a 17 anni), *iuvenes-iuniores* (i soldati con un'età compresa tra i 17 e i 46 anni) e *seniores* (i soldati con un'età compresa tra i 46 e i a 60)³²² – dati i molteplici riferimenti ad essa che il filosofo Cordovano fa nelle sue opere, ritenendo che *vivere militari est*³²³.

Nell'*Epistula* CVIII Seneca racconta di una “lezione” tenuta da Sozione, nella quale illustrava i motivi per cui bisognava astenersi dal mangiare carne. In essa Sozione descriveva le motivazioni che avevano condotto Sestio a rinunciare alla carne, successivamente esponeva la posizione di Pitagora, ed infine illustrava il perché della propria scelta. Per meglio comprendere la figura di Sozione sarà necessario analizzare nel dettaglio questo passo. Esso è preceduto da un'introduzione di carattere autobiografico, nella quale vengono stigmatizzati vizi quali l'avarizia e l'ingordigia. Seneca racconta come abbia iniziato il suo percorso di miglioramento attraverso la filosofia, che gli ha suggerito la pratica dell'*abstinentia* – ossia lo scegliere volontariamente di astenersi da certi cibi, quali le ostriche, i funghi, il vino, e da certe pratiche quali l'andare alle terme e l'uso del profumo³²⁴.

17. Quoniam coepi tibi exponere quanto maiore impetu ad philosophiam iuvenis

320 Cfr. Cassio Dione, *Storia Romana*, LIX 19, 7.

321 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 49, 2.

322 Cfr. J. Kromayer - G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, Handbuch der Altertumswissenschaft IV, 3, 2, Monaco 1928, pp. 259-260.

323 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 96, 6.

324 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 1-16.

accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri quem mihi amorem Pythagoras iniecerit. Sotion dicebat quare ille animalibus abstinisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magna. 18. Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus.

19. At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo, dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus per quas temporum vices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem revertatur: interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit, cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsive violare, si in quo <corpore> cognatus aliqui spiritus hospitaretur.

20. Haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis, «Non credis» inquit «animas in alia corpora atque alia describi et migrationem esse quod dicimus mortem?»³²⁵ Non credis in his pecudibus ferisve aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari?³²⁶ Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem?³²⁷ Nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi?³²⁸ Magni ista crediderunt viri. 21. Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum omnia tibi in integro serva. Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est? Alimenta tibi leonum et vulturum eripio»³²⁹.

325 Cfr. Platone, *Fedone*, 81c-82c.

326 Cfr. *Ivi*.

327 Cfr. *id.*, *Fedro*, 245d-246a.

328 Cfr. *id.*, *Repubblica*, X,617a-621d.

329 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 17-21. «17. Avendo cominciato a spiegarti come da giovane mi sia accostato alla filosofia con slancio di gran lunga maggiore di quello che da vecchio esprimo nel continuare a coltivarla, non mi sentirò imbarazzato nel rivelarti quale ardente entusiasmo Sotion mi abbia ispirato per Pitagora. Egli mi esponeva i motivi per cui Pitagora si era astenuto dalle carni di animali e perché successivamente Sestio fece altrettanto. I loro motivi erano diversi, ma nobilissimi in entrambi i casi. 18. Sestio riteneva che l'uomo dispone di un'alimentazione sufficiente senza versare sangue e che la crudeltà si trasforma in abitudine, quando lo squartare è divenuto un piacere. Aggiungeva che all'amore per il lusso bisognava offrire meno esca possibile; argomentava che alimenti di varia composizione organolettica ed estranei alla

[17] Nel primo paragrafo del passo in esame, il 17, Seneca sottolinea l'importanza che la figura di Pitagora ha avuto come fonte di ispirazione filosofica nella sua giovinezza. A riguardo Seneca parla infatti dell'“*amorem*” che Pitagora gli “*iniecerit*” (infuse). In tal senso la figura del filosofo appare come modello imprescindibile a cui ispirarsi nella conduzione della propria vita. Successivamente compare sulla scena la figura di Sozione, che incita il giovane Seneca all'astensione dalle carni. Tale figura appare come quella di un discepolo che si fa mediatore-continuatore della dottrina del maestro originario, Pitagora, arrivata a lui a sua volta tramite il suo maestro Sestio. Così Sozione è visto come parte di una catena ininterrotta che trasmette con continuità una dottrina che rimane quasi completamente invariata. Se il messaggio di fondo di Pitagora rimane invariato, tuttavia Seneca precisa che tra Pitagora e Sestio ricorrono motivazioni differenti di adesione.

[18] Sestio infatti non mangiava carne credendola per un verso un'abitudine superflua dettata dalla *crudelitatis consuetudinem* e per un altro verso un incentivo alla dissolutezza dei costumi.

[19] Pitagora invece si astenne dal consumo di carne poiché, credendo nella trasmigrazione delle anime, temeva che mangiando carne si potesse commettere un delitto, se non addirittura un parricidio – Seneca parla infatti di come Pitagora abbia portato tra gli uomini questo timore (*interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit*)³³⁰.

[20] Nel paragrafo 20 Seneca riporta direttamente le parole di Sozione con

nostra costituzione fisica sono contrari ai principi di una buona salute. 19. Ma Pitagora sosteneva che esistono un legame di tutte le cose tra loro e un sistema di trasmigrazione delle anime, che assumono di volta in volta forme sempre diverse. Nessuna energia vitale, se gli vuoi credere, si annulla e non cessa di sussistere se non per un esiguo lasso di tempo, mentre si trasfonde in un altro corpo. Vedremo attraverso quali vicende temporali e in quale momento quell'energia torni a immettersi nell'uomo dopo aver peregrinato per numerose sedi. Intanto essa ha infuso negli uomini il timore di macchiarsi di un delitto e addirittura di parricidio, potendo imbattersi inconsapevolmente nel principio vitale del padre e profanare con la spada o con il pugnale il corpo in cui fosse ospitato lo spirito di un congiunto. 20. Dopo avere esposto questa dottrina e averla integrata con proprie argomentazioni, Sozione disse: «Non credi che le anime siano assegnate ora a un corpo, ora a un altro e che la cosiddetta morte altro non sia che una metempsicosi? Non credi che in questi animali domestici o selvatici o acquatici dimori l'anima di un essere che prima era un uomo? Non sei convinto che nulla perisce in questo universo, ma muta soltanto di luogo? E che non solo i corpi celesti si volgano per determinate orbite, ma che anche gli esseri animati compiano il loro corso per alterne vicende e che le anime debbano seguire una loro orbita? Grandi uomini crederono in questo principio.»

330 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 19.

domande retoriche volte a rafforzare ed affermare la teoria di Pitagora della metempsicosi. Oltre a ciò è da notare come le domande poste da Sozione si rifacciano a teorie pitagoriche “comuni” o comunque ampiamente diffuse, facilmente rinvenibili anche nei dialoghi platonici.

[21] Il paragrafo 21 risulta decisivo in quanto, continuando il discorso diretto, illustra il pensiero di Sozione. Egli consigliava a Seneca, in linea con il pensiero scettico della Nuova Accademia, di *sustinere* il *iudicium* sulla questione e di astenersi dal mangiare carne. Con una formula che ricorda molto la scommessa di Pascal, egli sosteneva che se le teorie esposte fossero state vere, l'astensione dalla carne l'avrebbe tenuto lontano dalla colpa, derivante, nel migliore dei casi, dall'aver commesso un omicidio. Mentre se fossero state false l'avrebbero mantenuto semplicemente più frugale. Quindi il tenere questa condotta sarebbe stato di sicuro un guadagno.

Da quanto detto emerge che Sozione conosceva sicuramente le dottrine pitagoriche, in quanto riassume la dottrina della trasmigrazione delle anime di Pitagora; le dottrine neopitagoriche del suo tempo, che deriva da Sestio³³¹; le dottrine scettiche della Nuova Accademia, in quanto invita l'allievo a *sustinere* il *iudicium*³³²; e probabilmente conosceva anche il pensiero di Platone, in quanto nelle domande che pone emergono temi quali l'immortalità dell'anima³³³, la sua trasmigrazione in corpi diversi, finanche in corpi animali³³⁴, o il moto circolare che compiono³³⁵. Non si può stabilire con certezza se conoscesse direttamente Platone poiché, come è noto, sono molti i riferimenti pitagorici nell'opera platonica, cosicché risulta arduo distinguere se tali tematiche siano state tratte a partire dai testi di Platone o dal pensiero pitagorico. Tuttavia alla luce della sua verosimile conoscenza delle teorie della Nuova Accademia è plausibile sostenere che conoscesse anche Platone³³⁶.

331 Cfr. B. Inwood, *Seneca and His Philosophical Milieu*, in Id., *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, pp. 15.

332 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 21.

333 Cfr. Platone, *Fedro*, 245d-246a.

334 Cfr. Platone, *Fedone*, 81c-82c.

335 Cfr. id., *Repubblica*, X,617a-621d.

336 Cfr. G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, in «Seneca. Tutte le opere» a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], p. XIV.

1.5.2. Attalo

Come per gli altri maestri di Seneca, riguardo ad Attalo le notizie sono scarsissime e la quasi totalità delle informazioni proviene dallo stesso Seneca il Giovane. Oltre le testimonianze riportate da quest'ultimo abbiamo una menzione da parte del padre, Seneca il Vecchio, che nella sua seconda *suasoria*, tra le altre informazioni che ci fornisce, lo descrive come *magnae vir eloquentiae*³³⁷. Prima di analizzare nel dettaglio il passo in cui compare la citazione è bene spendere qualche parola sulla particolare tipologia di testo rappresentata dalle *Suasoriae*. Innanzitutto la *suasoria* è identificabile come un discorso di genere deliberativo, mirante a convincere o a dissuadere un personaggio storico o mitico che, accingendosi a prendere una decisione cruciale, si imbatteva in un dilemma tra opposte possibilità di scelta³³⁸. Antecedente storico erano le *theseis* greche³³⁹, ampiamente diffuse nelle scuole di retorica in età ellenistica³⁴⁰. Le *suasoriae* erano di fatto degli esercizi retorici che ogni allievo, sotto la supervisione del maestro, era tenuto a svolgere da entrambi i punti di vista³⁴¹. Le *Suasoriae* di Seneca il Vecchio, aventi carattere esplicitamente didattico (dedicati sono i figli) non riportavano però integralmente le singole declamazioni, ma erano delle antologie. Esse sono sette, raggruppabili secondo tre macro-tematiche: a tema alessandro, a tema storico-tragico e riguardanti la morte di Cicerone. Il nome di Attalo compare nella

337 Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, II, 12.

338 Cfr. E. Migliario, *Retorica e Storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca Padre*, Edipuglia, Santo Spirito 2007, p. 47.

339 Riguardo cosa sia la *thesis* vedi L. Pasetti, *Filosofia e retorica di scuola nelle «Declamazioni Maggiori» pseudoquintiliane*, in F. Gasti – E. Romano (a c. di), *Retorica ed educazione delle élites nell'antica roma. Atti della VI Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 4-5 aprile 2006)*, Ibis, Como 2008, p.114. La quale spiega che «la *thesis* pone un problema slegato da circostanze e persone particolari (l'esempio classico è: «se ci si debba sposare»), che sono invece caratteristiche della *hypothesis* («se Catone debba sposarsi»).».

340 Cfr. E. Migliario, *Retorica e Storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca Padre*, Edipuglia, Santo Spirito 2007, pp. 34-35.

341 Cfr. *ivi*, p. 47.

seconda suasoria. Essa è di ambito storico-tragico, e riguarda il dilemma morale che hanno dovuto affrontare Leonida ed i suoi trecento spartani alle Termopili – scegliere di subire una morte gloriosa in battaglia o scappare ottenendo la salvezza, sopportando però l'onta di una vita disonorevole. Il passo che a noi interessa è questo:

*Attalus Stoicus, qui solum vertit a Seiano circumscriptus, magnae vir eloquentiae, ex his philosophis quos vestra aetas vidit longe et subtilissimus et facundissimus, cum tam magna et nobili sententia certavit et mihi dixisse videtur animosius quam prior:***³⁴²*

Il passo purtroppo si interrompe bruscamente dopo “*prior*”. Come è facile notare non c'è traccia della declamazione di Attalo che ci avrebbe permesso di comprenderne meglio il pensiero. Tuttavia è possibile sostenere che Seneca il Vecchio stimasse particolarmente Attalo ritenendolo “*magnae vir eloquentiae*”, “*subtilissimus et facundissimus*”. Lo riteneva inoltre tra i migliori filosofi in circolazione “*ex his philosophis quos vestra aetas vidit longe et subtilissimus et facundissimus*” in un'epoca in cui a suo dire il livello filosofico era molto alto “*cum tam magna et nobili sententia certavit*”. Ovviamente tali parole devono essere prese con cautela, in quanto potrebbero anche non essere del tutto disinteressate, dal momento che egli sta lodando il maestro dei figli, ossia qualcuno a lui molto vicino. Tuttavia al di là dei giudizi di merito questo brano ci fornisce alcune informazioni oggettive utili a delineare la figura di Attalo.

La prima notizia che emerge dal brano è che Attalo era un appartenente alla scuola del Portico (*Attalus Stoicus*). Il riferimento iniziale al temutissimo prefetto del pretorio dell'imperatore Tiberio, Seiano, (“*qui solum vertit a Seiano circumscriptus*”) ci fornisce altre due informazioni importanti: permette innanzitutto di inquadrare temporalmente la figura di Attalo – il principato di Tiberio va dal 14 al 37 d.C., e Seiano ricopre la carica di prefetto del pretorio dal 16 al 31, anno in cui fu destituito di tutti i suoi incarichi, condannato a morte ed ucciso per tradimento – e di collocarla ragionevolmente collocata tra la fine del I sec. a.C. e la prima metà del I sec. d.C.. In secondo luogo ci dà notizia su un esilio che Attalo ha subito per colpa di Seiano. Quando tale esilio sia

342 Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, II, 12. «Attalo, lo stoico, che dovette mutar suolo per le macchinazioni di Seiano, uomo di grande eloquenza e, tra i filosofi che la vostra età vide fiorire, il più sottile e il più facondo, emulò quest'alto e nobile concetto e mi sembra v'abbia messo ancor più anima:*** ».

avvenuto è difficile determinarlo. Infatti ci sono quelli che come Lana³⁴³ o Scivoletto³⁴⁴ ritengono che la data dell'esilio a cui Seneca il Vecchio faccia riferimento sia quella del 19 d.C., anno in cui in cui furono banditi i culti orientali. Tale posizione si fonda in particolar modo sulla Lettera 108³⁴⁵, nella quale Seneca il Giovane informa il lettore che ha dovuto abbandonare il vegetarianismo per paura di persecuzioni. Mentre altri, come Giancarlo Mazzoli ritengono che Attalo, da stoico, non fosse stato interessato da quella persecuzione, ma forse esiliato successivamente a causa di screzi privati con il terribile Prefetto³⁴⁶.

Dal prosieguo del brano emerge un'altra informazione cruciale, ossia che Attalo era ritenuto un filosofo. Altra notizia rilevabile è la connessione fra due aggettivi che in qualche maniera sembrano fare di Attalo un filosofo: l'acutezza "*subtilissimus*" e l'eloquenza "*facundissimus*". Infatti sono tali caratteristiche che rendono Attalo "*ex his philosophis*" uno dei migliori. Quel che stupisce è che queste caratteristiche che di norma ben si addicono ad un retore-declamatore, sono qui intese come peculiarità chiave del "filosofo".

Riferimenti ad Attalo nelle opere di Seneca il Giovane se ne trovano diversi e sono rinvenibili sia nelle *Naturales Quaestiones* che nelle *Epistulae*.

Nelle *Naturales Quaestiones* appare due volte³⁴⁷, in luoghi molto vicini tra loro, in riferimento alle teorie dei fulmini premonitori. Qui viene citato il suo modo di suddividere le varie tipologie di fulmini premonitori presenti in natura. La sua teoria, citata in opposizione alle teorie etrusche, è accettata da Seneca³⁴⁸. Attalo distingueva tre tipologie di fulmini: quelli che preannunciano cose che ci riguardano; quelli che non preannunciano nulla; e quelli la cui interpretazione è al di fuori della nostra portata. Tra quelli della prima tipologia poi ci sono quelli propizi, quelli sfavorevoli e quelli misti. I

343 Cfr. I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Pàtron Editore, Bologna 1955, pp. 73 e 76.

344 Cfr. N. Scivoletto, *Quando nacque Seneca?*, in «G.I.F.» 19, 1966, p. 28.

345 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 22.

346 Cfr. G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, in «Rendiconti Istituto Lombardo (Lett.)», 101 (1967), p. 259.

347 Seneca il Giovane, *Naturales Quaestiones*, II, 48, 2; e II, 50, 1.

348 *Ivi*, II, 50, 1.

primi preannunciano beni che possono essere o duraturi o passeggeri. Quelli sfavorevoli preannunciano mali che possono essere inevitabili, evitabili, o differibili. Mentre quelli misti preannunciano accadimenti che possono avere sia una parte di bene che una di male, o che trasformano il bene in male, o che viceversa trasformano il male in bene³⁴⁹.

Per quanto riguarda le *Epistulae*, Attalo viene nominato in sette lettere³⁵⁰, e per lo più attraverso citazione diretta, introdotta la maggior parte delle volte per mezzo della locuzione “*dicere solebat*”³⁵¹. Tali citazioni hanno un carattere anedddotico e servono nella quasi totalità dei casi a rafforzare ed a dare credito ad un pensiero già espresso da Seneca stesso. Prendiamo ad esempio la citazione contenuta nella nona lettera:

*Habet autem non tantum usus amicitiae veteris et certae magnam voluptatem sed etiam initium et comparatio novae. [7] Quod interest inter metentem agricolam et serentem, hoc inter eum qui amicum paravit et qui parat. Attalus philosophus dicere solebat iucundius esse amicum facere quam habere, 'quomodo artificii iucundius pingere est quam pinxisse'*³⁵².

Nel primo periodo Seneca afferma il piacere derivante del costruirsi nuove reti di amicizia. Il secondo periodo rafforza tale pensiero attraverso un'analogia tratta dal mondo agricolo, che descrive la differenza che passa tra il procurarsi nuovi amici e l'averceli già, come la differenza che intercorre tra il contadino che semina e quello che miete. Nel terzo periodo invece viene citato il pensiero di Attalo, secondo cui è più piacevole (*iucundius*) procurarsi nuovi amici che averli già. Tale pensiero veniva poi rafforzato da Attalo stesso attraverso l'uso della metafora del pittore, per cui allo stesso modo un pittore trova maggiore giovamento e piacere nel dipingere piuttosto che nell'aver dipinto (*quomodo artificii iucundius pingere est quam pinxisse*). Come è possibile notare, in questo breve brano Seneca ricalca prima di tutto lo stile argomentativo del suo maestro, facendo seguire ad un'affermazione un'analogia, ed in

349 *Ivi*, II, 50, 2-3.

350 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 9, 7; 63, 5-6; 67, 15; 72, 8; 81, 22; 108, 3; 108, 13-14; 108, 23; 110, 14-20.

351 Cfr. *ivi*, 9, 7; 63, 5-6; 67, 15; 81, 22.

352 *Ivi*, 9, 6-7. «Orbene, la consuetudine di una vecchia e sicura amicizia non solo è fonte di piacere, ma anche inizio e acquisizione di una nuova. 7. La differenza tra un agricoltore che miete e un altro che semina è quella che sussiste fra chi ha già trovato un amico e chi se lo procura. Il filosofo Attalo soleva dire che procurarsi un amico è più piacevole che averlo, «così come per un artista è più piacevole dipingere che aver dipinto» ».

secondo luogo, attraverso il “detto” si serve dell'autorità del maestro per rafforzare ciò che ha precedentemente espresso. Stesso procedimento può essere rinvenuto nell'*Epistula* LXXXI:

Itaque ingrati esse vitemus non aliena causa sed nostra. Minimum ex nequitia levissimumque ad alios redundat: quod pessimum ex illa est et, ut ita dicam, spississimum, domi remanet et premit habentem, quemadmodum Attalus noster dicere solebat, 'malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit'³⁵³.

Qui Seneca sostiene che l'essere malvagi non sia conveniente, in quanto la parte maggiore di malvagità ricade su chi la compie e solo una piccola parte sugli altri. Dopo avere affermato ciò usa il detto di Attalo, riaffermando con esso quello che aveva precedentemente espresso.

Tale regola però trova la sua eccezione nell'*Epistula* 63, dove sebbene usi la citazione per rafforzare il suo pensiero non si trova pienamente in accordo con essa.

[4] Id agamus ut iucunda nobis amissorum fiat recordatio. Nemo libenter ad id redit quod non sine tormento cogitaturus est, sicut illud fieri necesse est, ut cum aliquo nobis morsu amissorum quos amavimus nomen occurrat; sed hic quoque morsus habet suam voluptatem. [5] Nam, ut dicere solebat Attalus noster, «Sic amicorum defunctorum memoria iucunda est quomodo poma quaedam sunt suaviter aspera, quomodo in vino nimis veteri ipsa nos amaritudo delectat; cum vero intervenit spatium, omne quod angebat extinguitur et pura ad nos voluptas venit». [6] Si illi credimus, «Amicus incolumes cogitare melle ac placenta frui est: eorum qui fuerunt retractatio non sine acerbitate quadam iuvat. Quis autem negaverit haec acria quoque et habentia austeritatis aliquid stomachum excitare?» [7] Ego non idem sentio: mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est; habui enim illos tamquam amissurus, amisi tamquam habeam³⁵⁴.

353 Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 81, 22. «Evitiamo dunque di essere ingrati, non per vantaggio altrui, ma per il nostro. Ciò che consegue da un atteggiamento malvagio ricade sugli altri in minima parte, e per giunta di ben poco conto; la parte peggiore e, per così dire, la più massiccia rimane tra le pareti domestiche e opprime chi la possiede, come soleva dire il nostro caro Attalo: «La malvagità stessa beve la più grande porzione del proprio veleno» ».

354 *Ivi*, 63, 4-7. «Facciamo in modo che il ricordo di chi abbiamo perduto ci diventi gradito: nessuno torna volentieri su un aspetto della realtà a cui non potrà pensare senza avvertire un grande dolore. Così il nome di quanti abbiamo perduto - che ci abbiano amato - si presenterà, come è inevitabile, alla nostra mente, causandoci una stretta al cuore, ma anche questa stretta non è priva di un suo piacere. 5. Infatti, come soleva dire il nostro Attalo, «il ricordo degli amici estinti è gradevole come certi frutti sono soavemente aspri, come nel vino troppo vecchio ci piace il suo stesso amaro. Quando in verità si è interposto un certo spazio di tempo, tutto ciò che ci angustiava

Questa lettera tratta della misura che si deve tenere nel piangere la morte di un amico. In essa si affrontano diversi temi quali la morte in sé e per sé, l'esistenza dopo la morte ed il comportamento da tenere nei confronti del defunto e di chi rimane in vita. Nel brano citato Seneca afferma che, sebbene solitamente il ricordo dei nostri cari defunti sia fonte di angoscia, dobbiamo fare in modo da tramutare tale sconforto in un dolce ricordo. Ciò è possibile in quanto, come è ravvisabile da tutti, anche tale angoscia porta con sé una sua dolcezza (*voluptatem*). Dopo avere affermato ciò Seneca ricorre ad Attalo (*Nam, ut dicere solebat Attalus noster*) al fine di sostenere e riaffermare con maggiore forza quanto detto. A differenza del precedente passo, tuttavia, egli dissente da questa visione (*Ego non idem sentio*), ritenendo che il ricordo degli amici defunti sia sempre dolce e gradevole (*mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est*), in quanto il saperli già perduti toglie al ricordo l'amaro che ci deriva dal timore di perdere qualcuno di caro³⁵⁵.

Stando ai resoconti di Seneca, il campo che interessò maggiormente Attalo fu dunque quello etico-morale. Egli trattò dell'importanza dell'amicizia³⁵⁶ evidenziando il grande piacere che da essa si può ricavare. Trattò anche di didattica sottolineando come maestro e allievo debbano avere l'obiettivo, il primo, di far progredire l'altro, il secondo di volere progredire (*'Idem' inquit 'et docenti et discenti debet esse propositum, ut ille prodesse velit, hic proficere'*).³⁵⁷ Almeno secondo quanto è possibile desumere dai pochi frammenti rimasti, il tema della virtù fu quello che lo interessò maggiormente. Sostenne infatti che la virtù debba ergersi fiera di fronte ad ogni pericolo, essendo l'unico baluardo sicuro di fronte ai colpi della ventura, in quanto non dipende in alcun modo da essa³⁵⁸. Per tale motivo la virtù non eccede mai il bisogno, poiché ciò che lo fa, oltre ad

si estingue e il piacere giunge nella sua purezza». 6. Se crediamo a quel filosofo, «pensare agli amici in perfetta forma è come gustare miele e focaccia dolce; rinnovare il ricordo di coloro che furono piace non senza qualche amarezza. Chi, del resto, potrebbe negare che sapori agri e un poco brucianti tengono ben sveglio lo stomaco?». 7. Non sono dello stesso parere: rivolgere il pensiero ad amici defunti è per me qualcosa di dolce e di attraente. Infatti li ho sempre avuti mettendo in conto che un giorno li avrei perduti, e ora, che li ho persi, è come se fossero miei per sempre. ».

355 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 63, 7.

356 Cfr. *ivi*, 9,7; e 63, 5-6.

357 *Ivi*, 108, 3.

358 Cfr. *ivi*, 67, 15 e 72, 8.

essere superfluo e vacuo, dipende dalla fortuna che ne dispone a suo piacimento, mentre la virtù è sempre alla portata di tutti³⁵⁹. Da quanto emerso si può notare come tale concetto di virtù sia perfettamente in linea con i dettami della Stoa. Un'ultima citazione merita un interesse particolare. Essa è contenuta nell'*Epistula CX* ed è la più ampia che si ha sul suo conto. Segue lo stesso stile delle precedenti citazioni, ossia serve a rafforzare quanto detto precedentemente da Seneca. L'intera *Epistula*³⁶⁰ ha un carattere spiccatamente platonico e tale citazione per certi versi non è da meno. Essa affronta la tematica inerente al *gap* etico-ontologico che intercorre tra il necessario ed il superfluo. In tale ambito si innesta il ricorso alla citazione di Attalo³⁶¹, una sorta di racconto dal carattere anedddotico attraverso il quale, raccontando di come si sia “convertito” alla virtù, egli invitava l'ascoltatore a disprezzare il superfluo, evidenziando il carattere apparente e transeunte che contraddistingue le ricchezze³⁶². In tal senso Attalo portava all'estremo il suo ragionamento invitando a non desiderare nulla, sostenendo che questo fosse l'unico modo per competere in felicità con Giove, poiché egli non desidera nulla³⁶³.

Il carattere platonico di tale citazione risiede nel fatto che esso si presenta come la storia di un uomo che, accortosi della falsità del mondo sensibile, decide di rivolgersi altrove. Nel racconto citato è possibile vedere una progressiva liberazione dalle catene del mondo sensibile analoga a quanto avviene allo schiavo liberato nel mito della caverna platonico. Inizialmente egli crede *similia esse quae laterent his quae ostenderentur*³⁶⁴, successivamente si rende conto dello scarto ontologico intercorrente tra i due livelli di realtà, concependo che gli oggetti sensibili *supervacuae sunt*³⁶⁵, infine arriva alla conclusione per cui *nihil desideres oportet*³⁶⁶, in quanto il non desiderare

359 Cfr. *ivi*, 108, 13-14.

360 Le problematiche inerenti a questa *Epistula* saranno trattate nel capitolo secondo.

361 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 110, 14-20.

362 Cfr. *ivi*, 110, 16.

363 Cfr. *ivi*, 110, 20.

364 *Ivi*, 110, 14.

365 *Ivi*, 110, 16.

366 *Ivi*, 110, 20.

nulla è condizione imprescindibile per omologarsi al Dio³⁶⁷.

1.5.3. Fabiano Papirio

Nato intorno al 35 a.C.³⁶⁸, di probabile origine spagnola³⁶⁹, fra tutti i maestri di Seneca è forse colui di cui si hanno maggiori notizie, malgrado resti difficile ricostruirne il pensiero³⁷⁰. Come detto precedentemente viene citato da Plinio il Vecchio³⁷¹, Seneca il Vecchio³⁷², ed ovviamente da Seneca il Giovane³⁷³.

Nella sua *Naturalis Historia* Plinio il Vecchio cita esplicitamente Papirio Fabiano una sola volta³⁷⁴, tuttavia vi sono diverse citazioni che riguardano un certo “*Fabianus*”³⁷⁵. Se costui sia il maestro di Seneca il Giovane non possiamo dirlo con certezza, tuttavia ciò è molto probabile in quanto nell'indice degli autori relativo al libro

367 Il tema dell'omologazione al Dio è un tema Medioplatonico ampiamente ripreso da Seneca il Giovane vedi G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, in «Seneca. Tutte le opere» a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], p. CVII; vedi anche J. Dillon, *The Middle Platonist. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 220)*, Duckworth, London 1977, trad. it. E. Vimercati, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 47.

368 Cfr. I. Lana, *Sextiorum nova et romani roboris secta*, in id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973, p. 365.

369 Cfr. H. Bornecque, *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille 1902, pp. 185-186.

370 Cfr. I. Lana, *Sextiorum nova et romani roboris secta*, in id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973, p. 365.

371 Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, II, 46; 105; IX, 8; XII, 9; XV, 2; XVIII, 68; XXIII, 30; XXVIII, 14; XXXVI, 24.

372 Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, I,4; 9-10; e *Controversiae*, II, *praef.*1-5; 1, 10-13 e 25 e 28; 2, 4; 3, 5 e 9 e 12; 4, 3 e 7 e 10-11; 5, 6-7 e 18-19; 6, 2 e 4; VII, *praef.* 5.

373 Seneca il Giovane, *De brevitate vitae*, 10,1; 13, 9; *Ad Marciam consolationem*, 23, 5; *Naturales Quaestiones*, III, 27, 3-4; *Epistulae Morales ad Lucilium*, 11,4; 40, 12; 52, 11; 58, 6; 100, 1-2; 100, 5; 100, 9.

374 Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXVI, 24.

375 *Ivi*, II, 46; 105; XII, 9; XV, 2; XXIII, 30; XXVIII, 14.

XXXVI – libro che cita espressamente Papirio Fabiano – che lo stesso Plinio ci fornisce, Papirio Fabiano è citato semplicemente come “*Fabianus*”. Ciò conduce a credere che si tratti dello stesso “*Fabianus*” citato negli altri libri³⁷⁶. Mentre incerta risulta la citazione pliniana nel libro XVIII di “*Fabiano*”³⁷⁷, in quanto nell'indice degli autori pliniano posto a fine capitolo è citato non “*Fabianus*”, come avviene negli altri libri, ma un certo “*Sabino Fabiano*”³⁷⁸, autore sconosciuto che qualche studioso ha identificato con Fabiano Papirio³⁷⁹.

Cosa è possibile ricavare su Papirio Fabiano dalle notizie che si trovano in Plinio? Sicuramente è possibile dire che Fabiano fosse, riprendendo le parole di Plinio, *naturae rerum peritissimus*³⁸⁰. Da quanto emerge dalla *Naturalis Historia*, Fabiano si è occupato di “meteorologia”, studiando il vento³⁸¹; di “oceanografia”, interessandosi di calcolare la profondità del mare³⁸²; di “zoologia”, descrivendo il comportamento adottato dai delfini nei riguardi dell'uomo³⁸³; di “agraria”, rilevando come l'ulivo per attecchire necessita di un clima temperato³⁸⁴; di “medicina/dietologia”³⁸⁵, sostenendo che la sapa bevuta a digiuno uscendo dal bagno sia come veleno³⁸⁶; e di “geologia”, interessandosi della

376 Cfr. I. Lana, *Sextiorum nova et romani roboris secta*, in id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973, p. 365; e cfr. J. Bostock - H. T. Riley, *The natural history of Pliny*, vol. 1, H. G. Bohn, London 1855-57, p. 148 n.1.

377 Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XVIII, 68.

378 Vedi indice autori romani citati del libro XVIII della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio.

379 Cfr. J. Bostock - H. T. Riley, *The natural history of Pliny*, vol. 4, H. G. Bohn, London 1855-57, p. 126 n.48; vedi anche A. G. Hoefig, *De Papirii Fabiani philosophi vita scriptisque*, 1852, p. 2.

380 Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXXVI, 24.

381 Cfr. *ivi*, II, 46.

382 Cfr. *ivi*, II, 105.

383 Cfr. *ivi*, IX, 8.

384 Cfr. *ivi*, XV, 2.

385 Nell'antichità la differenza tra medicina e dietologia era molto labile. Ad esempio vedi Platone, *Ione*, 531e in cui Socrate sostiene che la medicina tratta di quali cibi siano salutari.

386 Cfr. Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXIII, 30.

generazione del marmo³⁸⁷.

Oltre ciò, apprendiamo che molto probabilmente Fabiano avrebbe letto Aristotele³⁸⁸, in quanto a detta di Plinio entrambi sostengono che si sogni maggiormente in primavera ed in autunno, dormendo supini³⁸⁹.

Per quanto riguarda le citazioni di Papirio Fabiano in Seneca il Vecchio, esse si innestano nel poliedrico sfondo di natura retorico-giuridica che colora tanto le *Controversiae*³⁹⁰ quanto le *Suasoriae*. In tal senso risulta difficile trovare una matrice uniforme che consenta di ricostruirne il pensiero, poiché sebbene nelle brevi sentenze citate dal retore ispanico traspaia anche una concettualizzazione che risente di un qualche influsso filosofico, esse sono per la maggior parte caratterizzate da connotazioni di carattere retorico-giuridico³⁹¹ che, mirando “all'assoluzione” del difeso³⁹², non sempre hanno necessità di portare con sé motivazioni di carattere filosofico.

Di fondamentale importanza per delineare la figura di Papirio Fabiano risulta la prefazione³⁹³ al II libro delle *Controversiae*, la quale dà diverse notizie sia di carattere biografico che stilistico. Per quanto riguarda le notizie di carattere biografico,

387 Cfr. *ivi*, XXXVI, 24.

388 Cfr. I. Lana, *Sextiorum nova et romani roboris secta*, in *id.*, *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973, p. 365.

389 Cfr. Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, XXVIII, 14.

390 Seneca il Vecchio dedica esplicitamente a lui il secondo libro delle *Controversiae*. (*In hunc ergo libellum quaecumque ab illo [è riferito a Fabiano] dicta teneo conferam*) in Seneca il Vecchio, *Controversiae*, II, *praef.* 5.

391 Cfr. A. Zanon Dal Bo, *Introduzione*, in Seneca il Vecchio, *Oratori e Retori. Controversie / Libro I*, Zanichelli, Bologna 1986, p. 17.

392 Ciò è valido in special modo per le *Controversiae*, tuttavia anche per le *Suasoriae* il discorso rimane invariato, poiché sebbene non ci sia un cliente “fisico” da difendere, si deve comunque difendere una parte, che è rappresentata dalla scelta che il retore deve consigliare al personaggio/i su cui la *Suasoria* è incentrata, che si contrappone ad una controparte, rappresentata dalla scelta opposta, la quale resta sempre disponibile al soggetto verso cui la *Suasoria* è diretta. Cfr. A. Zanon Dal Bo, *Introduzione*, in Seneca il Vecchio, *Oratori e Retori. Controversie / Libro I*, Zanichelli, Bologna 1986, pp. 7-8.

393 Ogni prefazione ai libri delle *Controversiae* ha la peculiarità di introdurre uno o più declamatori, dandone notizie biografiche e stilistiche, raccontando talvolta anche qualche vicenda di carattere aneddótico. Cfr. A. Zanon Dal Bo, *Introduzione*, in Seneca il Vecchio, *Oratori e Retori. Controversie / Libro I*, Zanichelli, Bologna 1986, p. 41.

apprendiamo che Fabiano era molto più giovane di Seneca il Vecchio (*ego tanto minorem natu quam ipse eram*)³⁹⁴, che aveva frequentato prima la scuola di retorica di Arellio Fusco, di cui in principio ne imitò lo stile (*cuius genus dicendi imitatus*)³⁹⁵, poi quella del retore Rubellio Blando³⁹⁶, per divenire infine allievo del filosofo Sestio.³⁹⁷ Era più portato per le *Suasorie* (*Suasoriis aptior erat*)³⁹⁸ che per le *Controversiae* ed aveva chiari interessi naturalistici ed antropologici (*locorum habitus fluminumque decursus et urbium situs oresque popolorum nemo descripsit abundantius*)³⁹⁹. Probabilmente fu maestro anche del fratello più giovane di Seneca filosofo, Mela⁴⁰⁰. Aveva uno stile oratorio non elaborato (*non elaboratae*)⁴⁰¹, semplice ed asciutto, che spesso risultava oscuro (*obscuritatem*)⁴⁰², in quanto impiegava meno parole di quante erano sufficienti per farsi comprendere (*saepe minus quam audienti satis est eloquitur*)⁴⁰³. Ma la cosa più importante che apprendiamo da questa prefazione è che Fabiano era considerato un filosofo⁴⁰⁴, sebbene, similmente al suo stile oratorio, il suo modo di fare filosofia fosse considerato “oscuro”⁴⁰⁵.

Le altre informazioni che deriviamo dalle *Controversiae* non danno alcun immagine del pensiero di Fabiano, poiché le citazioni per lo più si concentrano sui fatti

394 Seneca il Vecchio, *Controversiae*, II, *praef.* 5.

395 *Ivi*, II, *praef.* 1.

396 Cfr. Seneca il Vecchio, *Controversiae*, II, *praef.* 5.

397 Cfr. *ivi*, II, *praef.* 4.

398 *Ivi*, II, *praef.* 3.

399 *Ibid.*

400 *Ivi*, II, *praef.* 4.

401 *Ivi*, II, *praef.* 2.

402 *Ibid.*

403 *Ibid.*

404 Cfr. *Ivi*, II, *praef.* 1. Gli altri luoghi nell'opera di Seneca il Vecchio in cui Fabiano è detto “philosophus” sono: *Controversiae*, II, 1, 25; 5, 18; VII, *praef.* 5; *Suasoriae*, I, 9-10.

405 Cfr. *id.*, *Controversiae*, II, *praef.* 2.

specifici messi sul banco dalle controversie. Tuttavia almeno da alcune di queste⁴⁰⁶ si può ricavare una generale critica alle ricchezze ed al lusso. Mentre è nella VI *Controversia*⁴⁰⁷ che emergono importanti riferimenti filosofici.

Essa tratta di una causa, probabilmente immaginaria, intentata da un figlio nei confronti del padre, il quale lo accusa di demenza, poiché il padre vedendo il figlio dissipare il patrimonio familiare decide di fare lo stesso. In questa controversia riportataci da Seneca il Vecchio, Fabiano prenderà sia le parti del padre⁴⁰⁸ che quelle del figlio⁴⁰⁹. Nel testo che interessa a noi Fabiano prende le parti del padre:

Noli pecuniam concupiscere. Quid tibi dicam: haec est, quae auget discordiam urbis et terrarum orbem in bellum agitat, humanum genus cognatum natura in fraudes et scelera et mutuuum odium instigat, haec est, quae senes corrumpit?

*Quidam summum bonum dixerunt voluptatem et omnia ad corpus rettulerunt. Nihil est mihi opus praecipientibus: habeo exemplum, proposui quidquid tu feceris facere; navigabo si navigaris, militabo si militaris: dic hodie, quid putes melius. Sed illud excipio: non obicies quod elegeris.*⁴¹⁰

Da tale brano si possono desumere alcune delle sue conoscenze filosofiche. Innanzitutto dalla frase “*Quidam summum bonum dixerunt voluptatem et omnia ad corpus rettulerunt*” pare evidente la conoscenza dei dettami basilari della scuola Cirenaica di Aristippo, più che dell'Epicureismo come suggerisce Zanon Dal Bo⁴¹¹, sebbene paia ragionevolmente ipotizzabile anche la conoscenza dell'Epicureismo, che ne costituisce in un certo qual modo una sorta di sviluppo. La prima parte del brano

406 Cfr. *ivi*, II, 1, 10-13 e 25 e 28; 5, 6-7; 6, 2 e 4.

407 *Ivi*, II, 6, 2.

408 Seneca il Vecchio, *Controversiae*, II, 6, 2.

409 *Ivi*, II, 6, 4.

410 *Ivi*, II, 6, 2. «Non aver sete di danaro. Ti devo ricordare ch'è il danaro che aumenta le discordie nella città, spinge tutto il mondo alla guerra, istiga alla frode, al delitto, all'odio reciproco gli uomini che natura ha generato fratelli? Che 'è il danaro che corrompe i vecchi'? 6 Alcuni filosofi definiscono sommo bene il piacere e tutto riferiscono al corpo. Ma io non ho bisogno di maestri: ho un modello da imitare; mi sono proposto di fare tutto quel che tu farai; m'imbarcherò se t'imbarcherai; m'arruolerò se t'arruolerai. Dimmi oggi che cosa preferisci, ma a una sola condizione: non rinfaccerei a me la tua scelta.»

411 A. Zanon Dal Bo, *Note*, in Seneca il Vecchio, *Oratori e Retori. Controversie / Libro II, Estratti libri III-VI*, Zanichelli, Bologna 1986, p. 249 n. 5.

invece, sostenendo che dalle ricchezze originano le guerre e la discordia nelle città (*quae auget discordiam urbis et terrarum orbem in bellum agitat*), rappresenta un chiaro riferimento all'opera platonica⁴¹², consentendoci di sostenere che molto probabilmente conoscesse Platone, ed in qualche misura ne approvasse anche il pensiero.

Nelle *Suasoriae* invece abbiamo solo due citazioni, che sebbene abbastanza ampie, non danno tuttavia molte informazioni riguardo il pensiero filosofico di Fabiano. La *suasoria* in cui viene citato Papirio Fabiano è a tema alessandro, e pone il quesito se Alessandro debba o meno solcare l'oceano. Nella prima citazione⁴¹³ emerge l'evidente conoscenza di Fabiano del pensiero fisico del suo tempo, ossia dei cosiddetti *rerum naturae*: al fine di convincere Alessandro ad abbandonare il suo proposito di solcare l'oceano egli fa una sintesi delle conoscenze geografiche degli oceani che la scienza del tempo possedeva⁴¹⁴. Nella seconda citazione⁴¹⁵ invece, Seneca il Vecchio ci informa di quali erano le priorità nell'esposizione della *suasoria* secondo Fabiano: questi sosteneva che bisognasse focalizzare l'attenzione sull'inopportunità in sé del navigare l'oceano, indipendentemente dal fatto che sia possibile o meno. Per far ciò egli sosteneva che nella buona sorte bisogna mantenere una certa misura, in quanto la mutevolezza della fortuna non ci rende saldi, ed esprimeva tale concetto con le seguenti parole: “*illa demum est magna felicitas, quae arbitrio suo constitit*”⁴¹⁶. Questo concetto, di chiara impostazione stoica, ci permette di aggiungere un altro tassello alla formazione del nostro filosofo, consentendoci di affermare che molto probabilmente egli conoscesse anche la filosofia stoica.

Il totale delle citazioni di Fabiano sparse nelle opere di Seneca il Giovane ammonta a nove. Abbiamo inoltre un'*Epistula*, la cento, dedicata interamente a lui, e nella quale viene analizzato il suo stile di scrittura. A differenza delle citazioni presenti negli altri due autori, in Seneca troviamo diverse notizie riguardanti il suo pensiero,

412 Cfr. Platone, *Fedone*, 66c dove Platone sostiene che tutte le guerre avvengono per l'acquisto di ricchezze (διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται), e cfr. Platone, *Repubblica*, II, 373b-e, dove si afferma che il lusso e le ricchezze sono causa delle guerre e procurano i peggiori mali alle città.

413 Cfr. Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, I, 4.

414 Cfr. *ibid.*

415 Cfr. *ivi*, I, 9-10.

416 *Ivi*, I, 9. « fortuna veramente grande, è solo quella che si modera a proprio arbitrio. ».

mischiate a notizie di carattere biografico. Ciononostante esse ci danno per sommi capi un'idea di quale fossero le principali dottrine sostenute da Fabiano.

Nel *De brevitae vitae*⁴¹⁷ Seneca cita Fabiano due volte. Nella prima citazione⁴¹⁸ egli distingue due tipologie di filosofi: “*ex cathedrariis*”⁴¹⁹ ed “*ex veris et antiquis*”⁴²⁰, collocando Fabiano nella seconda. Seneca sta attaccando il sistema “filosofico” fondato sulle scuole, che al suo tempo era ben radicato⁴²¹, criticando sia la distanza presente tra gli insegnamenti impartiti ed i comportamenti di questi “*ex cathedrariis philosophis*”, che l'inutilità di certi insegnamenti che si impartivano⁴²². In tal modo afferma la distanza intercorrente tra questi filosofi “*ex cathedrariis*” e Fabiano, ricordando le sue invettive contro le passioni e contro le cosiddette “*cavillationes*”⁴²³, ossia i “*sophismata*”⁴²⁴ greci. Questi a suo dire non aiuterebbero in alcun modo all'eliminazione delle passioni, poiché le passioni “*contundi debere, non vellicari*”⁴²⁵. Tali affermazioni hanno un evidente colorito stoico, richiamando il concetto dell'estirpazione completa delle passioni.⁴²⁶ Nel secondo frammento, invece, emerge una fugace critica di Fabiano nei confronti della storia e della filologia, ritenute oltre che inutili anche dannose⁴²⁷.

La citazione contenuta nella *Consolatio ad Marciam* mette in rilievo le

417 Seneca il Giovane, *De brevitae vitae*, 10, 1; 13, 9.

418 *Ivi*, 10, 1.

419 *Ibid.*

420 *Ibid.*

421 Cfr. G. Bonafede, *Storia della filosofia greco-romana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1949, p. 308.

422 Per una critica alla filosofia come arte per arricchirsi vedi Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108, 35-38; sulla distanza tra “filosofia sofista” e “vera filosofia” vedi *ivi*, 111, 2; sull'inutilità delle “*subtilitas*” vedi *ivi*, 106, 11-12.

423 Seneca il Giovane, *De brevitae vitae*, 10, 1.

424 *Id.*, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 111, 1.

425 *Id.*, *De brevitae vitae*, 10, 1.

426 Cfr. H. Von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, fr. 444, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002, pp. 1184-1185

427 Cfr. Seneca il Giovane, *De brevitae vitae*, 13, 9.

competenze medico-naturalistiche di Fabiano, in quanto individua il gigantismo come causa di morte precoce⁴²⁸.

Dalle *Naturales Quaestiones* invece apprendiamo come Fabiano fosse un sostenitore della teoria stoica della “palingenesi universale”. Tuttavia, a differenza di quanto sosteneva Crisippo, il quale credeva che tale rinnovazione dovesse passare attraverso il fuoco purificatore derivante dalla conflagrazione cosmica⁴²⁹, Fabiano sosteneva che la rigenerazione del cosmo avvenisse tramite inondazioni dovute ad incessanti piogge⁴³⁰.

Per quanto riguarda invece le *Epistulae*, fatta eccezione per la cento, a lui interamente dedicata, le citazioni sono per lo più di carattere biografico e non danno alcun ragguaglio sulla sua dottrina. L'unica cosa che può essere detta è che accettava la resa del greco “οὐσία” con il latino “*essentia*” introdotta da Cicerone⁴³¹, nell'eloquio aveva uno stile “*expedito*”⁴³² e per lo più la sua condotta di vita era in linea con la sua filosofia⁴³³.

L'*Epistula C* dà modo di sapere che Fabiano fu un autore molto fecondo. Si dice infatti che abbia scritto tante opere di filosofia quanto Cicerone⁴³⁴, e che scrisse un'opera intitolata probabilmente “*Civilium*”⁴³⁵. L'intera lettera si configura come una sorta di apologia dello stile di Fabiano, il quale risulta scarso, secondo il giudizio di Lucilio, da

428 Cfr. id., *Consolatio ad Marciam*, 23, 5.

429 Cfr. H. Von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, fr. 618, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002, pp. 650-653.

430 Cfr. Seneca il Giovane, *Naturales Quaestiones*, III, 27, 3-4.

431 Cfr. . Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 58, 6.

432 *Ivi*, 40, 12.

433 Cfr. *ivi*.

434 Cfr. *ivi*, 100, 9

435 Cfr. *ivi*, 1; si conoscono i nomi di altre due sue opere, “*Libri causarum naturalium*” e “*De animalibus*” cfr. I. Lana, *La scuola dei Sesti*, in «La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)», Rome 1992, pp. 118-119.

un punto di vista stilistico⁴³⁶. In tal senso sembra riapparire, nelle parole di Lucilio⁴³⁷ che fanno da sfondo a questa lettera, la critica di “*obscuritatem*” già mossa da Seneca il Vecchio⁴³⁸ allo stile espressivo di Fabiano.

In sintesi l'immagine di Fabiano Papirio che si ricava dalle fonti è vicina per certi versi a quella di un filosofo cinico, il quale trascina più attraverso l'esempio del suo stile di vita che con la sua dottrina, costruita quest'ultima con uno stile semplice⁴³⁹ e poco elaborato⁴⁴⁰ che cerca quasi mai la frase ad effetto⁴⁴¹ e dunque risultan di per sé poco attraente⁴⁴².

1.6. Considerazioni conclusive sull'immagine filosofica senecana.

Si può notare come in questo periodo la caratteristica centrale della “professione” filosofica sia essenzialmente il “sincretismo”. Tipica di ogni personalità filosofica appartenente a questo periodo è infatti la commistione di più teorie filosofiche al fine di ottenere una dottrina in qualche maniera nuova⁴⁴³. In tal senso tacciare Seneca di scarsa

436 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 100, 1.

437 Vedi *ivi*, 100, 5.

438 Cfr. Seneca il Vecchio, *Controversiae*, II, *praef.* 2.

439 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 100, 5.

440 Cfr. *Ivi*, 100, 2.

441 Cfr. *Ivi*, 100, 11.

442 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 100, 1.

443 La personalità forse più rappresentativa di tale atteggiamento è Eudoro d'Alessandria, vissuto intorno al I sec. a. C., e considerato, oltre che il primo esponente della corrente Medioplatonica (vedi G. Reale, *Storia della Filosofia Antica, Volume IV: le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 313), colui il quale introduce la corrente Neopitagorica all'interno del Platonismo. Fa sua la tripartizione della filosofia nell'ordine Etica-Fisica-Logica, in opposizione all'ordine Fisica-Etica-Logica dato dagli Stoici. Intendeva l'etica secondo una visione tripartita, distinguendo Teoria (*theôria*), Impulso (*hormê*), e Pratica (*praxis*). È interessante notare come tale tripartizione sia presente anche nella *Lettera* 89, 9 di Seneca il Giovane. Il concetto cardine che sta alla base della sua etica è però quello, già rinvenibile nel *Teeteto* platonico, dell'*homoiôsis theôi* (dell'assimilazione al Dio), assimilazione raggiungibile in ultima analisi solo attraverso la Virtù. In tal senso Eudoro intende sottolineare la continuità tra Pitagora e Platone, avviando un tema, il “seguire Dio”, molto diffuso nel platonismo, che in tale variazione denota la svolta verso la

originalità e poca coerenza, perché, in linea con il suo tempo, mescolava diverse dottrine riunendole in un unico impianto teorico (porgendo il fianco ovviamente a diverse incoerenze) significherebbe screditare tutto il pensiero filosofico di questo periodo, che di tale sincretismo faceva il suo fulcro, misconoscendo in tal modo il significato storico dell'essere filosofo nel periodo compreso tra la fine della Repubblica e gli inizi del Principato. In questo periodo si distinguono due tipologie di filosofo: una militante ed un'altra “*ex cathedrariis*”. La prima tipologia è costituita da coloro i quali diffondono il loro messaggio filosofico alla stregua di predicatori, nelle piazze tra la gente (emblematico il caso di Musonio Rufo⁴⁴⁴ che predicando tra i soldati stava per

religiosità tipica del Medioplatonismo. Riguardo l'altro grande tema etico, ossia la Felicità, Eudoro facendo propria una posizione marcatamente Stoica, ritenendo che i cosiddetti “beni accessori” (fama, ricchezza, amicizia ecc...) sebbene siano preferibili, non siano tuttavia necessari al raggiungimento della felicità. In tal senso divideva i beni in due classi: “divini” e “umani”, identificando i primi con le virtù e i secondi con i beni corporei, precisando come i secondi non siano veri beni, se non accompagnati dai primi. Per quanto riguarda la dottrina fisica eudorea, Simplicio ci tramanda un resoconto sulla dottrina “pitagorica” dei principi primi sostenuta dall'alessandrino. Eudoro credeva, in linea con le teorie pitagoriche, nell'esistenza di un principio supremo, “l'Uno” (il Dio Supremo), totalmente trascendente e fondamento di tutta l'esistenza, al di sotto del quale era posta una coppia di opposti: la “Monade” e la “Diade Illimitata”; il primo rappresentava la forma, mentre il secondo la materia. Quest'opposizione costituiva la prima, in ordine gerarchico, di una infinita serie di opposizioni, le quali davano vita al mondo. In tal senso la realtà era ordinata in maniera gerarchica e “l'Uno” era posto sulla sommità. Da quanto detto, la figura di Eudoro, capostipite del medioplatonismo, similmente a quella di Seneca, non sarebbe esente da contaminazioni provenienti da altre scuole, in quanto anch'essa mescolerebbe all'interno della sua speculazione elementi diversi, perlopiù stoici e pitagorici, derivanti da esperienze filosofiche altre rispetto alla tradizione platonica, incorrendo perciò, anch'essa, allo stesso modo del filosofo cordovano, nel peccato mortale rappresentato dal sincretismo.

444 Appartenente all'ordine equestre, nacque in Etruria intorno al 30 d.C., e morì verso la fine del secolo. Ebbe una vita abbastanza travagliata, venendo esiliato prima da Nerone, risparmiato poi da Vespasiano e di nuovo esiliato sotto Domiziano. Non scrisse nulla, e le sue dottrine ci sono note solamente per tramite di un suo allievo, Lucio, il quale raccolse estratti dalle sue dissertazioni. Fu uno stoico, sebbene nelle sue dottrine non manchino elementi medioplatonici (Cfr. G. Reale, *Storia della Filosofia antica, volume IV: Le scuole dell'età imperiale*, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 103), ed i suoi insegnamenti furono focalizzati alla valorizzazione dell'aspetto pratico della filosofia. Infatti, esaltava la pratica sulla teoria, sostenendo che sebbene quest'ultima guidi e preceda la prima, la pratica rimane comunque più potente ed efficace nel guidare l'uomo nell'azione. In tal senso, sosteneva come solo tramite l'esercizio sia possibile raggiungere la virtù, propugnando la necessità di sottoporre sia l'anima che il corpo ad esercizi costanti. A riguardo sosteneva che l'esercizio proprio dell'anima consistesse nell'individuazione tramite ragionamento di ciò che è bene e di ciò che è male, evitando quest'ultimo e seguendo il primo; mentre, per quanto riguarda il corpo suggeriva quali esercizi: l'abitudine alla fame e alla sete, o la rinuncia ai piaceri del corpo. In tal senso volendo sottolineare ancor di più l'alto valore dell'esercizio, Musonio esaltava il valore della fatica, sostenendo come senza di essa l'uomo sia indegno di qualsiasi bene, ed a tal proposito valorizzava l'agricoltura, ritenendola una arte consona ad una vita filosofica, in quanto per un verso coniuga ad una vita naturale, esercizio e fatica, e per un altro verso soddisfa i bisogni primari dell'uomo senza farlo dipendere da un altro uomo. Per quanto riguarda gli influssi

essere linciato⁴⁴⁵); mentre la seconda categoria è quella di coloro che decidono di aprire una scuola e di insegnarne i precetti esclusivamente a dei discepoli. Malgrado tale distinzione, in questo periodo gli appartenenti ad entrambe le categorie sono considerati parimenti filosofi, in quanto allo stesso modo soggetti alle persecuzioni messe in atto da diversi Principi⁴⁴⁶.

Da quanto emerso si può dunque a ragione includere la figura di Seneca nell'alveo dei Filosofi, in quanto egli pare risulta pienamente in linea con la concezione di “Filosofo” presente nel periodo compreso tra la fine della Repubblica e gli inizi del Principato che, come detto, nel “sincretismo filosofico” trova la sua principale caratteristica.

2. Connessioni intercorrenti tra Seneca ed il pensiero platonico nella *Lettera* 58.

Numerose sono i richiami espliciti al pensiero platonico presenti nelle opere di Seneca. Nlle *Naturales Quaestiones*⁴⁴⁷ è presente il problema della materia, ovvero se essa sia la fonte del male e se preesista a Dio; nel *De Ira*⁴⁴⁸ è presente un riferimento

medioplatonici sul suo pensiero, sono ravvisabili nella concezione che vede l'uomo quale immagine del Dio. In tal senso l'uomo è inteso come il solo essere simile alla divinità, poiché partecipa similmente a quest'ultima delle virtù, caratteristiche queste divine, che rendono l'uomo Felice parimenti al Dio. Tale teoria si riallaccia chiaramente alla concezione medioplatonica per la quale l'uomo deve farsi simile al Dio per raggiungere la felicità.

445 Cfr. Tacito, *Historiae*, III, 81.

446 Riguardo le persecuzioni contro i Filosofi vedi ad esempio Cassio Dione, *Historia Romana*, LXVI, 13; e Svetonio, *Vita dei Cesari* VIII (Domiziano), 10.

447 Cfr. Seneca il giovane, *Naturales Quaestiones*, pref. I, 16. *Quanti aestimas ista cognoscere et rebus terminos ponere, quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur, utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi, deus quicquid vult efficiat an <in> multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id in quo exercetur saepe inobsequens arti est?* «Quanto pensi che valga conoscere queste cose e determinarle con precisi confini, e cioè quanto grande sia la potenza di Dio, se egli stesso crei la materia per i propri fini o utilizzi una materia preesistente, quale delle due cose preceda l'altra, cioè se la razionalità sia sopravvenuta alla materia o la materia alla razionalità, se Dio può ciò che vuole o se <in> molti casi ciò che dovrebbe ricevere la sua impronta sfugge al suo controllo e molte creature escono malformate pur dalle mani di un così grande artefice, non perché venga meno l'arte, ma perché ciò su cui l'arte interviene non sempre risponde ai suoi comandi?».

448 Cfr. Id., *De Ira*, II, 36, 1. *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum. Perturbavit illos tanta mutatio sui; velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se.* «A certi

esplicito a Platone, il quale è citato anche da Diogene Laerzio⁴⁴⁹, riguardo al comportamento da tenere quando si è in preda all'ira; mentre nella *Ad Marciam de Consolatione*⁴⁵⁰ appare un racconto che ricalca chiaramente il mito di Er presente nel decimo libro della *Repubblica*⁴⁵¹ di Platone. Tuttavia la più rilevante connessione con Platone ed il Platonismo è rinvenibile nella *Lettera LVIII*⁴⁵². Quest'ultima non è soltanto un importante esempio di filosofia platonica al tempo del Principato che mostra le connessioni e le relazioni intercorrenti tra Stoicismo e Platonismo, ma rappresenta, per

irati, come afferma Sestio, fu utile aver guardato lo specchio. Li sconvolse un così grande mutamento di sé: come portati alla realtà nella sua immediatezza, non si riconobbero.» ; ed id., III, 12, 5-7. *Non potuit inpetrare a se Plato tempus, cum seruo suo irasceret, sed ponere illum statim tunicam et praeberere scapulas verberibus iussit, sua manu ipse caesus; postquam intellexit irasci se, sicut sustulerat manum suspensam detinebat et stabat percussuro similis; interrogatus deinde ab amico qui forte intervenerat quid ageret, 'exigo' inquit 'poenas ab homine iracundo.'* 6. *Velut stupens gestum illum saevituri deformem sapienti viro servabat, oblitus iam servi, quia alium quem potius castigaret invenerat. Itaque abstulit sibi in suos potestatem et ob peccatum quoddam commotior 'tu,' inquit 'Speusippe, servulum istum verberibus obiurga; nam ego irascor.'* 7. *Ob hoc non cecidit propter quod alius cecidisset. 'Irascor' inquit; 'plus faciam quam oportet, libentius faciam: non sit iste servus in eius potestate qui in sua non est.' Aliquis vult irato committi ultionem, cum Plato sibi ipse imperium abrogaverit? Nihil tibi liceat dum irasceris. Quare? quia vis omnia licere.* «5. Non fu in grado Platone di indurre sé stesso a prender tempo, quando si adirava con il suo schiavo, ma gli ordinò di deporre subito la veste e di offrire le scapole alle botte, perché aveva intenzione di colpirlo di propria mano: quando ebbe capito di essere adirato, come aveva alzato la mano, la teneva sospesa, e stava fermo, simile a chi voleva colpire. Interrogato poi da un amico, per caso sopraggiunto, che cosa facesse: «Chiedo», disse, «il fio ad un uomo irascibile». 6. Come stupefatto, si era fermato in quel gesto di persona che vuole incrudelire e che è riprovevole per un saggio, dimentico ormai dello schiavo, poiché aveva trovato un altro, che piuttosto castigasse. Pertanto, tolse a sé il potere sui suoi servi, e piuttosto agitato a causa di una colpa, disse: «Tu, Speusippo, questo servitorello puniscilo a bastonate: infatti io non posso, sono adirato». 7. Proprio per quel motivo non lo batté, per cui un altro lo avrebbe battuto. «Sono adirato» egli dice, «farò più di quanto bisogna, troppo volentieri lo farò; non stia questo servo in potere di chi non è in proprio potere.» C'è qualcuno che vuol affidare ad uno adirato la vendetta, quando Platone revocò a sé stesso il comando? nulla ti sia lecito, mentre sei adirato. Perché? perché vuoi che tutto ti sia lecito.»

449 Cfr. Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, III, 38-39. εἰσελθόντος ποτὲ Ξενοκράτους εἶπε μαστιγῶσαι τὸν παῖδα· αὐτὸν γὰρ μὴ δύνασθαι διὰ τὸ ὀργίσθαι. ἀλλὰ καὶ πρὸς τινα τῶν παίδων, “μεμαστῖγωσο ἄν,” εἶπεν, “εἰ μὴ ὀργιζόμεν.”. «Un giorno Senocrate lo visitò e fu pregato di sferzare uno schiavo, ché egli non poteva perché irato. Si dice anche che ad uno dei suoi servi disse: «Ti avrei sferzato, se non fossi adirato.»».

450 Cfr. Seneca il giovane, *Ad Marciam de Consolatione*, 18, 1-8. Per testo vedi nota 561, mentre per la traduzione vedi pp. 150-154.

451 Cfr. Platone, *Repubblica*, 614b-621d.

452 Cfr. J. Dillon, *I medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 135-137.

la filosofia senecana, una sorta di manifesto ontologico, contenente lo scopo di tutta la sua speculazione filosofica. Per questa ragione sarà necessario procedere ad un suo commento analitico.

2.1. Il commento:

I. L'inizio della *Lettera* [1-4].

SENECA LVCILIO SVO SALVTEM [1] Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi. Mille res inciderunt, cum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent nec haberent, quaedam vero <quae> cum habuissent fastidio nostro perdidissent. Quis autem ferat in egestate fastidium? [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. Puto intellegi istud verbum interisse. [3] Ne te longe differam, quaedam simplicia in usu erant, sicut 'cernere ferro inter se' dicebant. Idem Vergilius hoc probabit tibi: ingentis, genitos diversis partibus orbis, inter se coiisse viros et cernere ferro. Quod nunc 'decernere' dicimus: simplicis illius verbi usus amissus est. [4] Dicebant antiqui 'si iusso', id est 'iussero'. Hoc nolo mihi credas, sed eidem Vergilio: cetera, qua iusso, mecum manus inferat arma.⁴⁵³

453 Seneca il giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 1-4. «Seneca saluta il suo Lucilio. Quanto grande sia la povertà, anzi la miseria del nostro vocabolario, mai l'ho compreso più di oggi. Mentre per caso parlavamo di Platone, ci imbattemmo in mille concetti che richiedevano termini precisi e non li avevano. Alcuni, per la verità, pur avendoli posseduti, li avevamo poi perduti a causa del nostro gusto troppo schizzinoso. Ma fare i delicati quando si ha bisogno è un atteggiamento tollerabile? 2. L'insetto che i Greci chiamano *oistros*, quello che pungola selvaggiamente il bestiame e lo disperde qua e là per le boscaglie, un tempo era chiamato “assillo”. Puoi ben credere alla testimonianza di Virgilio: *Presso il bosco sacro del Silaro e presso l'Alburno verdeggianti di lecci volteggiano in grande quantità esseri alati, il cui nome romano è assillo, tradotto e chiamato dai Greci oistros; è un animalletto pungente che emette un suono stridulo; atterriti dalla sua presenza, interi armenti fuggono disperdendosi qua e là per i boschi*. Se ne deduce, come penso, che questa parola è ormai estinta. 3. Per non intrattenerti troppo a lungo, dirò che una volta erano in uso alcune espressioni con il verbo semplice; si diceva, ad esempio, *cernere ferro inter se* [“decidere a quattr'occhi una controversia, ferro alla mano”]. E lo testimonierà ancora lo stesso Virgilio: *Uomini di statura gigantesca, nati in opposte parti del mondo, si scontrano e decidono con il ferro la loro controversia*. Oggi diciamo *decernere*: l'uso di questo verbo nella sua forma semplice è andato perduto. 4. Gli antichi dicevano *si iusso*, cioè *si iussero* [“se io l'avrò

La lettera inizia con una lamentela di Seneca sulla povertà della lingua latina dovuta, a suo dire, essenzialmente a due ragioni: (1) mancanza strutturale della lingua latina (manca il corrispettivo latino per un vocabolo greco); o (2) mancanza temporale (ci fu un tempo in cui la parola era presente nel vocabolario latino, ma al tempo di Seneca essa è caduta in disuso, e quindi scomparsa). Per chiarire meglio quest'ultima mancanza Seneca usa tre esempi: *asilum* (tafano)⁴⁵⁴, *cernere* (decidere qualcosa che è conteso) e *si iusso* (se io avrò comandato). La prima era scomparsa al tempo di Seneca, mentre le altre due avevano subito mutamenti nella loro forma: *cernere* divenne *decernere*, mentre *si iusso* divenne *iussero*.

II. Il problema della traduzione [5-7].

[5] *Non id ago nunc hac diligentia ut ostendam quantum tempus apud grammaticum perdiderim, sed ut ex hoc intellegas quantum apud Ennium et Accium verborum situs occupaverit, cum apud hunc quoque, qui cotidie excutitur, aliqua nobis subducta sint.* [6] *'Quid sibi' inquis 'ista praeparatio vult? quo spectat?' Non celabo te: cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis 'essentiam' dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem; si recentiorem quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? quomodo dicetur 'ousia', res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas mihi hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam ut ius a te datum parcissime exerceam; fortasse contentus ero mihi licere.* [7] *Quid proderit facilitas tua, cum ecce id nullo modo Latine exprimere possim propter quod linguae nostrae convicium feci? Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? 'to on'. Duri tibi videor ingenii: in medio positum, posse sic transferri ut dicam 'quod est'. Sed multum interesse video: cogor verbum pro vocabulo ponere; sed si ita necesse est, ponam 'quod*

comandato”]. Anche in questo caso non devi prestar fede a me, ma ancora una volta a Virgilio *Il resto della schiera porti le armi con me per attaccare laddove avrò comandato* ».

454 Questo è un chiaro riferimento a Platone, *Apologia*, 30e.

In questi paragrafi Seneca chiede a Lucilio di poter usare la parola latina *essentia* per tradurre la parola greca οὐσία, e la locuzione *quod est* per rendere il greco τὸ ὄν. Per la prima traduzione non ci sono reali problemi, eccetto per lo stile, che pare poco elegante; per quanto riguarda la seconda le cose sono differenti, data l'impossibilità di una resa esatta della parola greca ὄν (nome), con la comune soluzione latina “*est*” (verbo). Questi problemi saranno risolti ricorrendo all'*auctoritas* di Cicerone.

III. Significato di genere e specie [8-12].

[8] Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat. Omnes tibi exponam, si ante indicavero esse aliquid genus, esse et speciem. Nunc autem primum illud genus quaerimus ex quo ceterae species suspensae sunt, a quo nascitur omnis divisio, quo universa comprehensa sunt. Invenietur autem si coeperimus singula retro legere; sic enim perducemur ad primum. [9] Homo species est, ut Aristoteles ait; equus species est; canis species est. Ergo commune aliquod quaerendum est his omnibus vinculum, quod illa complectatur et sub se habeat. Hoc quid est? animal. Ergo genus esse coepit horum omnium

455 Seneca il giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 5-7. «Orbene, non tratto l'argomento con tutta questa pedanteria per mostrare quanto tempo ho consumato presso il maestro di grammatica, ma affinché ti renda conto da tali citazioni quale ampia gamma di parole, presso Ennio e presso Accio, abbia preso la ruggine, dal momento che persino nel caso di Virgilio, cioè di un poeta che si compulsa ogni giorno, alcuni termini sono diventati per noi obsoleti. 6. «Qual è lo scopo» tu dici «di codesto preambolo? Dove va a parare?» Non te lo nasconderò: desidero usare la parola *essentia* [“essenza”] con il consenso delle tue orecchie, se questo è possibile, altrimenti la userò nonostante la loro sdegnata disapprovazione. Ho Cicerone come garante di questo termine, e penso che sia molto autorevole. Se vuoi un autore più recente, eccoti Fabiano, facondo ed elegante, con il suo eloquio di stile nitido anche per i nostri gusti sin troppo raffinati. Che cosa ne verrà fuori, caro Lucilio? Come si renderà diversamente il concetto di *ousia*, la sostanza imprescindibile, la realtà in cui risiede il fondamento naturale di tutte le cose? Ti chiedo pertanto di concedermi l'uso di quel termine. Comunque farò in modo di avvalermi con la massima discrezione del diritto che mi hai dato e forse mi accontenterò di avere ottenuto il permesso. 7. A che mi gioverà la tua disponibilità, se, guarda un po', non riesco in alcun modo a esprimere in latino il concetto per cui mi sono abbandonato a quello sfogo contro la nostra lingua? Te la prenderai ancora di più con la povertà dell'idioma romano, quando saprai che c'è una sillaba, una sillaba sola, che non posso sostituire. «Qual è?» tu mi chiedi. *Tò on*. Ti sembro duro di intelletto: la soluzione è lì a portata di tutti, il nesso si può tradurre *quod est* [“ciò che è”]. Ma ci vedo una notevole differenza: devo mettere per forza un verbo al posto di un sostantivo, ma, se non si può fare a meno, metterò *quod est*. ».

*quae modo rettuli - hominis, equi, canis - animal. [10] Sed quaedam [quae] animum habent nec sunt animalia; placet enim satis et arbustis animam inesse; itaque et vivere illa et mori dicimus. Ergo animantia superiorem tenebunt locum, quia et animalia in hac forma sunt et sata. Sed quaedam anima carent, ut saxa; itaque erit aliquid animantibus antiquius, corpus scilicet. Hoc sic dividam ut dicam corpora omnia aut animantia esse aut inanima. [11] Etiam nunc est aliquid superius quam corpus; dicimus enim quaedam corporalia esse, quaedam incorporalia. Quid ergo erit ex quo haec deducantur? illud cui nomen modo parum proprium imposuimus, 'quod est'. Sic enim in species secabitur ut dicamus: 'quod est' aut corporale est aut incorporale. [12] Hoc ergo est genus primum et antiquissimum et, ut ita dicam, generale; cetera genera quidem sunt, sed specialia. Tamquam homo genus est; habet enim in se nationum species, Graecos, Romanos, Parthos; colorum, albos, nigros, flavos; habet singulos, Catonem, Ciceronem, Lucretium. Ita qua multa continet, in genus cadit; qua sub alio est, in speciem. Illud genus 'quod est' generale supra se nihil habet; initium rerum est; omnia sub illo sunt.*⁴⁵⁶

456 Seneca il giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 8-12. « Platone esprime questo concetto in sei modi diversi: me lo diceva proprio oggi un nostro amico, uomo di grande cultura. Te li esporrò tutti dopo aver mostrato che il “genere” ha una sua valenza e così anche la “specie”. Ora, però, cerchiamo quel primo genere, al quale sono subordinati tutti gli altri – le diverse specie –, da cui ha origine ogni classificazione, in cui è compresa l'universalità delle cose. Lo troveremo senz'altro, se cominceremo a percorrere a ritroso la catena dei singoli componenti della realtà. Così, infatti, saremo ricondotti al genere primo. 9. L'uomo è una specie, afferma Aristotele; il cavallo è una specie; il cane è una specie. Occorre dunque trovare per tutte queste un legame comune che le abbracci e le subordini. Qual è? Il genere animale. Pertanto comincia a delinearsi un genere che include le specie ora indicate, cioè uomo, cavallo, cane: il genere animale. 10. Ma esistono alcune cose che hanno un principio vitale pur non essendo animali. Si vuole, infatti, che anche nelle piante risieda tale principio: perciò diciamo che esse vivono e muoiono. Orbene, gli esseri muniti di questo principio vitale occuperanno un posto più alto, perché in questa categoria sono inclusi sia gli animali sia i vegetali. Alcuni oggetti, però, sono privi di quel principio, per esempio le pietre; dunque vi sarà qualcosa che preesiste agli esseri animati, cioè la categoria “corpo”. Opererò in quest'ultima una distinzione, in modo da dire che tutti i corpi sono animati o inanimati. 11. Ma c'è ancora qualcosa che si trova a un livello superiore del corpo, e pertanto diciamo che alcuni enti sono corporei, altri incorporei. Quale sarà allora il principio da cui si potrebbero derivare queste categorie? Quello a cui poco fa abbiamo dato il nome poco appropriato di “ciò che è”. Questo, a sua volta, lo divideremo in specie e diremo “ciò che è” o corporeo o incorporeo. 12. Ecco dunque il genere primo e più remoto nel tempo e, per così dire, il genere generale. Certo, anche gli altri sono generi, ma generi speciali. In tale contesto l'“uomo” è un genere, in quanto comprende la specie “popoli”: greci, romani, parti; la specie “colori”: bianchi, neri, biondi; la specie “individui”: Catone, Cicerone, Lucrezio. Così, in quanto contiene molte specie, “uomo” appartiene alla categoria genere e, in quanto è subordinato a un altro, appartiene alla categoria specie. Quel genere “ciò che è”, cioè il genere generale, non ha nulla al di sopra di sé, è il principio delle cose; tutte gli sono subordinate. ».

In questi paragrafi Seneca comincia ad approcciarsi al cuore della lettera, dicendo che il “*Quod Est*” è detto in sei modi da Platone⁴⁵⁷, ma subito dopo si ritrae dall'impresa, sostenendo che prima di poter parlare del *Quod Est* dobbiamo avere chiara la differenza tra genere (*genus*) e specie (*species*). Per tale ragione spiega tale differenza fa servendosi di un esempio aristotelico: l'uomo, il cavallo, e il cane sono specie; che cosa hanno in comune? Tutte queste specie sono animali, e dunque il genere è ciò che tiene insieme specie differenti. Per chiarire meglio questi concetti divide gli esseri in animali e vegetali⁴⁵⁸, sottolineando come entrambi abbiano un principio vitale⁴⁵⁹. In seguito nota che ci sono anche cose prive di un principio vitale, come le pietre. Per tale ragione c'è bisogno di un qualcosa che tenga insieme ciò che ha un principio vitale con ciò che non lo ha. Questo genere ulteriore è il “corpo” (entrambe le categorie di oggetti sono costituite da corpi). Eppure ci sono anche cose prive di corpo, quindi c'è ancora bisogno di qualcos'altro che tenga insieme questi due generi. Ciò che assolve a questo compito è il *Quod Est*. Sopra questo genere non c'è nulla, poiché esso è il “*genus generale*”. Per spiegare questo concetto⁴⁶⁰ Seneca fa un altro esempio: il genere “uomo” è genere in quanto include: la specie “nazionalità”, come romana, greca, e partia; la specie “colori”, come bianco, nero, e giallo⁴⁶¹; e la specie “persone”, come Catone, Cicerone, e Lucrezio. Eppure essa è anche una specie, in quanto, come abbiamo visto precedentemente,

457 Cfr. Seneca il giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 8. *Six modis hoc a Platone dici*. Giustamente Inwood sottolinea che “the idea that an item of philosophical interest is said in several ways [...] is familiar from Aristotle's works rather than Plato's. In fact, the claim that “being is said in many ways” is fundamental to Aristotle's basic approach to ontology”. Da ciò conclude correttamente dicendo che “an interesting form of philosophical fusion (involving Stoicism, Platonism, and Aristotelian ideas) is in play”. (B. Inwood, *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, 2007 Oxford, p. 115).

458 Ciò che colpisce qui è il fatto che piante ed animali siano posti allo stesso livello gerarchico, conferendo quindi ad entrambi la stessa dignità. Si ha qualcosa di simile in Platone *Timeo* 77a-b, ed 90a-c.

459 È da notare inoltre, l'uso dell'aggettivo “*superius*” in questo passo, il quale sottolinea la presenza di una scala gerarchica di valori.

460 Inwood riassume egregiamente il significato di genere parafrasando in tal modo il pensiero senecano: “when we see the common features linking the various species together then we start to get a notion of genus which contains them” (B. Inwood, *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, 2007 Oxford, p. 117).

461 La presenza del termine *flavus* tra le specie “colori della pelle” è impressionante poiché attesta che all'epoca di Seneca c'erano già contatti tra le popolazioni dell'Impero Romano e le genti dell'Estremo Oriente. Si possono trovare altri riferimenti ai *Seres* (genti dell'Asia orientale) anche in: Virgilio, *Georgiche*, 2, 121; Orazio, *Carmina*, 3, 29, 27; 4, 15, 23; Ovidio, *Amores*, 1, 14, 6.

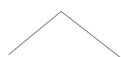
l'“uomo” è una specie del genere “animale”. Quindi è entrambi, sia specie che genere, mentre il *Quod Est* è soltanto genere e per tale ragione è detto *genus generale*.

IV. Il problema del *Quid* [13-15].

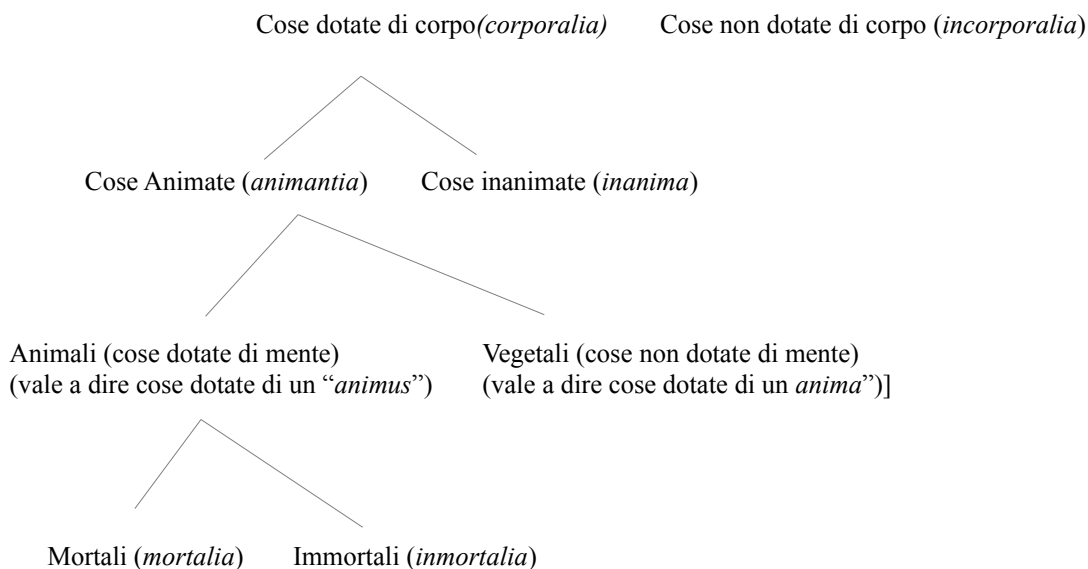
[13] *Stoici volunt superponere huic etiam nunc aliud genus magis principale; de quo statim dicam, si prius illud genus de quo locutus sum merito primum poni docuero, cum sit rerum omnium capax. [14] 'Quod est' in has species divido, ut sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est. Corpus quomodo divido? ut dicam: aut animantia sunt aut inanima. Rursus animantia quemadmodum divido? ut dicam: quaedam animum habent, quaedam tantum animam, at sic: quaedam impetum habent, incedunt, transeunt, quaedam solo affixa radicibus aluntur, crescunt. Rursus animalia in quas species seco? aut mortalia sunt aut immortalia. [15] Primum genus Stoicis quibusdam videtur 'quid'; quare videatur subiciam. 'In rerum' inquiunt 'natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.'*⁴⁶²

Il “*Quid*” è un altro genere che gli stoici hanno posto al di sopra del *Quod Est*, affermando che solo il primo è il vero “*genus generale*”. A dispetto dei suoi legami con lo stoicismo, Seneca difende il primato del *Quod Est*; ed in [14] delinea una divisione la quale ha lo scopo di dimostrare il primato del *Quod Est*:

Quod Est



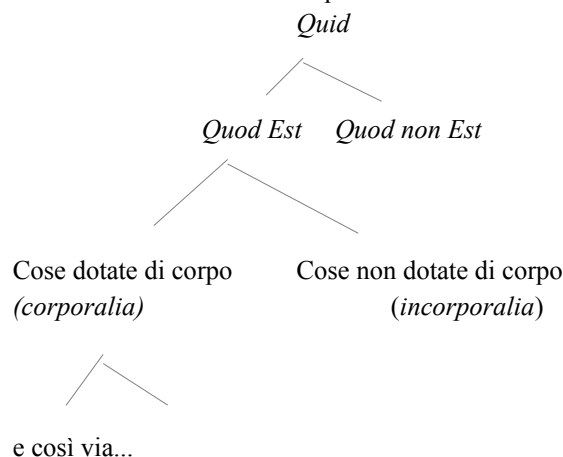
462 Seneca il giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 13-15. «13. Gli Stoici gli vogliono sovrapporre ancora un altro genere più “principale”, e di questo tratterò subito, se prima avrò dimostrato che quel genere, di cui ho parlato, è collocato a buon diritto nel primo posto, contenendo in sé tutte le cose. 14. Suddivido “ciò che è” in due specie: corporee e incorporee. Non esiste una terza specie. Come suddivido “corpo”? Dirò così: da un lato in .esseri animati, dall'altro in esseri inanimati. E gli esseri animati come li suddivido? Dirò così: alcuni hanno un animo, altri soltanto un principio vitale; oppure così: alcuni agiscono per impulso proprio – camminano, si spostano –, altri, fissati al suolo dalle loro radici, ne traggono alimento e crescono. E ancora: in quali specie suddivido gli esseri animati? Questi sono o mortali o immortali. 15. Il primo genere, secondo certi Stoici, è il *quid*, cioè un qualcosa di indefinito. Ti esporrò il motivo di questa opinione. «Nella natura» essi dicono «alcune cose esistono, altre non esistono, ma anche le non esistenti sono comprese nella natura e sono quelle che si presentano ai nostri occhi interiori, come i Centauri, i Giganti e qualsiasi altro oggetto che, formatosi per un abbaglio della nostra mente, cominciò ad acquisire un'immagine ben definita, sia pure priva di sostanza.» ».



Il modo in cui questa divisione serva a dimostrare il primato del *Quod Est* non è immediatamente chiaro, ma il paragrafo successivo chiarisce la questione spiegando che cosa sia il *Quid*. In [15] Seneca descrive il “*Quid*” stoico come ciò che abbraccia sia il “*Quod Est*” che il “*Quod non Est*”, poiché, per gli stoici, se non ponessimo qualcosa sopra il “*Quod Est*” non saremmo in grado di spiegare cose inesistenti, come i centauri o i giganti⁴⁶³.

Sulla plausibilità dell'argomentazione di Seneca il dibattito è aperto. Infatti ci sono coloro, come Brunschwig⁴⁶⁴, che la ricusano e quelli, come Inwood⁴⁶⁵, che la sostengono. Secondo la posizione di Inwood la specie del “*Quod non Est*” dovrebbe essere inclusa in quella del *Quod*

463 Quindi secondo gli stoici la divisione dovrebbe essere questa:



464 Cfr. Brunschwig J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1994, pp. 111-113.

465 Cfr. Inwood B., *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, 2007 Oxford, p. 121.

Est, per il fatto che ciò che è *Quod non Est* in qualche modo è pur sempre *Est*, dal momento che è composto da *Quod+non+Est*, e pertanto è composto anche da *Est*; quindi quando Seneca parla di cose immaginarie, come Centauri o Giganti, probabilmente le considera *incorporalia*.

V. I sei generi dell'essere secondo Platone [16-22].

[16] *Nunc ad id quod tibi promisi revertor; quomodo quaecumque sunt in sex modos Plato partiatur. Primum illud 'quod est' nec visu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur: cogitabile est. Quod generaliter est, tamquam homo generalis, sub oculos non venit; sed specialis venit, ut Cicero et Cato. Animal non videtur: cogitur. Videtur autem species eius, equus et canis. [17] Secundum ex his quae sunt ponit Plato quod eminent et exsuperat omnia; hoc ait per excellentiam esse. Poeta communiter dicitur - omnibus enim versus facientibus hoc nomen est - sed iam apud Graecos in unius notam cessit: Homerum intellegas, cum audieris poetam. Quid ergo hoc est? deus scilicet, maior ac potentior cunctis. [18] Tertium genus est eorum quae proprie sunt; innumerabilia haec sunt, sed extra nostrum posita conspectum. Quae sint interrogas? Propria Platonis supellex est: 'ideas' vocat, ex quibus omnia quaecumque videmus fiunt et ad quas cuncta formantur. Hae immortales, immutabiles, inviolabiles sunt. [19] Quid sit idea, id est quid Platoni esse videatur, audi: 'idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum'. Adiciam definitioni interpretationem, quo tibi res apertior fiat. Volo imaginem tuam facere. Exemplar picturae te habeo, ex quo capit aliquem habitum mens nostra quem operi suo imponat; ita illa quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est. Talia ergo exemplaria infinita habet rerum natura, hominum, piscium, arborum, ad quae quodcumque fieri ab illa debet exprimitur. [20] Quartum locum habebit idos. Quid sit hoc idos attendas oportet, et Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem; nulla est autem sine difficultate subtilitas. Paulo ante pictoris imagine utebar. Ille cum reddere Vergilium coloribus vellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuri operis exemplar; ex hac quod artifex trahit et operi suo imposuit idos est. Quid intersit quaeris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita; alteram artifex imitatur, alteram facit. Habet aliquam faciem statua: haec est idos. Habet aliquam faciem exemplar ipsum quod intuens opifex statuam figuravit: haec idea est. Etiam nunc si aliam desideras distinctionem, idos in*

*opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus. [22] Quintum genus est eorum quae communiter sunt; haec incipiunt ad nos pertinere; hic sunt omnia, homines, pecora, res. Sextum genus <est> eorum quae quasi sunt, tamquam inane, tamquam tempus. Quaecumque videmus aut tangimus Plato in illis non numerat quae esse proprie putat; fluunt enim et in assidua deminutione atque adiectione sunt. Nemo nostrum idem est in senectute qui fuit iuvenis; nemo nostrum est idem mane qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more. Quidquid vides currit cum tempore; nihil ex iis quae videmus manet; ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum.*⁴⁶⁶

466 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 16-22. 16. « Ora torno a ciò che ti ho promesso: come Platone suddivida in sei livelli tutte le cose che esistono. Il genere primo, denominato “ciò che è”, non si percepisce né con la vista né con il tatto né con alcun altro senso: si può soltanto concepire. Ciò che ha valenza generale, come, ad esempio, l’“uomo generale” non giunge alla portata degli occhi; vi giunge, invece, l’“uomo speciale”, l’individuo come Cicerone e Catone. Il “genere animale” non è visibile, ma soltanto concepibile. Si vedono, però, le sue specie, come il cavallo e il cane. 17. Al secondo livello delle cose esistenti Platone pone l’essere che emerge e che spicca sopra tutti gli altri: dice che questo è l’Essere per eccellenza. Poeta è un appellativo comune – infatti tutti quelli che compongono versi si chiamano così –, ma già presso i Greci il termine poeta è diventato un attributo distintivo di uno solo: capiresti che si parla di Omero, quando senti dire “il Poeta”. Qual è dunque questo Essere? Dio, naturalmente, più grande e più potente di ogni altro essere. 18. Il terzo genere è quello degli esseri che esistono nel senso propriamente autonomo del termine: sono innumerevoli, ma situati al di fuori del nostro sguardo. «Quali sarebbero?» tu dici. E l’armamentario tipico di Platone. Egli le chiama idee: da queste hanno origine tutte le cose che vediamo e sul loro modello prendono forma tutte le cose, nessuna esclusa. Sono immortali, immutabili, inviolabili. 19. Che sia l’idea, o meglio che cosa è secondo Platone, ascolta: «L’idea è il modello eterno di tutto ciò che si forma per opera della natura». Aggiungerò alla definizione una spiegazione in modo che questo tema ti sia più chiaro. Voglio fare il tuo ritratto; per la mia pittura tu sei il modello da cui la mia mente attinge una certa connotazione da associare alla sua opera; così quel volto che mi guida e mi offre solide basi, quel volto da cui prende avvio l’imitazione, è un’idea. Orbene, la natura possiede un numero infinito di questi modelli, uomini, pesci, alberi, secondo i quali trova espressione tutto ciò che dalla natura ‘deve essere creato. 20. Al quarto livello si troverà l’*éidos*. Che cosa sia questo *éidos* bisogna che tu ti sforzi di capire e devi prendertela con Platone, non con me, per la difficoltà dell’argomento. D’altra parte nessun ragionamento sottile è privo di difficoltà. Poco fa mi sono servito dell’immagine pittorica. Il pittore, quando voleva ritrarre Virgilio a colori, lo osservava. L’idea era il volto di Virgilio, modello della futura opera: ciò che l’artista ha tratto e posto nella sua opera è l’*éidos*. 21. «Qual è la differenza?» tu chiedi. L’uno è il modello, l’altro è la forma desunta dal modello e posta nell’opera: l’artista imita l’uno, crea l’altra. La statua presenta un certo aspetto: questo è l’*éidos*. Un certo aspetto è offerto dal modello stesso; osservandolo, l’artista ha plasmato la statua: questo modello è l’idea. Se poi vuoi un’altra distinzione, eccola: l’*éidos* è nell’opera, l’idea è al di fuori dell’opera; anzi non soltanto al di fuori, ma prima dell’opera. 22. Il quinto genere comprende quelle cose che hanno come valenza comune l’esistenza; gli esseri di questa categoria cominciano a riguardarci; vi si ritrovano tutti: uomini, bestie, oggetti. Il sesto genere include quelle entità che hanno una quasi-esistenza, come il vuoto e il tempo. Tutte le cose che vediamo o tocchiamo non sono annoverate da Platone fra quelle che, a suo giudizio, hanno un’esistenza propriamente autonoma: difatti sono entità fluttuanti, diminuiscono e aumentano senza posa. Nessuno di noi è in vecchiaia quello stesso che era in gioventù; nessuno di noi è al mattino quello stesso che era il

In questa sezione Seneca inizia a spiegare la sestuplice divisione degli esseri fatta da Platone.

1°. [16] Il primo genere è il “*Quod Est*”. Questo è qualcosa che non può essere afferrato dai sensi, ma può soltanto esser pensato.

2°. [17] Il secondo genere è quello che “emerge e spicca sopra tutti gli altri”⁴⁶⁷. Per spiegare tale concetto usa come esempio la parola “poeta”. Questa parola indica tutti quelli che compongono poesie, ma se si parla del “Poeta” chiunque capisce che si sta parlando di Omero, dal momento che lui fu il più grande tra tutti i poeti. Per la stessa ragione, secondo Seneca, se si sta parlando dell'essere per eccellenza, di certo si sta parlando Dio; questo quindi è il secondo tipo di essere.

3°. [18-19] La terza classe⁴⁶⁸ è quella delle idee (*ideae*). [18] Immortali (*immortales*), immutabili (*inmutabiles*), ed inviolabili (*inviolabiles*); a partire da esse ogni cosa trae origine. [19] Per render chiara la comprensione di tale concetto Seneca dà prima la sua definizione, ovvero “modello eterno di tutto ciò che si forma per opera della natura”⁴⁶⁹; poi fa l'esempio del dipinto⁴⁷⁰ – secondo al quale l'idea è rappresentata dalla persona che il pittore ha dipinto nel quadro.

Vale la pena inoltre sottolineare in questa sezione l'uso di questa espressione, “*Propria Platonis supellex est*”⁴⁷¹, per descrivere questa classe. Come Inwood⁴⁷² ha notato, tale espressione può essere interpretata in due modi: (1) Seneca ci sta dicendo che l'intera teoria è stata formulata non da Platone ma dai suoi successori, ma che questo punto particolare della

giorno prima. I nostri corpi sono trascinati da un movimento simile al corso dei fiumi. Tutto ciò che vedi, corre con il tempo; nulla di ciò che vediamo rimane; io stesso, mentre parlo di codeste cose che mutano, sono già mutato. ».

467 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 15.

468 Cfr. Platone, *Timeo* 28a; *Eutifrone* 6e; *Cratilo* 390e; *Ippia Maggiore* 299e; *Repubblica* 472c, 477c, 484c; *Simposio* 211a.

469 Cfr. Senocrate, in Proclo, *Commentario al Parmenide di Platone*, 691, 15 s. Stallbaum; e Albino, *Didascalico*, IX 2 (163, 21).

470 Cicerone usa un esempio simile a questo in *Orator* 8-10 per spiegare il concetto di *idea*.

471 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 18.

472 Cfr. Inwood B., *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, 2007 Oxford, p. 125.

teoria invece è un contributo personale di Platone; o (2) *that this mode is Platonic and not shared by any other school*⁴⁷³, in quanto probabilmente circolavano descrizioni ontologiche simili, elaborate da altre scuole, ma questo punto particolare, quello relativo alle idee, è peculiare della sola speculazione platonica.

4°. [20-21] Al quarto livello Seneca pone l'*idos*⁴⁷⁴. Per descrivere tale nozione riprende l'esempio del dipinto, affermando che l'*idos* è l'immagine della persona nel dipinto (l'idea invece, come abbiamo visto sopra, era la persona in carne ed ossa, dalla quale il pittore aveva tratto spunto per dipingere), in altre parole è la forma dell'idea impressa nella cosa sensibile.

5°. [22] Il quinto livello abbraccia tutto ciò che esiste: esseri umani, animali, vegetali, e così via.

6°. [22] Al sesto livello appartengono quelle cose che hanno una “quasi-esistenza”, come il tempo ed il vuoto⁴⁷⁵.

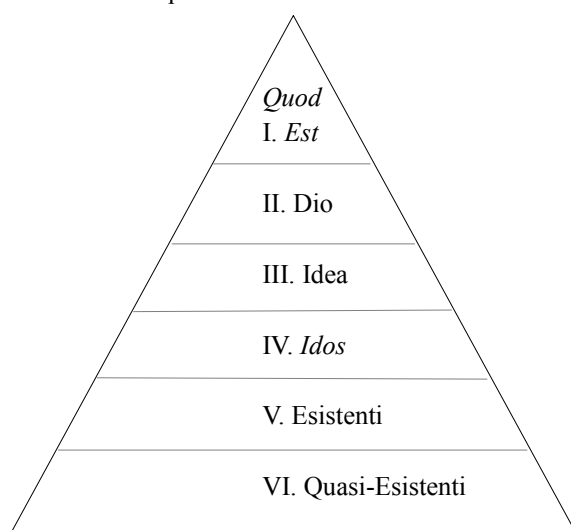
Alla fine di questa lista Seneca riassume e spiega quanto è stato detto, sottolineando come per Platone la realtà fisica non esista realmente, dato che cambia costantemente.

VI. *Quidquid vides currit cum tempore*⁴⁷⁶[23-24].

473 Id.

474 Cfr. Cicerone *Acad.* 1, 30; *Tusculan Disputations* 1, 58; e Platone, *Timeo*, 28-29.

475 Questo schema riassume quanto detto:



476 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 22.

[23] *Hoc est quod ait Heraclitus: 'in idem flumen bis descendimus et non descendimus'. Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in amne manifestius est quam in homine; sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit, et ideo admiror dementiam nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque ne quando moriamur, cum omne momentum mors prioris habitus sit: vis tu non timere ne semel fiat quod cotidie fit!* [24] *De homine dixi, fluvida materia et caduca et omnibus obnoxia causis: mundus quoque, aeterna res et invicta, mutatur nec idem manet. Quamvis enim omnia in se habeat quae habuit, aliter habet quam habuit: ordinem mutat.*⁴⁷⁷

Seneca inizia questa sezione citando [23] Eraclito⁴⁷⁸: “*Nel medesimo fiume discendiamo e non discendiamo due volte*”⁴⁷⁹; tale verso serve a Seneca come spunto per notare come allo stesso modo del fiume l'uomo cambia costantemente. Per tale ragione quindi, egli muove una critica alla stupidità umana, che ha paura della morte non comprendendo come questa in realtà avvenga in ogni momento, e non solo nel dì fatidico. Infine [24] afferma come anche l'universo, sebbene immortale, cambi in ogni istante.

VII. Vicino a Dio [25-31].

[25] *'Quid ista' inquis 'mihi subtilitas proderit?' Si me interrogas, nihil; sed quemadmodum ille caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocatur, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam*

477 Ivi, 58, 23-24. 23. « Appunto questo vuol dire Eraclito: «Nel medesimo fiume discendiamo e non discendiamo due volte». Stabile, infatti, è il nome del fiume, l'acqua, invece, è passata. Tale cambiamento è più evidente in un fiume che non nell'uomo, ma anche noi siamo sorpassati da una corrente non meno veloce, e mi stupisco della nostra follia, per cui siamo così attaccati a un bene fugacissimo, il corpo, e abbiamo paura di morire da un momento all'altro, mentre ogni momento è la morte del nostro precedente modo di essere: deciditi a non temere che avvenga una volta ciò che succede ogni giorno! 24. Ho parlato dell'uomo, una materia instabile e caduca ed esposta a influenze di ogni genere; ebbene, anche l'universo, realtà eterna e invincibile, ha i suoi cambiamenti e non rimane mai identico. Difatti, pur comprendendo in sé tutte le sue componenti originarie, le serba in modo diverso da quello in cui le ha ricevute: è illor6 ordine che muta. ».

478 Questo passo è un chiaro riferimento a Platone, *Cratilo*, 402a-b. Su questo passo platonico vedi anche N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, Methuen & Co. Ltd., London 1962, p. 70.

479 Fr. 49a Diels., vedi anche Platone, *Cratilo*, 402a, nel quale si può trovare lo stesso verso.

*oblectamentis reficere. Sed ipsa oblectamenta opera sint; ex his quoque, si observaveris, sumes quod possit fieri salutare. [26] Hoc ego, Lucili, facere soleo: ex omni notione, etiam si a philosophia longissime aversa est, eruere aliquid conor et utile efficere. Quid istis quae modo tractavimus remotius a reformatione morum? quomodo meliorem me facere ideae Platonicae possunt? quid ex istis traham quod cupiditates meas comprimat? Vel hoc ipsum, quod omnia ista quae sensibus serviunt, quae nos accendunt et irritant, negat Plato ex iis esse quae vere sint. [27] Ergo ista imaginaria sunt et ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile nec solidum est; et nos tamen cupimus tamquam aut semper futura aut semper habituri. Imbecilli fluvidique inter vana constitimus: ad illa mittamus animum quae aeterna sunt. Miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas deumque inter illa versantem et hoc providentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat. [28] Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis: immortalia tutore non egerent. Haec conservat artifex fragilitatem materiae vi sua vincens. Contemnamus omnia quae adeo pretiosa non sunt ut an sint omnino dubium sit. [29] Illud simul cogitemus, si mundum ipsum, non minus mortalem quam nos sumus, providentia periculis eximit, posse aliquatenus nostra quoque providentia longiorem prorogari huic corpusculo moram, si voluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere. [30] Plato ipse ad senectutem se diligentia protulit. Erat quidem corpus validum ac forte sortitus et illi nomen latitudo pectoris fecerat, sed navigationes ac pericula multum detraxerant viribus; parsimonia tamen et eorum quae aviditatem evocant modus et diligens sui tutela perduxit illum ad senectutem multis prohibentibus causis. [31] Nam hoc scis, puto, Platoni diligentiae suae beneficio contigisse quod natali suo decessit et annum unum atque octogensimum implevit sine ulla deductione. Ideo magi, qui forte Athenis erant, immolaverunt defuncto, amplioris fuisse sortis quam humanae rati, quia consummasset perfectissimum numerum, quem novem novies multiplicata componunt. Non dubito quin paratus sis et paucos dies ex ista summa et sacrificium remittere.*⁴⁸⁰

480 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 25-31. « 25. «A che mi gioverà» tu dici «questo argomentare tanto sottile?» Se me lo chiedi, ti risponderò che non serve a nulla; ma come il cesellatore fa riposare i suoi occhi a lungo attenti e affaticati, li distrae e, come si suole dire, li riconforta, così anche noi dobbiamo distendere ogni tanto il nostro animo e ricrearlo con qualche svago. Ma gli stessi divertimenti siano attività creative: anche da questi, se avrai prestato attenzione, riceverai qualcosa che ti potrà essere salutare. 26. Proprio questo, o Lucilio, ho l'abitudine di fare: da ogni conoscenza, sia pure la più lontana dalla filosofia, mi sforzo di ricavare qualcosa e di rendermelo utile. «Che cosa vi è di più lontano dai problemi della nostra riforma morale degli argomenti appena trattati? In che modo le idee platoniche possono renderci migliori?»

In questo passaggio, Seneca spiega in che modo questa teoria possa risultare utile al miglioramento morale [25-26], affermando che la sua utilità risiede nel mostrarci come quello che solitamente si desidera in realtà non possiede un'esistenza reale. Per tale ragione, sostiene Seneca, dobbiamo dirigere la nostra attenzione verso ciò che è costante ed immortale, vale a dire Dio, ed a lui dobbiamo assimilarci [27].

Tale affermazione pare dissonante, poiché se si deve pensare in un'ottica platonica a qualcosa di costante ed immortale verso cui dirigere la propria anima si pensa immediatamente alle Idee e non a Dio. Ciò mostra la presenza di interpolazioni all'interno della teoria platonica riportata da Seneca. In tal senso qui il filosofo cordovano probabilmente non sta seguendo Platone, ma un commentatore medioplatonico. Ciononostante c'è da dire che non si può essere certi ciò, poiché la descrizione del Demiurgo⁴⁸¹ presente nel *Timeo* è molto

Che cosa ne potrei ricavare per reprimere le mie passioni?» Almeno questo: tutte le cose che sono asservite ai sensi, che ci infiammano e ci stimolano, non hanno, secondo Platone, un'esistenza vera e propria. 27. Dunque sono immaginarie e di sé offrono soltanto un aspetto transeunte; nessuna di esse è stabile e consistente, e tuttavia le desideriamo, come se fossero destinate a durare per sempre e dovessimo possederle perennemente. Esseri deboli, quali noi siamo, e mobili come l'acqua, ci siamo fermati tra le illusioni; dobbiamo invece indirizzare il nostro animo verso valori eterni. Volteggiando nelle sfere sublimi, ammiriamo dunque le forme di tutte le cose e la divinità che dimora tra esse e che provvede a tenere lontano dalla morte quanto non ha potuto rendere immortale, poiché la materia lo impediva, e a superare con la ragione l'imperfezione del corpo. 28. Difatti tutte le cose che compongono il mondo perdurano non perché sono eterne, ma perché vengono salvaguardate dalla cura di chi le governa. Se fossero immortali, non avrebbero bisogno di un tutore. Le conserva il loro artefice, che con la sua forza prevale sulla fragilità della materia. Dobbiamo disprezzare tutte le cose che hanno così scarso valore che dubitiamo persino della loro esistenza. 29. Nel medesimo tempo dobbiamo riflettere che se l'universo stesso, non meno mortale di noi, viene sottratto ai pericoli da una provvidenza, è possibile in virtù di una nostra personale provvidenza prolungare, almeno entro certi limiti, la dimora di questo povero corpo sulla terra, purché ci sia stato possibile regolare e tenere a freno i piaceri, per cui perisce la maggior parte degli uomini. 30. In virtù di uno scrupoloso regime di vita Platone stesso estese la sua vita fino alla vecchiaia. Certo, gli era toccato in sorte un fisico valido e robusto e doveva il nome all'ampiezza del suo petto, ma i viaggi per mare li e durissime prove avevano ridotto notevolmente le sue energie; tuttavia la temperanza e il senso della misura in quelle cose che stimolano i nostri desideri più accesi – cui si aggiunse una cura solerte di se stesso – lo portarono alla vecchiaia, nonostante una serie di circostanze sfavorevoli. 31. Infatti tu sai, come credo che per merito di una scrupolosa condotta di vita Platone ebbe la ventura di morire nel giorno del suo compleanno, al perfetto compimento dell'ottantunesimo anno. Per questo motivo alcuni magi, che si trovavano di passaggio in Atene, fecero sacrifici al defunto, giudicando che gli era stata concessa una sorte più che umana, perché egli aveva portato a compimento il numero più perfetto in assoluto, risultante dalla moltiplicazione di nove per nove. Non dubito che tu saresti disposto a rinunciare a qualche giorno di questa somma e al sacrificio.»

481 Cfr. Inwood B., *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, 2007 Oxford, p. 132-133.

vicina a questo Dio che allo stesso modo del primo mantiene in vita ciò che non ha potuto rendere immortale – come l'universo, che è immortale per mezzo dell'azione di quest'ultimo[28].

A detta di Inwood⁴⁸² in [29] Seneca cade in contraddizione con l'affermazione fatta in [24]. Infatti in [29], dicendo che, similmente all'uomo, l'universo è mortale, contraddice quanto ha detto precedentemente in [24], e cioè che il cosmo è immortale. A differenza di Inwood, è tuttavia possibile sostenere che si tratti solo di una contraddizione apparente, in quanto quando Seneca in [24] afferma che il cosmo è immortale, verosimilmente sta soltanto riferendo il punto di vista dell'uomo comune, poiché in [28] chiaramente afferma che tutte le cose nel “*mundus*” “*manent*” in quanto c'è qualcuno (Dio), che permette loro di perdurare. Inoltre, dal momento che, come abbiamo visto precedentemente, il “*mundus*” è parte del quinto genere, esso non può in alcun modo essere immortale, poiché solo a partire dal terzo genere le cose iniziano ad acquisire la caratteristica dell'immortalità. Per questo motivo è ragionevole pensare che in [24] Seneca stia solamente riportando il diffuso ed errato senso comune sull'universo, al fine di sottolineare poco dopo [29] in che modo l'universo sia immortale⁴⁸³.

L'ultima parte di questa sezione è dedicata alla vita esemplare di Platone [29-31].

Platone con la sua temperanza e la sua saggezza fu il chiaro esempio di uomo vicino a Dio. Segno della sua unione col divino è il simbolismo contenuto nella sua morte, che avvenne per il suo ottantunesimo compleanno: tale numero, come è noto, aveva

482 Cfr. *ibid.*

483 A riguardo, Seneca definisce la terra mortale anche in *Naturales Quaestiones*, VI, 2, 9. *si cadendum est, cadam orbe concusso, non quia fas est optare publicam cladem, sed quia ingens mortis solacium est terram quoque videre mortalem.* «se debbo cadere ch'io cada per uno scuotimento del mondo, non perché sia lecito augurarsi una generale calamità, ma perché è grande conforto di fronte alla morte constatare che anche la terra è mortale». Naturalmente si potrebbe pensare al concetto stoico del *ekpyrosis*, tuttavia diversamente dagli stoici, Seneca aggiunge a tale nozione un elemento nuovo: Dio. Infatti, nelle teorie stoiche non vi è alcun Dio, quando i tempi sono maturi, la Natura distrugge e ricostruisce se stessa automaticamente; similmente al regolare rintocco di una campana. Ma nel pensiero di Seneca la cosa è differente, in quanto c'è una divinità che giudica quando sia giunto il tempo per la rinascita del cosmo. Vedi *ivi.*, III, 28, 7. *Eadem qua conflagratio futura est. Utrumque fit cum deo visum est ordiri meliora, vetera finiri. Aqua et ignis terrenis dominantur; ex his ortus, ex his interitus est. Ergo quandoque placere res novae mundo, sic in nos mare immittitur desuper, ut fervor ignisque, cum aliud genus exiti placuit.* «Per lo stesso motivo per cui vi sarà la conflagrazione universale. Entrambi gli eventi accadranno quando a Dio piacerà che inizi un mondo migliore, cessi l'antico. L'acqua e il fuoco reggono le cose terrene; da essi proviene la nascita, da essi la morte. Perciò, una volta deciso il rinnovamento del mondo, il mare si rovescia su di noi, così come fa l'impeto del fuoco quando è stato stabilito un altro genere di distruzione.»

nell'antichità un grande significato simbolico, in special modo secondo la tradizione pitagorica, poiché ritenuto il numero perfettissimo, essendo il quadrato del numero perfetto (nove).

VIII. Vale la pena vivere soltanto l'*animus* [32-37].

[32] *Potest frugalitas producere senectutem, quam ut non puto concupiscendam, ita ne recusandam quidem; iucundum est secum esse quam diutissime, cum quis se dignum quo frueretur effecit. Itaque de isto feremus sententiam, an oporteat fastidire senectutis extrema et finem non opperiri sed manu facere. Prope est a timente qui fatum segnis exspectat, sicut ille ultra modum deditus vino est qui amphoram exsiccat et faecem quoque exsorbet. [33] De hoc tamen quaeremus, pars summa vitae utrum faex sit an liquidissimum ac purissimum quiddam, si modo mens sine iniuria est et integri sensus animum iuvant nec defectum et praemortuum corpus est; plurimum enim refert, vitam aliquis extendat an mortem. [34] At si inutile ministeriis corpus est, quidni oporteat educere animum laborantem? et fortasse paulo ante quam debet faciendum est, ne cum fieri debebit facere non possis; et cum maius periculum sit male vivendi quam cito moriendi, stultus est qui non exigua temporis mercede magnae rei aleam redimit. Paucos longissima senectus ad mortem sine iniuria pertulit, multis iners vita sine usu sui iacuit: quanto deinde crudelius iudicas aliquid ex vita perdidisse quam ius finiendae? [35] Noli me invitus audire, tamquam ad te iam pertineat ista sententia, et quid dicam aestima: non relinquam senectutem, si me totum mihi reservabit, totum autem ab illa parte meliore; at si coeperit concutere mentem, si partes eius convellere, si mihi non vitam reliquerit sed animam, prosiliam ex aedificio putri ac ruenti. [36] Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non afferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exhibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur; imbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit. [37] Sed in longum exeo; est praeterea materia quae ducere diem possit: et quomodo finem imponere vitae poterit qui epistulae non potest? Vale ergo: quod libentius quam mortes meras lecturus es. Vale.*⁴⁸⁴

484 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 25-31. « 32. La frugalità può prolungare la vecchiezza, che non penso si debba desiderare ardentemente, ma nemmeno rifiutare. E gradevole stare con se stessi il più a lungo possibile, se uno si è reso degno di essere di per sé oggetto di gioia. Dunque esprimeremo il nostro parere su questo argomento, cioè se convenga ripudiare i termini estremi della vecchiezza e non attendere la fine, ma pro curarsela di propria mano. Chi attende neghittosamente il momento fatale non è molto lontano da chi lo teme; così è

La sezione finale di questa lettera si occupa della vecchiaia e della necessità di porre fine alla vita qualora essa diventi un peso insopportabile. In questo senso [35-36] attraverso la dicotomia *animus* / *anima*⁴⁸⁵ – già presente in [10] – si afferma che la sola vita che vale la pena vivere è quella dell'*animus*, ossia una vita razionale.

[37] La lettera si conclude con una battuta autoironica, che relaziona la lettera alla vita sottolineando la necessità porre un termine all'argomentazione, allo stesso modo della necessità di porre fine alla vita.

2.2. La “piramide” degli esseri nelle opere di Seneca.

dedito oltre misura al vino chi prosciuga l'anfora e sorbisce anche la feccia. 33. Ci chiederemo tuttavia se il periodo estremo della vita non sia feccia o qualcosa di molto limpido e puro, a condizione che la mente non abbia subito danni e i sensi integri siano di aiuto all'animo e il corpo non sia completamente logorato e morto ancor prima di essersi spento. Infatti ha enorme importanza stabilire se ciò che uno prolunga è vita o morte. 34. Ma se il corpo non può sopperire alle proprie funzioni, perché mai non sarebbe opportuno trarne fuori l'animo che soffre? E forse bisogna farlo un poco prima che sia assolutamente necessario, affinché non te ne manchi la possibilità quando quest'obbligo ti si presenterà in modo perentorio. Ed essendo maggiore il pericolo di vivere male che non di morire presto, è uno stolto chi non riscatta con un piccolo tributo di tempo il rischio di un'eventualità non certo trascurabile. Pochi una lunghissima vecchiaia ha portato senza alcun danno fino alla morte; a molti un'esistenza inerte rimase come bloccata, senza neppure che abbia potuto fare uso di se stessa. Orbene, quanto giudichi più crudele aver perduto qualcosa della vita che non il diritto di porvi fine? 35. Non ascoltarmi di malavoglia, come se la mia affermazione già ti riguardasse, e soppesa ciò che dico: non volterò le spalle alla vecchiaia, se mi conserverà integro a me stesso, integro, intendo, nella parte migliore della mia individualità. Ma se comincerà a squassarmi la mente, a scompagnarla, se mi avrà lasciato non la vita, ma solo il principio che la anima, allora mi lancerò con un salto da questo edificio fatiscente e in rovina. 36. Non eviterò la malattia con la morte, purché sia una malattia trattabile e senza impedimenti per l'animo. Non attaccherò me stesso di mia mano, spinto dal dolore: morire in questo modo significa essere sconfitti. Se tuttavia mi sarò reso conto che dovrò sopportarlo per sempre, me ne andrò non a causa della sofferenza di per se stessa, ma perché essa mi impedirà tutto ciò che rappresenta sostanza e ragione di vita. Debole e pavido è colui che muore per il dolore, ma stolto colui che vive allo scopo di soffrire. 37. Ma mi dilungo eccessivamente. Del resto, tanta è la materia che si potrebbe tirare sino alla fine della giornata; e poi, come potrà porre fine alla propria vita uno che non sa terminare neppure una lettera? Dunque, buona salute: queste ultime parole tu le leggerai più volentieri che non questo esclusivo argomento di morte. Stammi bene.».

485 La lingua latina distingue tra *animus*, nucleo della vita psichica, ed *anima*, origine della vita. Stando a quanto dice Seneca in *Ep.* 58, 10, le piante avrebbero solo quest'ultima, mentre gli animali possiederebbero entrambi.

La filosofia di Seneca è principalmente centrata sulla pratica del divenire una persona migliore, vale a dire, in ultima analisi, sul divenire saggio. In tal modo, la “piramide” degli esseri che appare in questa lettera ne rappresenta la via, destinata a culminare in una vera e propria assimilazione al Dio. Scalando i gradini della “piramide”, l'uomo è in grado di raggiungere un livello ontologicamente superiore di essere, finanche a competere con Giove⁴⁸⁶ in felicità. Ma cosa vuol dire “scalare i gradini”? Ciò significa, similmente a quanto è detto nel *Teeteto*⁴⁸⁷, avere una “retta opinione” su ogni gradino della “piramide, poiché in ultima analisi l'infelicità⁴⁸⁸ deriva da un'errata comprensione⁴⁸⁹ delle cose o delle situazioni, e per tale ragione solo comprendendo l'essere delle cose è possibile esser felici, in quanto solo tale conoscenza permette di affrontarle senza alcun attrito di sorta. Quindi, secondo tale posizione, più conosci più sarai felice, e per tale motivo è possibile trovare riferimenti precisi ad ogni

486 Cfr. Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 73, 12. *Solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum.* «Sestio soleva dire che Giove non era più potente di un uomo virtuoso.».

487 Cfr. Platone, *Teeteto*, 209d-e.

488 Paradigmatica è la condizione dello *stultus* descritta in Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 52, 2. “*Stultitia*” inquis “*est cui nihil constat, nihil diu placet.*”.

489 Riguardo ciò vedi Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 4, 2. *Tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti virilem togam et in forum deductus es: maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transscripserit. Adhuc enim non pueritia sed, quod est gravius, puerilitas remanet; et hoc quidem peior est, quod auctoritatem habemus senum, vitia puerorum, nec puerorum tantum sed infantum: illi levia, hi falsa formidant, nos utraque.* «Certo ti ricordi quanta gioia provasti quando, deposta la toga pretesta, indossasti la toga virile e fosti accompagnato come in corteo sino al Foro. Ebbene, aspettati una soddisfazione ancora più grande, quando avrai dismesso un abito mentale puerile e la filosofia ti avrà iscritto nel ruolo degli uomini tutti d'un pezzo. Fino a questo momento persiste non la fanciullezza, ma, ciò che è più grave, la puerilità, e l'aspetto più negativo, a dire il vero, consiste nell'aver l'autorevolezza dei vecchi e i difetti dei fanciulli, e non solo dei fanciulli, ma addirittura degli infanti: quelli paventano cose insignificanti, questi temono spauracchi inesistenti, noi abbiamo paura delle une e degli altri.».

Questo passo, ed in special modo l'ultima frase, è importante, poiché mostra il funzionamento della piramide degli esseri. Infatti, fa vedere due differenti gradini della piramide: il quinto ed il sesto. Per un verso, si ha il ragazzo, che è spaventato da cose di scarsa importanza; mentre per un altro verso, si ha il bimbo, terrificato persino dalle ombre. Il primo quindi è spaventato da cose cose si vane, ma che pur esistono – si trova perciò al quinto livello della piramide; mentre il secondo è spaventato da cose che non hanno nemmeno una realtà materiale, tangibile, da ombre, che perciò quasi-esistono – egli appartiene quindi al sesto livello della piramide. Tuttavia entrambi sono infelici, in quanto nessuno dei due comprende l'insensatezza delle cose dalle quali sono spaventati. In entrambe le situazioni vi è quindi un problema di incomprendimento, che non permette la salita al livello successivo della piramide. In tal senso, risulta essere la comprensione la chiave per scalata della piramide.

step della “piramide”, eccezion fatta per il vertice⁴⁹⁰.

I. Step sei: i “quasi-esistenti”.

Come abbiamo visto, il gradino più basso della “piramide” è rappresentato dalle cose che hanno una “quasi-esistenza”, tra le quali sono annoverate cose come il vuoto ed il tempo. Sebbene nelle opere di Seneca non ci sia nulla di connesso al vuoto⁴⁹¹, si hanno molti passi che trattano del tempo. Il non sprecare tempo è infatti la principale preoccupazione di Seneca⁴⁹². Questo concetto è così importante⁴⁹³ da essere posto all'inizio delle sue epistole, ed è riassunto da questa semplice frase: “*vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva.*”⁴⁹⁴ Seneca intende sottolineare che il tempo, di cui spesso non ci curiamo, in verità è importantissimo, poiché in ultima analisi è la sola cosa di cui possiamo realmente disporre⁴⁹⁵. Il comprendere l'importanza del tempo è il primo passo verso il progresso morale e la scalata della piramide degli esseri, poiché il reclamare (*vindicare*) il tempo significa predisporre a divenire saggio, indicando che di esser divenuti consapevoli di non aver più molto tempo, e del fatto che si muore ogni giorno⁴⁹⁶. Per queste

490 Si spiegherà ciò nelle seguenti pagine.

491 A meno che non si segua Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 26, 4, e si correli la nozione del vuoto a quella della morte. In modo tale da intendere la morte come dissoluzione del tutto e quindi vuoto. Questa interpretazione pare plausibile, in quanto, come visto nella parte VI del commento, anche altrove queste nozioni sono correlate. Vedi per esempio *Ep.* 58, 22-24. Tuttavia, fare tale correlazione potrebbe essere un azzardo, in quanto contraddirebbe la visione ampiamente diffusa nel corpus senecano dell'immortalità dell'anima. Comunque stiano le cose, per dimostrare il nostro punto non abbiamo alcun bisogno di fare tale correlazione.

492 Vedi per esempio Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 1, 1-3 e 22, 17.

493 A. L. Motto sottolinea l'importanza del tempo nel pensiero senecano sostenendo che “time is a powerful subject for Seneca”, A.L. Motto, *Essays on Seneca*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1993, p. 51.

494 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 1, 1.

495 Vedi oltre nella lettera, *ivi*, 1, 3. *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est.* «Tutto, o Lucilio, è al di fuori dell'uomo: solo il tempo è nostro».

496 Cfr. *Ivi*, 1, 2.

ragioni non si può essere spaventati dalla morte, dal momento che è un fatto che nell'arco della vita accade continuamente, tralasciando il fatto che: *gran parte della morte appartiene già al passato*⁴⁹⁷.

II. *Step* quinto: gli “esistenti”.

Appartengono alla classe degli esistenti tutte le cose che hanno un'esistenza reale: come gli animali, gli esseri umani, o semplicemente ogni oggetto in generale. Ogni cosa che ha una consistenza materiale è parte di questo genere. Nelle opere di Seneca ci sono diversi riferimenti alla necessità di andare al di là della realtà materiale, inconsistente e mutevole. Nella *Lettera* LVIII 22-24 è presente un passo nel quale Seneca mette in luce, seguendo Platone ed Eraclito, l'instabilità delle cose e la conseguente necessità di non affidarsi ad esse. Sotto questo aspetto è importante anche la *Lettera* VIII, che potrebbe essere ben riassunta da questa citazione: “Evita ciò che piace alla folla: evita i doni della Fortuna”⁴⁹⁸. In questo passaggio Seneca vuole sottolineare sia l'importanza del non fidarsi dei cosiddetti “doni della Fortuna”, come le ricchezze, poiché mutevoli e perciò instabili, che la necessità di evitare la folla, chiara fonte di vizi. In aggiunta a ciò questa *Epistula* sottolinea anche l'importanza del divenire una persona migliore, andando al di là dei beni materiali; infatti quando dice: “sappiate che un uomo si trova al coperto altrettanto bene sotto un tetto di paglia quanto sotto uno d'oro”⁴⁹⁹, Seneca intende evidenziare come cose che apparentemente sembrano avere un valore differente in realtà hanno lo stesso valore⁵⁰⁰, in quanto alla stessa maniera assolvono alla funzione per cui sono state prodotte. In tal senso Seneca ci ricorda come non ci sia alcun

497 *Ivi*, 1, 2, trad. it. di F. Solinas, *Seneca*, Mondadori, Milano 2008.

498 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 8, 3. *Vitate quaecumque vulgo placent, quae casus attribuit*. «Evitate tutto ciò che piace al volgo e che è un dono del caso».

499 *Id.*, 8, 5. *scitote tam bene hominem culmo quam auro tegi*. «Sappiate che un uomo si trova al coperto altrettanto bene sotto un tetto di paglia quanto sotto uno d'oro».

500 Un concetto simile è presente in *id.*, 90, 10. *Sub his tectis habitavere, sed securi. Culmus liberos textit, sub marmore atque auro servitus habitat*. «Vissero in queste dimore, ma in perfetta tranquillità, un tetto di paglia coprì uomini liberi. Ora, invece, sotto il marmo e l'oro dimora la schiavitù». Vedi anche Seneca, *Naturales Quaestiones*, I praef., 7, *Tunc iuvat inter ipsa sidera vagantem divitum pavimenta ridere et totam cum auro suo terram, [...]*. «Allora sì che le è gradito, vagando fra le stelle, irridere i pavimenti preziosi e la terra con tutto il suo oro».

bisogno di desiderare cose di tal fatta, le quali tra l'altro sono sia difficili da ottenere che fonte di innumerevoli problemi.

III. *Step* quattro: “*Idos*”.

Con l'*Idos* (le forme)⁵⁰¹ si entra nelle sfere più alte della nostra piramide. Come visto sopra, l'*Idos* altro non sono che le Idee “incarnate” nelle cose sensibili. Per tale ragione è lo studio della natura il modo principe per scalare la piramide e, in questo senso le *Naturales Quaestiones* rappresentano la via maestra per raggiungerne la sommità. Seneca sottolinea la necessità di vedere ciò che accade non con gli occhi sensibili, ma piuttosto con gli “occhi” della ragione⁵⁰², al fine di vedere la realtà per quello che è, e diradando quindi le paure dell'ignoto⁵⁰³. È proprio questo movimento dagli occhi che indica la progressione verso il gradino successivo, rappresentando il necessario allenamento a cogliere le Idee⁵⁰⁴: “A questo ci gioverà scrutare la natura: anzitutto rinunceremo alle cose abiette; poi libereremo dal corpo l'anima, che occorre sia elevata e grande; infine l'acutezza della mente, abituata ai segreti della natura, non sarà da meno nei confronti delle cose evidenti.”⁵⁰⁵. Sono qui presentate tre motivazioni riguardanti l'importanza dello studio della natura: la prima è connessa al precedente gradino della piramide, infatti il primo beneficio che si ricava dallo studio della natura è il rinunciare “alle cose abiette”, vale a dire, rinunciare alla bramosia degli “esistenti”;

501 Sebbene il riferimento all'εἶδος aristotelico sia chiaro – vedi anche *Ep.* 65, 4 nella quale questo concetto viene esplicitamente connesso alla forma aristotelica (εἶδος) –, ho preferito mantenere la parola latina, in quanto mostra lo sforzo senecano di sviluppare un vocabolario filosofico latino.

502 Cfr. Seneca il Giovane, *Naturales Quaestiones*, VI, 3, 2. *Quia naturam oculis non ratione comprehendimus nec cogitamus quid illa facere possit sed tantum quid fecerit.* «Perché consideriamo la natura con gli occhi, non con la ragione e non pensiamo a ciò che essa può fare ma soltanto a ciò che ha fatto.».

503 Cfr. *ivi*, VI, 3, 1-4.

504 Cfr. *ivi*, III pref. 18. Per il testo latino vedi sotto.

505 *Ivi*. III pref. 18, trad. Ita. di P. Parroni, *Ricerche sulla Natura*, Mondadori, Milano 2008. *Ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam: primum discedemus a sordidis; deinde animum ipsum, quo summo magnoque opus est, seducemus a corpore; deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior.*

il secondo beneficio che si ricava ha un gusto prettamente platonico, in quanto il “liberare l'anima dalle catene del corpo” è un argomento ampiamente presente nelle opere di Platone; mentre l'ultimo, l'esercizio negli studi, rappresenta la chiave per scalare la piramide. Si ha qui un qualcosa come un “ponte immaginario” verso la saggezza, nel quale l'ordine di enunciazione non è affatto secondario in quanto scandisce i momenti necessari alla “risalita dei gradini dell'essere”. Tale risalita, ponendo la concezione platonica nel mezzo, indica la centralità che Platone riveste nel raggiungimento della saggezza⁵⁰⁶.

IV. Step tre: “Idea”.

Il *De Constantia Sapientis* assume in tal senso un ruolo molto importante. Lo scritto muove dalla questione se sia possibile per il Saggio ricevere ingiurie od offese⁵⁰⁷, e segue cercando di dimostrare, al suo scettico amico, le principali caratteristiche del “Saggio” – “invincibile nelle fatiche, sprezzante dei piaceri, e vincitore di tutte le paure⁵⁰⁸”. Attraverso esempi illustri quali Catone⁵⁰⁹ o Stilbone⁵¹⁰, e sottili argomentazioni⁵¹¹, si definisce la mitologica figura di colui il quale “sta vicino ed accanto agli dei, ad eccezione della sua condizione di mortale, simile ad un dio. Sforzandosi e muovendosi verso quelle cose eccelse, ordinate, che non tremano in una uniforme e concorde corsa, non desidererà nulla di basso, non avrà alcun motivo di pianto. Colui che, appoggiandosi alla ragione, attraverso le umane vicende incede con animo divino, non ha dove accolga l'ingiuria”⁵¹². Questo passo è

506 Come visto precedentemente nell'*Ep.* 58, la vita di Platone rappresenta l'immagine esemplare della vita del “saggio”.

507 Cfr. Seneca il Giovane, *De constantia Sapientis*, titolo. *Nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem*.

508 Cfr. Id., *De constantia Sapientis*, 2, 1. *Invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrorum*.

509 Cfr. *ivi*, 1, 3 – 2, 3.

510 Cfr. *ivi*, 5, 6-7.

511 Cfr. *ivi*, 7, 3-5.

512 *Ivi*, 8, 2-3, trad. it. di G. Viansino, *Seneca*, Mondadori, Milano 2008. *sapiens autem vicinus proximisque dis consistit, excepta mortalitate similis deo. Ad illa nitens pergensque excelsa, ordinata, intrepida, aequali et concordi cursu fluentia, segura, benigna, bono publico nata, et sibi*

importante per almeno quattro ragioni: in primo luogo fornisce una descrizione delle Idee come ciò che è eccelso, ordinato, che non trema, e che fluisce sempre in modo uniforme ed armonioso; secondo, ci dice che solo attraverso la ragione è possibile scalare la piramide; terzo, conferma la tesi di un movimento ascensionale nelle opere di Seneca; e quarto, stabilendo la relazione tra il Saggio e Dio, connette questo gradino della piramide con il successivo.

V. Step due: Dio.

La scalata pare giunta al termine, in quanto sorpassare la divinità, ovvero l'essere che per definizione “spicca sopra tutti gli altri”⁵¹³ è impossibile. Sebbene nelle opere di Seneca ci siano diversi riferimenti alla divinità, questa risulta essere una figura alquanto ambigua⁵¹⁴, in quanto si colloca a metà strada tra il *Logos* stoico e il Demiurgo platonico. Come abbiamo visto precedentemente, nella *Lettera* LVIII Seneca da un'immagine della divinità molto vicina a quella del Demiurgo⁵¹⁵, il quale con la sua potenza modella la materia e preserva la sua creazione⁵¹⁶. In un passo delle *Naturales Quaestiones* si ha una descrizione simile, poiché allo stesso modo della precedente il Dio è descritto come il “*magnus artifex*”⁵¹⁷ che dà forma alla materia. In altri passi, tuttavia, si ha una descrizione della divinità di sapore stoico, come ad esempio nel *De Beneficiis*, in cui Seneca connette in maniera inequivocabile la divinità al *Logos* stoico con queste parole: “ «È la natura» si obietta «che mi fa questi doni». Non ti accorgi che tu, nel dir questo, non fai altro che chiamare Dio con un altro nome? che altro è infatti la natura se non Dio e la divina ragione che penetra di sé l'universo nella sua totalità e

et aliis salutaria, nihil humile concupiscet, nihil flebit. 3. Qui rationi innixus per humanos casus divino incedit animo non habet ubi accipiat iniuriam.

513 Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 17, trad. it. di F. Solinas, *Seneca*, Mondadori, Milano 2008. *Deus scilicet, maior ac potentior cunctis.*

514 Riguardo questa ambiguità vedi S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism the Latin tradition*, Vol. I, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1986, pp. 165-168.

515 Per un'immagine del Demiurgo vedi Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 65, 19.

516 Cfr. *ivi.*, 58, 27-28.

517 *Id.*, *Naturales Quaestiones*, I, pref. 16. Per il testo vedi nota 445.

nelle sue singole parti?»⁵¹⁸. Inoltre, è possibile trovare tale concezione anche nelle *Naturales Quaestiones*, in un passo delle quali Dio è indissolubilmente connesso alla Ragione, infatti si dice che lui “*totus est ratio*” (“è tutto ragione”)⁵¹⁹. Ciononostante nell'*Apocolocyntosis (divi) Claudii* Seneca si prende gioco della divinità stoica, correlandola con Claudio⁵²⁰. Questo indicherebbe un probabile mutamento nel modo di concepire la divinità da parte di Seneca, che lo avrebbe portato ad abbandonare la concezione stoica per quella platonica.

VI. Step Uno: “*Quod Est*”.

Questo gradino è totalmente inaccessibile, infatti può essere solamente pensato⁵²¹. Nessuno può raggiungere questo livello della piramide, ed esso può essere compreso soltanto vagamente. Il *Quod Est* è definito come “*genus generale*”, ma cosa ciò significhi di preciso nessuno può dirlo. Sfortunatamente non ci sono passi, fatto salvo quello nella *Lettera LVIII*⁵²², che si riferiscano ad esso. Per queste ragioni, riguardo tale livello della piramide nulla può essere detto. Le motivazioni di questa impenetrabilità giacciono, a mio avviso, sulla natura stessa del “*Quod Est*”. Infatti, essendo il più generale tra gli esseri, è anche indeterminato, e ciò che è indeterminato per definizione non può essere completamente afferrato, e perciò nessuno potrà mai dire cosa sia il “*Quod Est*”. In tal senso esso potrebbe essere soltanto un concetto limite, utile ad evitare il *regressus ad infinitum*.

518 Id., *De Beneficiis*, IV, 7, 1, trad. ita. di S. Guglielmino, *I Benefici*, Monotypia Amato, Bologna 1967. «*Natura*» inquit «*haec mihi praestat*». *Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo? quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?* « «È la natura» si obietta «che mi fa questi doni». Non ti accorgi che tu, nel dir questo, non fai altro che chiamare Dio con un altro nome? che altro è infatti la natura se non Dio e la divina ragione che penetra di sé l'universo nella sua totalità e nelle sue singole parti?».

519 Id., *Naturales Quaestiones*, I, pref. 14.

520 Cfr. id., *Apocolocyntosis (divi) Claudii*, 8. *Stoicus? quomodo potest “rotundus” esse, ut ait Varro. sine capite sine praeputio? Est aliquid in illo Stoici dei, iam video; nec cor nec caput habet.* « Stoico? E come può essere rotondo, come dice Varrone, senza testa, senza prepuzio? C'è qualcosa in lui del Dio stoico, già lo vedo: non ha né cuore, né testa. ».

521 Cfr. Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 58, 16. *Primum illud 'quod est' nec visu nec tactu nec ullo sensu comprehenditur: cogitabile est.*

522 Cfr. *ibid.*

2.3. Considerazioni conclusive.

Colpisce scoprire come la filosofia platonica non sia, per la filosofia senecana, un mero corollario ad una filosofia di matrice primariamente stoica, ma costituisca la spina dorsale dell'intero sistema. La presenza della “piramide degli esseri” nelle opere senecane dimostra quanto profondamente sia radicata la filosofia platonica nella sua dottrina e il fatto che nelle sue opere la figura di Platone acquisti tratti mitologici, divenendo paragonabile a figure altrettanto incastonate nel mito – almeno secondo la visione senecana – quali Stilbone, Muzio Scevola, o Catone⁵²³. Allo stesso modo di questi “eroi”, essa diviene l'esempio paradigmatico di ciò che significa acquisire la “saggezza” tramite la filosofia, in quanto quest'ultima “non accolse Platone già nobile, ma lo rese tale”⁵²⁴.

523 Cfr. Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 64, 10. *Marcum Catonem utrumque et Laelium Sapientem et Socraten cum Platone et Zenonem Cleanthenque in animum meum sine dignatione summa recipiam? Ego vero illos veneror et tantis nominibus semper assurgo.* «Non accoglierò nel mio animo senza estremo rispetto Marco Catone, l'uno e l'altro, e Lelio il Saggio e Socrate con Platone e Zenone e Cleante? Quanto: a me, ho venerazione per loro e appena sento pronunciare nomi così grandi, mi alzo sempre in piedi.».

524 *Ivi*, 44, 3, trad. ita. M. Natali, *Seneca. Tutte le opere*, a.c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000. *Platonem non accepit nobilem philosophia, sed fecit.*

3. L'uso delle figure esemplari nella speculazione senecana.

Ma l'ontologia è soltanto la base di cui si serve Seneca per sviluppare il suo sistema, che è fondato, come è noto, sulla preponderanza delle questioni etiche. La piramide degli esseri fornisce allora lo scheletro sul quale edificare la speculazione etica, mirante alla purificazione dell'anima. Essa altro non è che uno schema indicante la strada da seguire che però né aiuta né convince interamente coloro i quali, in balia delle passioni, devono cercare di scalare la piramide. Così, al fine di favorire questa catarsi, anche Seneca (come già aveva fatto Cicerone) fa ampio uso di modelli e figure esemplari tratti dal passato più o meno recente. Basti pensare, ad esempio, ad opere quali il *De clementia*, il *De ira*, o a tutte le consolazioni, le quali fanno largo uso di tale meccanismo retorico-stilistico. Tali modelli, è bene dirlo, non si limitano soltanto al regno umano (sebbene queste immagini siano maggioritarie), ma includono anche il regno animale nel suo complesso⁵²⁵. Ora il ruolo di tali figure, lungi dall'essere un mero artificio retorico, si configura come un momento cruciale per la presa di coscienza del soggetto-lettore, che in esse vede riflesso come uno specchio⁵²⁶ o ciò che attualmente è

525 Cfr. F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica*, ETS, Pisa 2012.

526 Cfr. Seneca il Giovane, *De Ira*, II, 36, 1-3. *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum. Perturbavit illos tanta mutatio sui; velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se: et quantum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat! 2. Animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentis confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus. Nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa carnesque et tot impedimenta effluentis: quid si nudus ostenderetur? 3. Speculo quidem neminem deterritum ab ira credideris. Quid ergo? qui ad speculum venerat ut se mutaret, iam mutaverat: iratis quidem nulla est formosior effigies quam atrox et horrida qualesque esse etiam videri volunt.* «1. A certi irati, come afferma Sestio, fu

(solitamente in questo caso la figura esemplare ha una connotazione negativa) o ciò che dovrà essere (assumendo in questo caso l'esempio una connotazione positiva). Esempio della prima tipologia è la figura di Pacuvio descritta nelle *Epistole*⁵²⁷. Egli ogni giorno, al fine di fare baldoria, celebrava, per *mala conscientia*, il suo funerale. Seneca invece, nonostante incoraggi il lettore a dire alla stessa maniera di Pacuvio “sono vissuto”, lo fa al fine di far prendere coscienza al lettore della caducità della vita, consentendogli così di fargli vivere in armonia il destino che il Dio gli ha riservato. Esempio paradigmatico della seconda tipologia è l'immagine di Augusto, simbolo della *Clementia* prospettata come modello al giovane principe Nerone.

Nell'opera senecana si riscontrano almeno tre modalità di impiego di tali figure, varianti a seconda della connotazione, positiva o negativa, che il personaggio riveste. Una prima modalità è quella del racconto aneddotico riguardante la persona: in tale modalità (comune a tutte e due le tipologie di figure) si racconta un particolare momento della vita della persona famosa, che funge per il lettore da esempio o da emulare o da rifuggire, a seconda della valenza assunta dalla figura esemplare. Esempi

utile aver guardato lo specchio. Li sconvolse un così grande mutamento di sé: come portati alla realtà nella sua immediatezza, non si riconobbero. Eppure, quanto poco della vera bruttezza restituiva quella immagine riprodotta dallo specchio? 2. Se fosse possibile che l'animo si mostrasse e che in qualche materiale trasparisse, ci sconvolgerebbe qualora lo guardassimo, nero e macchiato e ribollente e distorto e gonfio. Anche ora, tanto grande è la bruttezza dell'animo, che fuoriesce attraverso ossa e carni e tanti impacci: che avverrebbe, se si mostrasse nudo? 3. Dallo specchio, invero, puoi credere che nessuno sia stato distolto dall'ira. Che dunque? Chi era venuto allo specchio per cambiarsi, già si era cambiato: a chi è irato, nessuna immagine è certamente più bella di quella atroce ed orribile, e quali sono, tali vogliono anche apparire.»

527 Cfr. id., *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 12, 8-9. *Itaque sic ordinandus est dies omnis tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam. Pacuvius, qui Syriam usu suam fecit, cum vino et illis funebribus epulis sibi parentaverat, sic in cubiculum ferebatur a cena ut inter plausus exoletorum hoc ad symphoniam caneretur: βεβίωται, βεβίωται. Nullo non se die extulit. Hoc quod ille ex mala conscientia faciebat nos ex bona faciamus, et in somnum ituri laeti hilaresque dicamus, vixi et quem dederat cursum fortuna peregi. Crastinum si adiecerit deus, laeti recipiamus. Ille beatissimus est et securus sui possessor qui crastinum sine sollicitudine expectat; quisquis dixit 'vixi' cotidie ad lucrum surgit. «Dunque bisogna programmare ogni giorno come se ognuno dovesse chiudere la serie e porre un termine definitivo alla nostra vita. Pacuvio, che integrandosi nella Siria ne fece quasi un possesso personale, dopo aver celebrato con vino e famigerati banchetti funebri le proprie esequie, si faceva portare dalla sala del festino nella camera da letto, mentre fra i battimani dei suoi bagascioni si cantava a suon di musica «*Bebiotai, bebiotai*» [“ha cessato di vivere, ha cessato di vivere”]. Non passava giorno senza che non celebrasse i suoi funerali. 9. Ciò che egli faceva in mala fede, facciamolo con la coscienza tranquilla e sul punto di andare a dormire diciamo lieti e con cuore leggero: *Ho vissuto e percorso la via che la sorte mi aveva assegnato*. Se la divinità avrà aggiunto un domani, accogliamo con letizia. Compiutamente felice e tranquillo possessore di se stesso è quell'uomo che attende senza angoscia il giorno dopo. Chiunque ha detto: «Ho vissuto», si alza ogni giorno per raccogliere un guadagno.»*

di tal fatta con valenza positiva sono i racconti sulla vita di Platone, mentre con valenza negativa si può menzionare il già citato l'aneddoto riguardante Pacuvio, governatore romano della Siria.

La seconda modalità attiene alle sole figure esemplari positive, ed in essa i modelli esemplari fungono da icone. Queste intendono richiamare il lettore all'emulazione delle loro virtù, mostrando che se la virtù in loro è stata possibile lo sarà anche per il lettore. In questa modalità solitamente vengono citati più personaggi contemporaneamente, in genere per triadi⁵²⁸: Catone⁵²⁹, Lelio⁵³⁰, Socrate o Catone, Lelio, e Tuberone⁵³¹.

La terza modalità, infine, riguarda esclusivamente gli esempi negativi, e si esplicita nelle tragedie, le quali, in ultima analisi, si configurano come veri e propri esempi di dove può condurre il vizio. Così non un singolo passo ma un intero genere letterario viene asservito alla funzione di specchio per il pubblico⁵³², il quale viene posto innanzi ai vizi e alle loro conseguenze. Il personaggio di Medea ad esempio, è l'immagine di una vita costellata da scelte sbagliate, poiché costantemente guidate dal vizio e non dalla ragione, a cominciare dalla scelta, guidata dalla lussuria, di uccidere il fratello e seguire Giasone, per finire con l'atroce decisione, guidata dall'ira contro il marito infedele, dell'uccisione dei figli.

3.1. L'esempio di Platone in Seneca.

Nelle opere di Seneca il richiamo al nome di Platone, menzionato esplicitamente ben trentuno volte, pare essere una costante. Presentato come simbolo di saggezza e moderazione, esso rappresenta l'ideale stesso dell'uomo virtuoso. Nella *Consolatio ad*

528 Cfr. Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 7, 6; 64, 10; 95, 72; e 104, 21.

529 Seneca solitamente cita entrambi i Catoni, sia il Censore che l'Uticense.

530 Lelio è il Gaio Lelio il Saggio amico di Scipione Emiliano, al quale Cicerone dedicherà il *De amicitia* ed includerà tra l'altro tra i personaggi del *De re publica* e del *De senectute*.

531 Elio Quinto Tuberone, seguace dello stoicismo, nipote di Scipione Emiliano, è tra i personaggi del *De re publica* di Cicerone.

532 Cfr. C.A. J. Littlewood, *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 172.

*Helviam matrem*⁵³³, volendo sottolineare la sua moderazione, si dice che ebbe soltanto tre schiavi. Sempre sullo stesso tenore sono i riferimenti che troviamo nel *De Ira*⁵³⁴, i quali fanno emergere la figura di Platone come un uomo quanto mai saggio e moderato, raramente preda dell'ira, ma che colto da questa passione capisce subito di stare sbagliando, ed invece che punire lo schiavo, reo e causa della sua ira, punisce se stesso tenendo immobili le braccia, e pregando il nipote Speusippo di punire al suo posto lo schiavo, perché lui sarebbe stato ingiusto⁵³⁵.

Altro modo tipico di utilizzo della figura del grande maestro ateniese è quello di richiamarsi alla sua *auctoritas* per rafforzare una tesi già espressa: Nel *De beneficiis*⁵³⁶, ad esempio, viene raccontato un aneddoto nel quale Platone, traghettato gratis da un barcaiuolo, in un primo momento esprimendogli la sua gratitudine gli disse che era in debito con lui, ma successivamente notando che traghettava tutti senza chiedere compenso, tornò dal traghettatore, per dirgli che non gli doveva nulla. Questa storiella serviva a Seneca ad affermare come anche per Platone il beneficio per essere tale deve essere rivolto alla persona in quanto tale⁵³⁷.

533 Cfr. Seneca il Giovane, *Consolatio ad Elviam matrem*, 12, 4. *Unum fuisse Homero servum, tres Platoni, nullum Zenoni, a quo coepit Stoicorum rigida ac virilis sapientia, satis constat: num ergo quisquam eos misere vixisse dicet ut non ipse miserrimus ob hoc omnibus videatur?*. «Che Omero ebbe un solo schiavo, tre Platone, nessuno Zenone (dal quale ebbe origine la filosofia stoica rigida e virile) è ben noto: potrà pertanto dire qualcuno che essi vissero miseramente, senza a sua volta sembrare a tutti, proprio per questo motivo, la persona più misera?».

534 Cfr. Seneca il Giovane, *De Ira*, I, 6, 5; 19, 7; II, 20, 2; 21, 10; III, 12, 5-7.

535 Cfr. *ivi*, III, 12, 5-7. Per testo e traduzione vedi nota 446.

536 Un altro esempio presente nel *De Beneficiis* riguardo il ricorso all'*auctoritas* di Platone è rinvenibile in Seneca il Giovane, *De Beneficiis*, IV, 33, 1. [...] *nam, ut ait Platon, difficilis humani animi coniectura est.*

537 Cfr. Seneca il Giovane, *De Beneficiis*, VI, 18, 1-2. *Platon cum flumen nave transisset nec ab illo quicquam portitor exegisset, honori hoc suo datum credens dixit positum illi esse apud Platonem officium; deinde paulo post, cum alium atque alium gratis eadem sedulitate transveheret, negavit illi iam apud Platonem positum officium. Nam ut tibi debeam aliquid pro eo, quod praestas, debes non tantum mihi praestare, sed tamquam mihi; non potes ob id quemquam adpellare, quod spargis in populum.* «[1] Platone aveva attraversato un fiume in barca e il traghettatore non gli aveva fatto pagare niente; credendo che si fosse trattato di un omaggio alla sua persona, gli disse che Platone restava in debito con lui; subito dopo, dato che quello traghettava molti passeggeri, uno dopo l'altro, con la stessa premura, gli disse che Platone non era più in debito con lui.[2] Infatti, perché io sia in debito con te per quello che fai, bisogna non solo che tu lo faccia a me, ma che tu lo faccia proprio in quanto sono io; non puoi chiamare me a render conto di quello che dispensi a una moltitudine indiscriminatamente.».

Altro esempio è rinvenibile alla fine del quinto libro delle *Naturales Quaestiones*⁵³⁸, a conclusione di un discorso partito dall'utilità o dal danno che procurano i venti. Seneca introduce la tematica morale sostenendo che i venti, ordinati dal Dio in vista del bene affinché col movimento da loro creato nulla marcisse⁵³⁹, sono stati sfruttati dall'uomo per foraggiare i suoi vizi, incoraggiando le pericolosissime imprese navali che certamente portano molte ricchezze, ma che si configurano come una rischiosa scommessa nella quale la vita di chi le intraprende è costantemente in gioco, trasformandoli quindi da benevoli quale erano in nocivi. Volendo rafforzare il suo discorso, il filosofo cordovano porta la testimonianza di Platone, il quale sosteneva che le cose che si procurano a prezzo della vita non hanno alcun valore⁵⁴⁰. Alla testimonianza platonica aggiunge infine un suo appunto, nel quale rimarca la contraddizione per la quale in realtà le cose che ci procuriamo al costo della vita dovrebbero servire proprio a quella vita che ci apprestiamo a perdere.

538 Cfr. Seneca il Giovane, *Naturales Quaestiones*, V, 18, 1-16.

539 Tema questo, del movimento come ente vivificatore, presente già nel *Somnium Scipionis* di Cicerone, *De re publica*, VI, 25, 27 – 26, 28.

540 Cfr. Seneca il Giovane, *Naturales Quaestiones*, V, 18, 16. *Egregie Plato dicit, qui nobis circa exitum iam testium loco dandus est, minima esse quae homines emant vita.* «Dice bene Platone, al quale, concludendo, è opportuno riservare il rango di testimone, che sono cose di poco conto quelle che gli uomini comprano a prezzo della loro vita.»

4. La virtù del coraggio.

Altro punto di novità nella speculazione romana è, come detto, la valorizzazione della virtù del coraggio, che in Seneca scalza la giustizia dal ruolo di virtù guida. Tale mutamento è frutto di una mutata concezione della filosofia rispetto alla filosofia classica (già iniziata con l'ellenismo), e che vede come obiettivo primario della speculazione non più il costruire un sistema ontologico quanto più onnicomprensivo possibile ma il fornire all'uomo gli strumenti utili al raggiungimento della propria felicità personale.

Una delle principali preoccupazioni senecane è quella di liberare l'uomo dal timore che, risalendo ai fattori dai quali trae origine, si configura, in ultima analisi, come paura della morte. Se il timore è ciò che impedisce all'uomo di essere felice e dunque virtuoso, allora la *condicio sine qua non* per raggiungere la virtù non potrà che essere il coraggio; un coraggio che si identifica principalmente come il non avere timore, e più specificatamente come il non avere paura della morte.

Ora, le argomentazioni sul non avere paura della morte fanno leva essenzialmente su due tipologie di argomentazioni razionali, una più debole ed una più solida. La prima si richiama alla tradizione stoica, e segue sostanzialmente un sillogismo elaborato da Zenone: se nessun male può dare gloria, e la morte può dare gloria, allora la morte non è un male. Tale argomentazione tuttavia, seppur accettata in linea di principio, è ritenuta ridicola da Seneca, il quale lamenta il fatto che un tale sillogismo, nonostante sia razionalmente valido, difficilmente, data la sua astrattezza, riesce a contrastare la reale e concreta paura del carnefice che si avvicina⁵⁴¹.

La seconda argomentazione si richiama alla tradizione platonica ed individua la radice del coraggio nella conoscenza di sé stessi e della natura⁵⁴². Così, imparando che

541 Cfr. Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 82, 8-10.

542 Cfr. *ivi*, 82, 6.

la parte migliore di noi, ovvero l'anima⁵⁴³, è immortale e destinata a ritornare da dove trae origine⁵⁴⁴, è possibile sconfiggere la paura della morte, in quanto ci si rende consapevoli non solo dell'ineluttabilità dell'umano destino⁵⁴⁵, ma anche del fatto che un Dio alberga in ogni uomo⁵⁴⁶. A questo Dio si farà ritorno, una volta liberati dalle catene corporee che, come insegna la migliore tradizione platonico-pitagorica, imprigionano l'anima costringendola a stare in questa terra⁵⁴⁷.

Altro passo nel quale emerge la centralità della virtù del coraggio è rinvenibile nella *Lettera* 59⁵⁴⁸. Qui viene riportata una metafora sestiana⁵⁴⁹ con la quale si rappresenta il saggio come un esercito avanzante in campo nemico, pronto ad ogni eventuale attacco. Tale metafora richiama la prima definizione del coraggio presente nel *Lachete* platonico, secondo il quale coraggioso era colui che “rimanendo nello

543 Cfr. *ivi*, 92, 1.

544 Cfr. *ivi*, 76, 25; 79, 12; 82, 6.

545 Cfr. Seneca il Giovane, *Naturales Quaestiones*, V, 32, 8.

546 Cfr. *ivi*, I, pref., 14.

547 Cfr. *id.*, *Ad Marciam de consolatione*, 23, 1-2.

548 Cfr. *id.*, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 59, 7. *Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem. Movit me imago ab illo posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. 'Idem' inquit 'sapiens facere debet: omnis virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant.' Quod in exercitibus iis quos imperatores magni ordinant fieri videmus, ut imperium ducis simul omnes copiae sentiant, sic dispositae ut signum ab uno datum peditem simul equitemque percurrat, hoc aliquanto magis necessarium esse nobis ait.* «7. Ecco, proprio ora sono impegnato nella lettura di Sestio, uomo; di acuta intelligenza, che filosofeggia in lingua greca, rifacendosi a una morale tutta romana. Mi colpisce questa sua immagine: l'esercito procede in quadrato, pronto a combattere, perché da ogni parte ci si può attendere l'arrivo del nemico. «La stessa cosa» egli dice «deve fare il saggio: schierati in ogni lato le sue virtù, affinché dovunque si profili un'aggressione, le difese siano pronte e senza scompaginarsi rispondano a un cenno del comandante.» Ciò che vediamo avvenire negli eserciti schierati sulla linea di combattimento da grandi capi militari - tutti i reparti percepiscono simultaneamente l'ordine del condottiero, disposti in modo che il segnale dato da uno solo passi da fante a fante e da cavaliere a cavaliere-, questo, egli dice, ci è talvolta ancora più necessario.»

549 Per la figura di Sestio Quinto vedi il mio articolo O. Di Paola, *The Philosophical Thought of the School of the Sextii*, in *Epekeina*, vol. 4, n. 1-2 (2014), pp. 327-339; o M. T. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1976, pp. 37-41; o I. Lana *La scuola dei Sesti*, in «La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)», Rome 1992; *id.*, *Sextiorum nova et romani roboris secta*, in *id.*, *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973.

schieramento, volesse lottare contro i nemici e non fuggire”⁵⁵⁰. A differenza di Socrate che tollerava la “ritirata strategica”, e su questa base fondava la sua confutazione, nell'esempio senecano questa non è ammessa. Allo stesso modo del coraggioso, il saggio deve ingaggiar battaglia contro la fortuna e gli accadimenti che questa porta con sé “*sine tumultu*”, non cedendo nemmeno di un passo⁵⁵¹. In tal modo il coraggio viene inteso come il “non cedere il passo di fronte ai doveri”. Ed essendo il dovere supremo la necessità, la frase va trasformata nel “non cedere il passo di fronte alla necessità”. Questa è la tipica morale del “buon soldato” che sta al proprio posto attendendo agli ordini del suo generale, che in questo caso si identifica con la necessità. La novità risiede in questa nuova concezione di Virtù, che valorizzando la virtù nazionale⁵⁵² del coraggio quale virtù “principe”, traccia un solco tra filosofia greca e filosofia romana.

550 Platone, *Lachete*, 190e, trad. it. di L. Caliri, in *Platone. Tutte le opere*, Newton Compton Editori, Roma 2010. εἰ γὰρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγειν, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖος ἂν εἴη.

551 Cfr. Seneca il Giovane, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 59, 8. *Sapiens autem, ad omnem incursum munitus, intentus, non si paupertas, non si luctus, non si ignominia, non si dolor impetum faciat, pedem referet: interritus et contra illa ibit et inter illa.* «Il saggio, però, sta bene in guardia contro ogni assalto, non indietreggerà se la povertà, i lutti, la vergogna, il dolore passeranno all'attacco: muoverà intrepido contro questi mali e in mezzo a loro.»

552 C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, Librairie Générale Française, Paris 1997, trad. it. A. Taglia, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino 2002, p. 87.

6. Appendice: Guardarsi allo specchio: connessioni e differenze tra il Mito di Er, il *Somnium Scipionis*, e l'apologo del viaggio a Siracusa senecano.

Tre filosofi, tre epoche diverse e tre racconti che seppur differenti⁵⁵³ risultano essere caratterizzati dalla centralità del tema escatologico. Il mito platonico⁵⁵⁴, come è noto, racconta del viaggio nell'oltretomba di Er, soldato panfilo morto in guerra che magicamente ritorna in vita per far partecipi tutti gli uomini di quello che ha visto nell'aldilà. Spogliato della numerologia di origine pitagorica, esso narra sostanzialmente di come dopo la morte ogni anima ritorni in questo luogo di mezzo, dove attende di essere giudicata. Questo giudizio determinerà il luogo nel quale dovrà essere condotta per risiedervi nei prossimi mille anni, prima ritornare in questo luogo di mezzo, in cui sceglierà nuovamente la sua vita futura e ritornerà sulla terra. Questo mito è dominato dall'imponente figura di Ananke, Dea della necessità, che detta le regole ed impone la reincarnazione, stabilendo attraverso il sorteggio quale anima sceglierà per prima il destino che le toccherà nella sua nuova vita. Nella scelta ogni anima vede l'intera vita alla quale sarà destinata, così, solitamente, ci dice Platone, ognuno sceglie in base alle abitudini della vita precedente⁵⁵⁵. Il discorso platonico si perde nell'elencare le scelte di alcuni personaggi famosi quali Agamennone, che disgustato dalle sofferenze patite a causa del genere umano sceglie di reincarnarsi in un'aquila; Ulisse, la cui anima fu sorteggiata per ultima, che non più ambizioso e stanco delle peripezie affrontate, preferisce reincarnarsi in un uomo comune; ed Atalanta, che abbagliata dagli onori riservati agli atleti, si reincarna in uno di essi. Finito il sorteggio tutte le anime si

553 Somiglianza riconosciuta da diversi studiosi, tra i quali ricordiamo: A. Marastoni, *Prefazione alla Consolazione a Marcia*, in G. Reale (a c. di), *Seneca tutte le opere*, Bompiani, Milano 2004, p. 128; e G. Viasino, *Premessa a Consolazione a Marcia*, in G. Viasino – F. Solinas, *Seneca*, Mondadori, Milano 2008, pp. 297-299.

554 Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 614b-621d.

555 Cfr. *ivi*, X, 620a.

dirigono verso la pianura del Lete e sono tenute a bere dal fiume Amelete, al fine di dimenticare la vita passata. Fatto ciò, le anime sono pronte a ritornare nel nostro mondo. Il ritorno avviene a seguito dello scoppio nella notte di un fulmine e di un terremoto, ai quali segue un fuggi fuggi delle anime, le quali si affrettano, per lo spavento, ad entrare nel mondo.

Il *Somnium Scipionis* narra invece di un sogno fatto da Scipione l'Emiliano, il quale riceve la visione di suo nonno adottivo Scipione l'Africano, e di suo padre Lucio Emilio Paolo, i quali – come già visto nel capitolo 3.4.5, e per tale ragione non ci dilungheremo sull'argomento – lo istruiscono circa le realtà ultraterrene, mostrandogli prima l'immortalità dell'anima e poi come solo le anime che hanno giovato alla patria possano ritornare in questo luogo beato dove è ambientato il sogno, mentre le anime in balia dei piaceri rimangono, allo stesso modo di come scrive Platone nel *Fedro*⁵⁵⁶, imprigionate sulla terra sballottate per secoli di qua e di là.

Seneca invece – probabilmente memore delle critiche tramandateci da Macrobio⁵⁵⁷ riguardo l'uso del mito mosse a Platone, le quali forse avranno colpito anche Cicerone ed il suo sogno – non scrive né un mito né un sogno, ma conduce una semplice argomentazione ipotetica la cui prima parte, riguardante un ipotetico viaggio a Siracusa, serve da introduzione e da esempio per la seconda parte, che allo stesso modo del mito platonico tratta dell'ingresso dell'uomo nel mondo. Al fine di comprenderne meglio l'intero discorso è opportuno citare per intero il passo e farne un'analisi dettagliata:

«17, 1.«Pesante è tuttavia perdere colui che hai educato, giovane già per una madre, già per un padre presidio e decoro». Chi dice che non sia pesante? però è cosa umana. Con questo fine sei stato generato, di perdere gli altri, di perire tu, di sperare, di aver paura, di mettere in inquietudine altri e te stesso, di temere e di desiderare la morte e, come dato peggiore, mai di sapere di quale condizione tu sia. 2. Se qualcuno dicesse a chi va a Siracusa: «Tutti i fastidi, tutti i piaceri del tuo futuro viaggio conoscili prima, poi, a queste condizioni, mettiti per mare. Questo è quanto ti è possibile guardare con ammirazione: vedrai prima nel suo insieme l'isola divisa dall'Italia da uno stretto braccio di mare, che si sa era attaccata un tempo al continente; improvviso il mare vi irruppe e “tagliò il lato esperio del siculo”»; poi vedrai (potrai infatti <passare accanto> a

556 Cfr. Platone, *Fedro*, 107e-108c.

557 Cfr. Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 1, 8-2, 5.

quell'avidissimo vortice del mare) la favolosa Cariddi, distesa immobile finché libera dal vento austro, ma se da quella parte ci sono stati soffi più forti, con apertura grande e profonda risucchiante le navi. 3. Vedrai la fonte celebratissima dai poeti, Aretusa, di una distesa d'acqua tersissima e fino al fondo trasparente, che manda fuori acque freschissime, sia che le abbia trovate lì appena nate, sia che invece abbia restituito il fiume insinuatosi nella terra, rimasto intatto pur sotto tanti mari ed immune dalla mescolanza con l'acqua salata. 4. Vedrai il porto più tranquillo fra tutti quelli che la natura pose a difesa delle navi o che la mano dell'uomo migliorò, così sicuro che non c'è posto neppure per l'impeto furibondo delle più grandi tempeste. Vedrai dove fu spezzata la potenza di Atene, dove tante migliaia di prigionieri quel carcere naturale, fatto di sassi tagliati in profondità sconfinata, aveva rinchiuso, e poi proprio la città grande ed il suo territorio, più vasto di quanto siano i limiti di molte città, inverni mitissimi e nessun giorno senza che intervenga il sole. 5. Conosciuto tutto ciò, un'estate pesante ed insalubre corromperà però i benefici del clima invernale; ci sarà lì Dionigi il tiranno, rovina della libertà, della giustizia, delle leggi, cupido di potere tirannico anche dopo Platone, della vita anche dopo essere stato cacciato in esilio: gli uni brucerà, altri frusterà, ad altri comanderà che per una lieve offesa sia tagliata la testa, farà venire per soddisfare le sue voglie maschi e femmine, e fra le sconce accolite della regale sfrenatezza sarà troppo poco unirsi contemporaneamente con due persone. Hai ascoltato ciò che è in grado di invitarti, ciò che può distoglierti: quindi, o naviga o resta ». 6. Dopo questo avvertimento, se qualcuno avesse dichiarato di voler entrare a Siracusa, con chi, se non con sé stesso, gli sarebbe stato possibile avere motivi sufficientemente giusti di litigio, lui, che in quei fatti non c'è capitato per caso, ma ci è venuto con piena esperienza e conoscendoli? Dice a tutti noi la natura: «Non inganno nessuno. Se tu avrai figli, ti sarà possibile averli belli, ma anche deformi ti sarà possibile averli; forse te ne nasceranno molti: qualcuno di loro potrà essere tanto salvatore della patria, quanto traditore. 7 Spera pure che godranno di tanto rispetto, da non osare nessuno parlare male di te a causa loro; immaginati tuttavia che saranno anche persone così turpi, da essere loro motivo di maldicenza. Niente impedisce che essi ti rendano gli onori funebri e che tu riceva la lode da parte dei tuoi figli, ma preparati come se tu debba trovarti nella condizione di deporre sul rogo il figlio o bambino o giovane o vecchio: nessuna importanza per la sostanza hanno gli anni, dato che non c'è funerale che non sia acerbo, se il padre lo accompagna». Dopo che ti sono state messe davanti queste condizioni, se allevi figli, libera da ogni motivo di odio gli dei, che nulla di certo ti hanno promesso.

18,1. Questa immagine, orsù dunque, riferiscila all'atto di entrare nella vita nel suo complesso. Davanti a te, che decidevi se dovevi visitare Siracusa, ho messo tutto ciò che era in grado di allietare, tutto ciò che ti poteva disturbare: immagina che io venga a consigliarti al momento della nascita. «Con la nascita, entrerai in una città comune a dei e ad uomini, che tutto abbraccia, legata da leggi sicure ed eterne, che fa girare i compiti instancabili dei corpi celesti. 2. Vedrai lì guizzare innumerevoli stelle, vedrai da una sola stella il tutto riempito, il sole, che segna con il suo corso quotidiano gli spazi del giorno e della notte, con il suo (corso) annuale sempre uguale divide estati ed inverni. Vedrai il succedere notturno della luna, che dagli incontri con il fratello mutua luce e debole e di riflesso, ed ora nascosta, ora con tutta la sua faccia sovrasta la terra, mutabile per crescite e perdite, sempre diversa dalla precedente. 3. Vedrai i cinque pianeti che vanno per vie opposte e si spingono in senso contrario al precipitare del cielo: dai loro leggerissimi movimenti dipendono le fortune dei popoli, le cose più grandi e più piccole si formano a seconda che si sia fatto incontro un pianeta favorevole o sfavorevole. Ammirerai le nubi radunate e le acque cadenti ed i fulmini obliqui ed il rimbombo del cielo. 4. Quando, saziato dello spettacolo delle cose superiori, gettarai gli occhi a terra, ti accoglierà un altro aspetto dei fenomeni, mirabile per altri motivi: di qui una larga distesa di campi spazia all'infinito; di qui, ritte verso l'alto, cime di monti sorgenti da giogaie grandi e nevose; cadute di fiumi e corsi d'acqua diffusi da una sola fonte verso occidente ed oriente; alberi oscillanti su altissime vette, e tanti boschi con i loro animali ed il dissonante concerto degli uccelli; 5. varie posizioni di città e popoli separati dagli altri per le difficoltà dei luoghi e, di questi popoli, alcuni risalgono verso alti monti, altri da ripe di laghi, da vallate, da paludi sono recinti; messi curate dall'opera dell'uomo ed alberi della cui selvatichezza nessuno si prende cura; ed amabili scorriere di ruscelli qua e là per i prati, piacevoli insenature, lidi che si ritirano in modo da formare porti, sparse nella desolata vastità tante isole, che screziano i mari con la loro intromissione. 6. Che dire del fulgore delle pietre e delle gemme, e l'oro che scorre fra le sabbie di rapidi torrenti, ed in mezzo alla terra e di nuovo in mezzo al mare <eteree> faci di fuochi, ed il vincolo della terra, l'Oceano, che con triplice seno rompe l'ininterrotta successione di popoli e, ribollendo, fuori si riversa con grande capriccio? 7 vedrai, su acque inquiete e fluttuanti senza l'azione del vento, nuotare animali di grandezza superiore ai terrestri, alcuni pesanti e che si muovono sotto la guida altrui, alcuni veloci e più svelti di navi spinte a forza, alcuni che aspirano le onde e le risoffiano fuori con grande pericolo per chi vi naviga davanti; vedrai qui navi, che cercano terre sconosciute. Vedrai come nulla

è rimasto intentato dalla temerarietà umana, sarai spettatore, e tu stesso parte grande, di chi fa questi tentativi; apprenderai ed insegnerai tecniche, le une che forniscano mezzi alla vita, altre che l'abbelliscano, altre che la guidino. 8. Ma qui ci saranno anche pesti infinite per il corpo, per l'anima, e guerre e rapine e veleni e naufragi e alterazioni del clima e del corpo, e nostalgie acerbe per le persone più care e la morte, non si sa se facile o passante attraverso pene e tormenti. Delibera fra di te e pesa che cosa vuoi: per venire a quei beni, devi uscire passando per quei mali.» Risponderai che tu vuoi vivere: perché dovresti rispondere altrimenti? ... al contrario, io credo, non ti avvicinerai a ciò, da cui tu ti duoli che alcunché ti sia amputato! 9. Vivi dunque come si è pattuito. Ma tu dici: «Nessuno ci ha consultato». Sono stati consultati i genitori a riguardo nostro: conoscendo il patto della vita, perché ci adattassimo a questo patto ci hanno messo al mondo. »⁵⁵⁸.

558 Seneca il Giovane, *Ad Marciam de consolatione*, 17-18. 1. **XVII.** 'Grave est tamen quem educaveris iuvenem, iam matri iam patri praesidium ac decus amittere.' *Quis negat grave esse? sed humanum est. Ad hoc genitus es, ut perderes ut perires, ut sperares metueres, alios teque inquietares, mortem et timeres et optares et, quod est pessimum, numquam scires cuius esses status.* 2. *Si quis Syracusas petenti diceret: 'omnia incommoda, omnes voluptates futurae peregrinationis tuae ante cognosce, deinde ita naviga. Haec sunt quae mirari possis: uidebis primum ipsam insulam ab Italia angusto interscissam freto, quam continenti quondam cohaesisse constat; subitum illo mare inrupit et Hesperium Siculo latus abscidit. Deinde videbis (licebit enim tibi audidissimum maris verticem stringere) stratam illam fabulosam Charybdin quam diu ab austro vacat, at, si quid inde vehementius spiravit, magno hiatu profundoque navigia sorbentem.* 3. *Videbis celebratissimum carminibus fontem Arethusam, nitidissimi ac perlucidi ad imum stagni, gelidissimas aquas profundentem, sive illas ibi primum nascentis invenit, sive inlapsum terris flumen integrum subter tot maria et a confusione peioris undae seruatam reddidit.* 4. *Videbis portum quietissimum omnium quos aut natura posuit in tutelam classium aut adiuvit manus, sic tutum ut ne maximarum quidem tempestatium furori locus sit. Videbis ubi Athenarum potentia fracta, ubi tot milia captiuorum ille excisis in infinitam altitudinem saxi nativius carcer incluserat, ipsam ingentem civitatem et laxius territorium quam multarum urbium fines sunt, tepidissima hiberna et nullum diem sine interuentu solis.* 5. *Sed cum omnia ista cognoveris, gravis et insalubris aestas hiberni caeli beneficia corrumpet. Erit Dionysius illic tyrannus, libertatis iustitiae legum exitium, dominationis cupidus etiam post Platonem, vitae etiam post exilium: alios uret, alios verberabit, alios ob levem offensam detruncari iubebit, arcesset ad libidinem mares feminasque et inter foedos regiae intemperantiae greges parum erit simul binis coire. Audisti quid te invitare possit, quid abstertere: proinde aut naviga aut resiste.'* 6. *Post hanc denuntiationem si quis dixisset intrare se Syracusas velle, satisne iustam querellam de ullo nisi de se habere posset, qui non incidisset in illa sed prudens sciensque venisset? Dicit omnibus nobis natura: 'neminem decipio. Tu si filios sustuleris, poteris habere formosos, et deformes poteris. Fortasse multi nascentur: esse aliquis ex illis tam servator patriae quam proditor poterit.* 7. *Non est quod desperes tantae dignationis futuros ut nemo tibi propter illos male dicere audeat; propone tamen et tantae futuros turpitudinis ut ipsi maledicta sint. Nihil vetat illos tibi suprema praestare et laudari te a liberis tuis, sed sic te para tamquam in ignem inpositurus vel puerum uel iuvenem vel senem; nihil enim ad rem pertinent anni, quoniam nullum non acerbum funus est quod parens sequitur.'* **XVIII.** *<Ad> hanc imaginem aedum totius vitae introitum refer. An Syracusas viseres deliberanti tibi quidquid delectare poterat, quidquid offendere exposui: puta nascenti me tibi uenire in consilium.*

Collocato all'interno di uno scritto consolatorio quale è l'*Ad Marciam de consolatione*, il passo esordisce [17, 1] con un'esortazione empatica, che pur ammettendo la durezza ed il dolore che si prova nel perdere un figlio ormai adulto, incita la destinataria a tirarsi su, in quanto la morte è il necessario prezzo che si paga per la vita. Questo concetto dà l'*incipit* tanto all'apologo del viaggio a Siracusa [17] quanto alla successiva storia riguardante l'entrata nel mondo [18].

L'apologo inizia col descrivere un ipotetico discorso fatto ad un viaggiatore intenzionato ad andare a Siracusa, nel quale si soppesano i pro ed i contro che tale viaggio porterà. Vengono da principio enumerate tutte le bellezze, per lo più di carattere naturale, che il viaggiatore incontrerà tanto nel viaggio che lo condurrà nella città sicula, quanto una volta arrivato a destinazione; successivamente, però, vengono elencate anche le cose negative e temibili che si incontreranno a Siracusa, tra le quali primeggia

2. *Intraturus es urbem dis hominibus communem, omnia complexam, certis legibus aeternisque devinctam, indefatigata caelestium officia voluentem. Videbis illic innumerabiles stellas micare, videbis uno sidere omnia impleri, solem cotidiano cursu diei noctisque spatia signantem, annuo aestates hiemesque aequalius[que] dividentem. Videbis nocturnam lunae successionem, a fraternis occursibus lene remissumque lumen mutantem et modo occultam modo toto ore terris imminuentem, accessionibus damnisque mutabilem, semper proximae dissimilem.* 3. *Videbis quinque sidera diuersas agentia vias et in contrarium praecipiti mundo nitentia: ex horum levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima proinde formantur prout aequum iniquumue sidus incessit. Miraberis collecta nubila et cadentis aquas et obliqua fulmina et caeli fragorem.* 4. *Cum satiatus spectaculo supernorum in terram oculos deieceris, excipiet te alia forma rerum aliterque mirabilis: hinc camporum in infinitum patentium fusa planities, hinc montium magnis et nivalibus surgentium iugis erecti in sublime vertices; deiectus fluminum et ex uno fonte in occidentem orientemque diffusi amnes et summis cacuminibus nemora nutantia et tantum silvarum cum suis animalibus aviumque concentu dissono;* 5. *varii urbium situs et seclusae nationes locorum difficultate, quarum aliae se in erectos subtrahunt montes, aliae †ripis lacu vallibus pavidae† circumfunduntur; adiuta cultu seges et arbusta sine cultore feritatis; et riuorum lenis inter prata discursus et amoeni sinus et litora in portum recedentia; sparsae tot per vastum insulae, quae interuentu suo maria distinguunt.* 6. *Quid lapidum gemmarumque fulgor et [inter] rapidorum torrentium aurum harenis interfluens et in mediis terris medioque rursus mari †terret† ignium faces et uinculum terrarum oceanus, continuationem gentium triplici sinu scindens et ingenti licentia exaestuans?* 7. *Videbis hic inquietis et sine vento fluctuantibus aquis innare [et] excedenti terrestria magnitudine animalia, quaedam gravia et alieno se magisterio moventia, quaedam velocia et concitatis perniciores remigiis, quaedam haurientia undas et magno praenauigantium periculo efflantia; videbis hic navigia quas non novere terras quaerentia. Videbis nihil humanae audaciae intemptatum erisque et spectator et ipse pars magna conantium: disces docebisque artes, alias quae vitam instruant, alias quae ornent, alias quae regant.* 8. *Sed istae erunt mille corporum, animorum pestes, et bella et latrocinia et venena et naufragia et intemperies caeli corporisque et carissimorum acerba desideria et mors, incertum facilis an per poenam cruciatumque. Delibera tecum et perpende quid velis: ut ad illa venias, per illa exeundum est.' Respondebis velle te vivere. Quidni? Immo, puto, ad id non accedes ex quo tibi aliquid decuti doles! Vive ergo ut conuenit. 'Nemo' inquit 'nos consuluit.' Consulti sunt de nobis parentes nostri, qui, cum condicionem vitae nossent, in hanc nos sustulerunt.*

la terribile figura di Dionisio, modello paradigmatico del tiranno, esempio di crudeltà, che non risparmiò neppure Platone. Il discorso si conclude con una netta affermazione della responsabilità personale, la quale si concretizza in due direzioni parallele, utili a Seneca a chiudere il discorso riguardante il viaggio a Siracusa ed a iniziare quello nel successivo paragrafo relativo all'entrata nel mondo. Per un verso si sottolinea che, se il viaggiatore ha deciso di andare a Siracusa non può incolpare altri che se stesso per le sventure che gli sono occorse; per un altro verso che, se similmente ha deciso di avere figli, deve sapere che questi potranno essere tanto belli quanto deformi, tanto onesti, quanto infami, e parimenti potranno vivere a lungo o morire infanti. Ciò vuol dire che se si decide di avere figli si sa che si va incontro a tutto ciò, e la divinità deve essere tenuta fuori dalle lagnanze umane. In tal modo si riprende implicitamente il discorso platonico circa la bontà della divinità, dalla quale proverrebbero soltanto beni, scagionandola da ogni possibile sventura.

La seconda parte dell'argomentazione applica l'esempio descritto all'ingresso dell'uomo nel mondo. In maniera identica alla precedente, vengono qui descritte le bellezze e le bruttezze dell'universo. A differenza del paragrafo 17, in questo secondo paragrafo emerge una divisione ontologica della realtà, la quale fraziona il cosmo in due sfere: una celeste, dove paiono esserci solo cose positive; ed una terrestre, nella quale, invece, il bene ed il male vengono a mischiarsi, sebbene permanga la preponderanza del bene. Come nell'apologo del viaggio a Siracusa, anche questo discorso si chiude con la difesa della divinità, affermando che la scelta di nascere spetta alla persona, o comunque malgrado non sia completamente imputabile al nascituro, è tuttavia imputabile alle persone le quali, pur consapevoli di quello a cui si va incontro con la nascita, hanno scelto di generare.

Da quanto detto, paradossalmente, il discorso senecano appare più vicino a quello platonico di quanto non sia il *Somnium* ciceroniano, in quanto sia nel mito di Er che nell'apologo di Seneca si rileva forte l'emergenza tanto del tema della scelta, quanto della salvaguardia della bontà della divinità.

Numerose sono le differenze nello stile. Si passa da un mito, quello platonico, al racconto di un sogno, quello ciceroniano, per finire con la mera argomentazione ipotetico-razionale scelta da Seneca. Tale mutamento probabilmente è da annoverare, come accennato, alle aspre critiche sofferte dallo stile mitologico platonico, le quali plausibilmente non risparmiarono nemmeno il *Somnium* ciceroniano. Queste, stando a

quanto affermava Macrobio⁵⁵⁹, facevano leva in sostanza sulla contraddizione insita nell'uso del mito, discorso dal carattere fiabesco e quindi inadeguato come strumento di trasmissione della verità. In tal senso i detrattori di Platone, e probabilmente anche Cicerone, mettevano in dubbio la validità delle sue affermazioni chiedendosi perché mai si dovesse dire la “verità” attraverso la menzogna. Per svincolarsi da queste accuse, Seneca abbandonò sia l'uso del mito, come aveva fatto anche Cicerone, sia quello del sogno, anche questo suscettibile delle stesse critiche riguardanti il mito.

La differenza di stile conduce anche ad una diversità nei contenuti, esplicantesi ad esempio nelle diverse ambientazioni. In Platone il mito vede la presenza sia dell'anima che del corpo di Er nell'aldilà; in Cicerone Scipione, pur essendo con il corpo sulla terra, con l'anima si trova fisicamente nell'aldilà; in Seneca sia l'anima che il corpo sono sulla terra, e solo l'immaginazione traccia, senza mai abbandonare il mondo, uno schizzo dell'aldilà.

Ciò che lega tutte e tre le storie è la presenza di una medesima attenzione cosmologica, sicuramente più marcata in Platone⁵⁶⁰ e Cicerone⁵⁶¹, ma in Seneca⁵⁶² comunque presente; una analogia concezione dell'immortalità dell'anima⁵⁶³, presente in egual misura in tutti e tre i racconti, e la presenza di un preciso meccanismo stilistico “discendente” che porta lo sguardo dal mondo celeste al mondo terreno. Sia in Platone che in Cicerone e Seneca si passa da uno sguardo alle sfere celesti alla vista degli avvenimenti terreni. Questo passaggio, immediato in Seneca e Cicerone, in Platone si realizza in modo indiretto attraverso l'osservazione delle vite future dei personaggi famosi citati, che dall'osservazione del moto innescato dalle divinità scaraventano il lettore sulle miserie terrene dei cosiddetti “eroi”.

559 Cfr. Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 1, 8-2, 5.

560 Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 616c-617c.

561 Cfr. Cicerone, *De re publica*, VI, 18, 18 – 18, 19.

562 Cfr. Seneca il Giovane, *Ad Marciam de consolatione*, 18, 2-3.

563 Cfr. Cicerone, *De re publica*, VI, 24, 26; Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 612c; per quanto riguarda Seneca nel racconto sopra annunciato, l'immortalità dell'anima è semplicemente sottintesa, tuttavia in diversi punti dell'opera è esplicitata. Vedi ad esempio Seneca il Giovane, *Ad Marciam de consolatione*, 19, 1; 25, 3; 26, 7. Proprio quest'ultimo passo [26, 7] basterà come esempio paradigmatico: «Anche noi, anime felici e che abbiamo avuto in sorte l'eternità » (*Nos quoque felices animae et aeterna sortitae*).

Conclusioni

Che nel pensiero di Cicerone prima e di Seneca dopo vengano mescolati elementi platonici a suggestioni provenienti da altre scuole pare un fatto abbastanza dimostrato. Nel pensiero di Cicerone un platonismo mai in discussione – sebbene colorito da varie sfumature (si ricordino sia quelle scetticheggianti provenienti dalla tradizione neoaccademica di Filone di Larissa, che quelle derivanti dal recupero del dogmatismo platonico attuato da Antioco d'Ascalona) – si mischia ad influssi stoici provenienti, come visto, da Posidonio. Tutto ciò è rinvenibile tanto in dialoghi come il *De re publica* o il *De legibus*, segnati già nello stesso nome dall'affinità a Platone, che in dialoghi come il *De senectute* o il *De amicitia*.

In quest'ultimo, ad esempio, si riprende il tema, già dibattuto nel *Liside* platonico, dell'amicizia. A differenza di questo, che si conclude senza trovare una risposta alla domanda chi è l'amico, qui viene trovata una conclusione. La risposta che viene data è sicuramente influenzata dalla speculazione stoica, poiché vede nella virtù la possibilità stessa dell'amicizia⁵⁶⁴. Tuttavia ciò che è più rilevante nel dialogo ciceroniano è che neanche la virtù appare di per sé sufficiente al raggiungimento della felicità, la quale si trova solo grazie all'apporto dell'amicizia. Si crea quindi una sorta di *loop* nel quale l'amicizia vera e stabile è possibile solo tra persone virtuose⁵⁶⁵, ma non è l'essere virtuoso a garantire di per sé la felicità. Così Cicerone ribalta di fatto uno dei principali comandamenti stoici, vale a dire quello secondo il quale la virtù è di per sé bastevole al raggiungimento della felicità. L'Arpinate afferma esplicitamente che non essendo la sola virtù in grado di garantire all'uomo il raggiungimento del bene supremo, ossia della felicità, ad essa la natura ha aggiunto l'amicizia quale supporto⁵⁶⁶. È importante notare è

564 Cfr. Cicerone, *De amicitia*, XXVII, 104.

565 Cfr. *ivi*, XVIII, 65.

566 Cfr. *ivi*, XXII, 83-84.

come Cicerone parta da problematiche platoniche (il tema dell'amicizia trattato nel *Liside*) e le risolva attraverso un parziale utilizzo di argomentazioni stoiche. Parziale poiché queste si vanno ad intrecciare con le soluzioni lasciate a metà dallo stesso Platone, in quanto la teoria stoica della virtù è soltanto una parte della chiave che permetterà di sbloccare l'aporia platonica, per la quale il simile è amico del simile⁵⁶⁷. Presa per buona l'argomentazione platonica per cui non si può essere amico del dissimile⁵⁶⁸ – argomentazione tra l'altro discussa anche nel *De amicitia*⁵⁶⁹ – che porterebbe ad ammettere, se accolta, che il buono è amico del malvagio, resta in piedi la prima argomentazione, la quale però anch'essa confutata sulla base che il simile, non arrecando alcun vantaggio al simile, risulta essere inutile⁵⁷⁰. Il punto ciceroniano è il seguente: chi è colui il quale non cerca vantaggio per sé⁵⁷¹? La risposta è: il virtuoso, poiché l'unico vantaggio che questi ricerca è il vantaggio della patria, vantaggio che nell'amicizia tra virtuosi emerge⁵⁷² rendendo onore all'amicizia, che così smette di essere un qualcosa di inutile. Modificando la concezione del virtuoso⁵⁷³, ossia romanizzandola con l'aggiunta della clausola del vantaggio alla patria, Cicerone risolve l'aporia platonica, irrisolvibile sia per Platone che tramite l'utilizzo dei soli canoni stoici.

Caratteristiche analoghe possono essere rinvenute anche nel pensiero senecano. In esso non mancano gli influssi provenienti da altre scuole, prima fra tutte quella platonica. In in più punti dell'opera senecana emergono, infatti, diverse nozioni tratte direttamente da Platone, quali ad esempio la credenza nell'immortalità dell'anima o nella metempsicosi⁵⁷⁴. Tuttavia non meno importante è l'apporto che questi dà al dibattito

567 Cfr. Platone, *Liside*, 214a.

568 Cfr. Platone, *Liside*, 214c.

569 Cfr. Cicerone, *De amicitia*, XXII, 82.

570 Cfr. Platone, *Liside*, 215a.

571 Cfr. Cicerone, *De amicitia*, XXVII, 100.

572 Cfr. *ivi*, XI, 39; riguardo l'amicizia che non attenda né alla stabilità né alla sicurezza dello stato vedi *ivi*, XII, 43.

573 Cfr. *ivi*, V, 18-19.

574 Vedi ad esempio: Seneca il Giovane, *Ad Marciam de consolatione*, 23, 2; *Epistulae Morales ad Lucilium*, 24, 17; 65, 16; 76, 25; 79, 12; 120, 14-15.

medioplatonico, affrontandone le principali problematiche, quali l'eternità del mondo – esplicitamente negata da Seneca, sostenendo la tesi che il mondo rimane in vita a causa dell'effetto provvidenziale operato del Dio, suo creatore, il quale non potendo crearlo immortale per difetto della materia, come un novello Atlante, lo tiene in piedi attraverso la sua opera⁵⁷⁵ – o l'individuazione delle idee quali pensieri di Dio⁵⁷⁶.

Così, Platone ed il medioplatonismo entrano prepotentemente nell'animo di questi due autori, i quali non acconsentono a lasciarlo andare senza aggiungere un qualcosa di proprio. In questo senso si può dire che essi “romanizzano” il pensiero ereditato, traducendo e talvolta creando persino *ex nihilo* un vocabolario filosofico latino, e lo plasmano secondo i canoni romani, caratterizzati dall'esaltazione del coraggio e dell'amor di patria. L'esempio storico concreto, tratto dal passato, prende il posto del mito, astratto ed artificioso, incomprendibile ai molti⁵⁷⁷, ed un terribile Tarquinio il Superbo, icona di malvagità suprema nell'immaginario collettivo romano, prende il posto di un mai esistito Gige e del suo anello magico.

Possiamo quindi dire che ci fu, almeno in questi due autori, un movimento di pensiero comune, il quale ha tentato di dare un'impronta peculiarmente romana ad una filosofia sviluppatasi in ambito linguistico greco. Come questo movimento, presente in Cicerone e Seneca, sia proseguito negli altri autori della *Latinitas* resta aperto ad ulteriori studi. Ma in conclusione, se si accetta di descrivere come medioplatonici tutti quei pensatori circoscritti ad uno stesso periodo storico e partecipanti delle stesse problematiche, allora si deve considerare interno alla medesima temperie quel movimento culturale, che parallelamente affondava le sue radici nella *romanitas*. Allo stesso modo di quanto fecero i medioplatonici di lingua greca, anche Seneca e Cicerone, trassero infatti alcune delle più importanti problematiche dalla speculazione platonica. E, soprattutto, interpretarono i problemi lasciati aperti dalla tradizione platonica in

575 Cfr. Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 58, 27-28.

576 Tale individuazione è fatta in Seneca il Giovane, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 65, 7. Riguardo le origini di tale affermazione vedi R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 301; e J.M. Rist, *Eros e Psyche: studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, tra. it. E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 88-89.

577 Cfr. Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 1, 9. *hanc fabulam Cicero licet ab indoctis quasi ipse veri conscius doleat irrisam, exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans excitari narraturum quam reuiuiscere maluit.*

un'ottica di integrazione continua con saperi provenienti da altre fonti, giungendo anche a soluzioni convergenti rispetto a quelle discusse in ambito greco. Seneca, oltre a fondare il suo sistema filosofico su una divisione ontologica che sarà poi ripresa da Albino⁵⁷⁸, sarà uno dei primi, parallelamente a Filone Alessandrino, a proporre la concezione che identifica le idee con i pensieri divini⁵⁷⁹. Cicerone, per contro, rappresenta un analogo occidentale di quel “sincretismo selvaggio” che negli stessi anni faceva irrompere prepotentemente nella speculazione platonica istanze provenienti dal bacino mediterraneo e dal vicino Oriente. Difficilmente, dunque, si può discutere l'appartenenza di questi due filosofi ad un'atmosfera comune e l'influenza che essi subirono dalle questioni discusse negli stessi anni in paesi limitrofi, nuovamente e più stabilmente collegati proprio dai nuovi spazi aperti dalla *Romanitas*. Se si accetta dunque 1. che i principali caratteri della cultura di età imperiale sono essenzialmente la disponibilità a conoscere ed integrare fra loro teorie e dottrine appartenenti a regioni culturali anche molto diverse (si pensi alla questione dell'Orientalismo) - 2. che la speculazione platonica, per le sue caratteristiche di “tradizione” al cui interno è possibile discutere le dottrine cardine attraverso la loro correzione continua con influssi provenienti da altre fonti, era la cornice più adatta a rappresentare i teorici che procedevano in quest'opera di integrazione - forse persino la categoria storiografica di “medioplatonismo” potrebbe essere ripensata in modo da far pulsare quel “medio” che la determina oltre la sequenza temporale (“medio” come quello che prepara il “neo”, il nuovo) in direzione della capacità di “mediare”, tenere insieme, integrare le diversità culturali in un orizzonte comune. In questo senso pare difficile sostenere che l'unità geografica, politica e culturale rappresentata dalla *Romanitas* non abbia contribuito in modo decisivo a definire questa cornice. E altrettanto difficile non riconoscere che i pensatori che operarono dal suo centro siano stati tra i protagonisti della creazione di questo orizzonte.

578 Cfr. J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, trad. it. E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 315.

579 Cfr. R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 301.

Nota su traduzioni e testi citati.

Cicerone:

Le traduzioni ed i testi degli *Academica priora* e *Academica posteriora* sono tratte da: Cicerone, *Le dispute accademiche*, trad. it. R. Del Re, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 1976.

Le traduzioni ed i testi del *De finibus bonorum et malorum* e delle *Tusculanae Disputationes* sono tratte da: Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, trad. it. N. Marione, UTET, Torino 2010.

Le traduzioni ed i testi del *De re publica* sono tratte da: Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, , vol. I, trad. it. N. Zorzetti, UTET, Torino 2009.

Le traduzioni ed i testi del *Timaeus* sono tratte da: Cicerone, *Il Timeo*, trad. it. F. Pini, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 1968.

Le traduzioni ed i testi del *De Natura Deorum* sono tratte da: Cicerone, *La natura divina*, introduzione, trad. it. C. M. Calcante, BUR, Milano 1992.

I testi del *De amicitia* sono tratte da: M. Tullius Cicero, *Laelius de Amicitia*, M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia. Part 4, Vol. 3, ed. C. F. W. Mueller, 1890.

Seneca:

I testi di queste opere e le relative traduzioni: *Ad Lucilium de providentia*; *Ad Serenum de constantia sapientis*; *Ad Novatum De ira in tre libri*; *Ad Marciam de consolatione*; *Ad Gallionem de vita beata*; *Ad Serenum de otio*; *Ad Serenum de*

tranquillitate animi; Ad Paulinum de brevitare vitae; Ad Polybium de consolatione; Ad Helviam matrem de consolatione, sono tratte da: Lucio Anneo Seneca, *I dialoghi Vol. I – II*, a cura di Giovanni Viansino, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 1988.

Le traduzioni ed i testi del *De beneficiis* sono tratte da: Seneca, *I Benefici*, trad. ita. di S. Guglielmino, Monotypia Amato, Bologna 1967.

Le traduzioni ed i testi delle *Naturales Quaestiones* sono tratte da: Seneca, *Ricerche sulla natura*, trad. it. P. Parroni, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 2008^{III}.

Le traduzioni ed i testi delle *Epistulae morales ad Lucilium* sono tratte da: Lucio Anneo Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 1995.

La traduzione dell' *Apocolocyntosis (divi) Claudii* è tratta da: Seneca, *Tutte le Opere*, a cura di G. Reale, trad. it. di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2000; mentre il testo latino è tratto da: Seneca, *Apocolocyntosis*, a cura di P. T. Eden, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Altri autori antichi:

Le traduzioni ed i testi delle opere di Platone sono tratte da: Platone, *Tutte le opere*, a cura di E. V. Maltese, Newton Compton Editori, Roma 2010^{II}.

Le traduzioni delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio sono tratte da: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Bari 1962. Mentre i testi sono tratti da: Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, a cura di R. D. Hicks, W. Heinemann-G.P. Putnam's sons, London-New York 1925.

Le traduzioni ed i testi del *Ab Urbe condita* di Tito Livio sono tratti da: Tito Livio, *La Storia romana*, a cura di C. L. Mabil, Giuseppe Antonelli Ed., Venezia 1841.

Le traduzioni ed i testi della *Politica* di Aristotele sono tratte da: Aristotele, *Politica, trattato sull'economia*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 2004^V.

Le traduzioni ed i testi delle opere di Seneca il Vecchio sono tratte da: Seneca il Vecchio, *Oratori e retori*, voll.I-IV, a cura di A. Zanon Dal Bo, Zanichelli, Bologna 1988.

Bibliografia

AA.VV., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I, vol. 1, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1992.

AA. VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Le Monnier, Firenze 1981.

AA. VV., *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome 1992.

AA. VV., *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986.

AA.VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, voll. I-II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979.

Albertini E., *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.

Algra K.A., *Chrysippus, Carneades, Cicero. The Ethical Divisiones in Cicero's Lucullus*, in B. Inwood – J. Mansfeld (ed.), *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academica Books*, Brill, Utrecht 1995, p. 107-139.

Annas J., *Platonic Ethics: Old and New*, Cornell University Press, Ithaca 1999.

Balbo A., *Chi è il giovane: ovvero quando comincia e quando finisce la gioventù*, in «Seneca e i giovani», a cura di I. Lana, Osanna Venosa, Venosa 1997, pp. 11-28.

Barnes J., *Aristotle and the Stoic Logic*, in Ierodiakonou K. (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 23-53.

Bartsch S., – Schiesaro A. (ed.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Berger A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, American Philosophical Society, Philadelphia 1968.

Bonafede G., *Storia della filosofia greco-romana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1949.

- Bonazzi M., *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015.
- Bornecque H., *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille 1902.
- Bostock J. - Riley H. T., *The natural history of Pliny*, H. G. Bohn, London 1855-57.
- Boyancé P., *Xénocrate et les Orphiques*, in "REA" 50, 1948, pp. 218-231.
- Brancacci A. (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2001.
- (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000.
- (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2005.
- Candiloro E., *Politica e cultura in Atene da Pidna alla guerra mitridatica*, in "Studi Classici e Orientali", 14, 1965, pp. 134-176.
- Castiglioni L., *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, in a cura di A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, Mursia, Milano 1976, pp. 97-126.
- Chaumartin F., *Sénèque et le platonisme, à propos des lettres 58 et 65*, in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon I : Le Platonisme dévoilé*, Paris 1993, pp. 103-116.
- Costa C.D.N.(ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, London 1974.
- Currie H. Mac L., *Der Stil des jüngereren Seneca*, in Maurach G. (ed.), *Seneca Als Philosoph*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, p. 203-227.
- Dillon J., *The Middle Platonist. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 220)*, Duckworth, London 1977, trad. it. E. Vimercati, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- Di Paola O., *The Philosophical Thought of the School of the Sextii*, in *Epekeina*, vol. 4, n. 1-2 (2014), pp. 327-339.
- Donini P., *L'eclittismo impossibile. Seneca ed il platonismo medio*, in P. Donini – G. F. Giannotti, *Modelli filosofici e letterari Orazio, Lucrezio, Seneca, Pitagora*, Bologna 1979, pp. 149-300.
- *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982.
- P. Donini – G. F. Giannotti, *Modelli filosofici e letterari Orazio, Lucrezio, Seneca, Pitagora*, Bologna 1979.
- Dörrie H. and Baltes M., *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System*,

Entwicklung, 6 vol., 1996 Stuttgart.

Engelbrecht A., *Zu Ciceros Uebersetzung aus dem platonischen Timaeus*, in "WS" 34, 1912, pp. 216-226.

Eyben E., *Antiquity's view of puberty*, in «Latomus» XXXI (1972), pp. 677-697.

Ferrary, J.L., *Le idee politiche a Roma nell'età repubblicana*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Torino 1982, pp. 723-804.

Ficht J.G.(ed.), *Seneca*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Firpo L. (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, voll. I-VI, Torino 1982.

Fries C., *Untersuchungen zu Ciceros Timaeus*, in "RhM" 55, 1900, pp. 18-54.

Gangi D., *Il pensiero e il sentimento religioso di Marco Tullio Cicerone*, Kefagrafica Lo Giudice, Palermo 1990, p. 41.

Gasti F. – Romano E. (a c. di), *Retorica ed educazione delle élites nell'antica roma. Atti della VI Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 4-5 aprile 2006)*, Ibis, Como 2008.

Gentile M., *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Vita e Pensiero, Milano 1932.

Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1986.

– *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1986.

– *Reading Plato, Tracing Plato. From Ancient Commentary to Medieval Reception*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005.

Giancotti F., *Il posto della biografia nella problematica seneciana*, in a cura di A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, Mursia, Milano 1976, pp. 39-56.

Gioè A., *Filosofi Medioplatonici del II Secolo D.C. Testimonianze e Frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Griffin M.T., *Imago Vitae Suae*, in Costa C.D.N.(ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, London 1974, p. 1-38.

– *Seneca. A Philosopher in Politics*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1976.

Grumach E., *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1932.

Guazzoni Foà V., *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*, Marzorati Editore, Milano 1970.

Guillemin A., *Sénèque directeur d'âmes, I: L'ideal*, in «Revue des Études Latines»

XXX (1952), pp. 202-219.

Kromayer J. – Veith G., *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, Handbuch der Altertumswissenschaft IV, 3, 2, Monaco 1928.

Ierodiakonou K. (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1999.

Inwood B.– Mansfeld J. (ed.), *Assent & Argument. Studies in Cicero's Academica Books*, Brill, Utrecht 1995.

Inwood B., *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.

– *Seneca and His Philosophical Milieu*, in Id., *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, pp. 7-22.

– *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Hadot P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987, trad. it. di A. M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi editore, Torino 1988.

Hazel J., in *Who's Who in the Roman World*, Routledge, London and New York 2001.

Hoefig A. G., *De Papirii Fabiani philosophi vita scriptisque*, 1852.

Holder A.(ed.), *Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1901.

Janouchová P., *The Cult of Bendis in Athens and Thrace*, in *Graeco-Latina Brunensia*, XVIII, n°1, Charles University, Praga 2013, pp. 95-106.

Ker J., *The death of Seneca*, Oxford Press University, Oxford 2009.

Lambardi N., *Appunti critici sulla problematica del Timaeus ciceroniano*, in AA. VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Le Monnier, Firenze 1981, pp. 9-36.

– *Il "Timaeus" ciceroniano. Arte e tecnica del "vertere"*, Felice Le Monnier, Firenze 1982.

Lana I., *La scuola dei Sesti*, in «La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)», Rome 1992, pp. 109-124.

– *Lucio Anneo Seneca*, Pàtron Editore, Bologna 1955.

– *Seneca e i giovani*, Osanna Venosa, Venosa 1997.

– *Sextiorum nova et romani roboris secta*, in id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973, pp. 339-384.

– *Studi sul pensiero politico classico*, Guida editori, Napoli 1973.

Lasseree, *Abrégé inédit du Commentaire de Posidonios au "Timée" de Platon*, in AA. VV., *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e*

- nuove testimonianze da papiri*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1986, pp. 71-128.
- Levi A., *Storia della filosofia romana*, Firenze 1949.
- Lévy C., *Les Philosophies hellénistiques*, Librairie Générale Française, Paris 1997, trad. it. Taglia A., *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino 2002.
- Littlewood C.A. J., *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Marastoni A., *Prefazione alla Consolazione a Marcia*, in «Seneca. Tutte le opere» a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], pp. 126-129.
- *Prefazione al L'Ira*, in «Seneca. Tutte le opere» a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], pp. 46-52.
- Marchesi C., *Seneca. La dottrina morale*, Laterza, Bari 1938 [VI edizione 1967].
- *Seneca*, Giuseppe Principato, Messina 1919 [II edizione 1934].
- Maurach G., *Einleitung*, in Maurach G. (ed.), *Seneca Als Philosoph*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, p. 1-26.
- (ed.), *Seneca Als Philosoph*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.
- Maurin J., *Remarques sur la notion de “puer” à l'époque classique*, in «Bulletin Budé» 1975, pp. 221-230.
- Mazzoli G., *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, in «Rendiconti Istituto Lombardo (Lett.)», 101 (1967), 203-262.
- *La memoria consolatrice: riuso dei classici e ricodificazione letteraria nell'epist. 60 di S. Girolam*, in «Incontri triestini di filologia classica», 3 (2003-2004), pp. 165-179.
- Melli G., *La Filosofia Greca da Epicuro ai Neoplatonici*, Sansoni editore, Firenze 1922.
- Mercati G., *M. Tulli Ciceronis de re publica libri in codice Vaticano Latino 5757 phototypice expressi* (con i prolegomeni *De fatis bibliothecae monasterii S. Columbani Bobiensis et de codice ipso Vat. Lat. 5757*), Città del Vaticano 1934.
- Michel A., *Cicéron et les grands courants de la philosophie antique: problèmes généraux (1960-1970)*, in “Lustrum”, 16, 1971-72, pp. 81-103.
- *Quelques aspects de l'interprétation philosophique dans la littérature latine*, in “Rphilos” 157, 1967, pp. 79-103.
- *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris 1960.

– *Rhétorique et Philosophie dans les traités de Cicéron*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, I: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik* 3, Berlin-New York 1973, pp. 139-208.

Moreschini C., *Apuleio e il platonismo*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1978.

Motto A. L., *Essay on Seneca*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1993.

Norden E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bände, zwei Bände, Teubner, Leipzig 1898 [III ed. 1915; ristampa Darmstadt 1948].

Panofsky E., *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, G. B. Teubner, Leipzig-Berlin 1924, trad. it. Cione E., *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1975.

Pasetti L., *Filosofia e retorica di scuola nelle «Declamazioni Maggiori» pseudoquintilianee*, in F. Gasti – E. Romano (a c. di), *Retorica ed educazione delle élites nell'antica roma. Atti della VI Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 4-5 aprile 2006)*, Ibis, Como 2008, pp.113-148.

Perelli L., *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La nuova Italia, Firenze 1990.

– *Rassegna di studi sul pensiero politico ciceroniano (1970-1984)*, in « Bollettino di Studi Latini » 15, 1985, pp. 51-84.

Pini F., M. T. Cicerone *Il Timeo*, a cura di F. P., Milano 1978.

Pittet A., *Notes sur le vocabulaire philosophique de Sénèque*, “REL” 12, 1934, pp. 72-83.

Poncelet R., *Cicéron traducteur de Platon (A propos du “de re publica” I, 66)*, in “REL” 25 1947, pp. 178-196.

– *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957.

– *Deux aspects du style philosophique latin: Cicéron et Chalcidius, traducteurs du “Phèdre” 245 c*, in “REL” 28, 1950, pp. 145-167.

– *Précision et intensité dans la prose latine*, in “REL” 26, 1948, pp. 134-156.

– *Statisme et évolution dans l'histoire du latin écrit*, in “REL” 42, 1964, pp. 400-428.

Powell J.G.F. (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Clarendon Press Oxford, Oxford 1995.

– *Cicero's Translations from Greek*, in *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*,

edited by J.G.F. Powell, Clarendon Press Oxford, Oxford 1995, pp. 273-300.

Radice R., *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

Ramelli I., *La tematica de matrimonio nello Stoicismo romano: alcune osservazioni*, in «*Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*» número 5, 2000, pp. 145-165.

Reale G., *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, in «*Seneca. Tutte le opere*» a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004], pp. XIII-CXXII.

– (ed.), *Seneca. Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000 [II edizione 2004].

Reydams-Schils G., *The Roman Stoics*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.

Rist J.M., *Eros and Psyche*, University of Toronto press, Toronto 1964, trad. it. E. Peroli, *Eros e Psyche: studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Ronconi A., *Orazio e i poeti latini arcaici*, in AA.VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, pp. 501-524.

Ross G.M., *Seneca's Philosophical Influence*, in Costa C. D. N. (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, London 1974, p. 116-165.

Rowland R.J. Jr., *Cicero and the Greek World*, in «*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*» Vol. 103 (1972), pp. 451-461.

Russell D.A., *Letters to Lucilius*, in Costa C. D. N. (ed.), *Seneca*, Routledge & Kegan Paul, London 1974, p. 70-95.

Russell D.C., *Virtue as "Likeness to God" in Plato and Seneca*, in «*Journal of History of Philosophy*» Vol. 42, No. 3, July 2004, pp. 241-260.

Salles R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford 2005.

Scarpat G., *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia 1965 [II edizione 1970].

Scarpat Bellincioni M., *Studi senecani e altri scritti*, Paideia, Brescia 1986.

Schanz M. – Hosius C., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, II, C.H. Beck'scheVerlagsbuchhandlung, München 1890.

Schmid W. T., *Only Manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Southern Illinois

University Press, 1992.

Schofield M. (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Scivoletto N., *Quando nacque Seneca?*, in «G.I.F.» 19, 1966, pp. 21-31.

Sedley D., *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century B.C. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 187-205.

– *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition*, in J. Barnes – M. Griffin (ed.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford 1999.

– *Stoic Metaphysics at Rome*, in Salles R. (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp.117-142.

Setaioli A., *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Pàtron Editore, Bologna 2000.

– *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo), I*, in « International Journal of the Classical Tradition» Vol. 10, No. 3, Winter 2004, pp. 335-376.

– *Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo), II*, in « International Journal of the Classical Tradition» Vol. 11, No. 1, Summer 2004, pp. 3-46.

– *Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments*, in « International Journal of the Classical Tradition» Vol. 13, No. 3, Winter 2007, pp. 333-368.

– *Teorie Artistiche e Letterarie di L. Anneo Seneca*, Pàtron Editore, Bologna 1971.

Solinas F. – Viasino G., *Seneca*, Mondadori, Milano 2008.

Sørensen V., *Seneca. Humanisten ved Neros Hof*, Gyldendal, Oslo 1976, tra. Eng. By Jones G.W., *Seneca. The humanist at the court of Nero*, University Chicago Press, Chicago 1984.

Stem R., *The First Eloquent Stoic: Cicero on Cato the Younger*, in «The Classical Journal» Vol. 101, No. 1 (Oct. - Nov., 2005), pp. 37-49.

Taylor A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.

Timpanaro-Cardini M., *Sui passi controversi di Platone "Timaeus" 40b, 36c, 36d*,

- “*Leges*” 822a, c, di Aristotele, “*De caelo*”293 a 15-293b 33, “PP” 40, 1955, pp. 20-40.
- Traglia A., *Cicerone traduttore di Platone ed Epicuro*, in AA.VV., *Studi filologici in onore di Vittorio De Falco*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1971, pp. 305-340.
- *Note su Cicerone critico e traduttore*, Roma 1947.
- *La lingua di Cicerone poeta*, Bari 1951.
- Traina A., *Commento alle traduzioni poetiche di Cicerone*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Roma aprile 1959, II*, Roma 1961, pp. 141-159 (= *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronzco a Cicerone*, Roma 1970, 55-89).
- *L'avvocato di Dio. Colloquio su De Providentia di Seneca*, Pàtron Editore, Bologna 1999.
- *Seneca. Letture critiche*, Mursia, Milano 1976.
- Trencsényi-Waldapfel I., *De Cicerone poetarum graecorum interprete*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Roma aprile 1959, II*, Roma 1961, pp. 161-174.
- Tutrone F., *Filosofi e animali in Roma antica*, ETS, Pisa 2012.
- Untersteiner M., *Posidonio nei “placita” di Platone secondo Diogene Laerzio III*, Brescia 1970.
- Vegetti M., *Introduzione*, in id. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, BUR, Milano 2007.
- Veyne P., *Sénèque: Entretiens Lettres a Lucilius*, Robert Laffont, 1993, tra. Eng. By D. Sullivan, *Seneca: The Life of a Stoic*, Routledge, New York 2003.
- Viasino G., *Premessa a Consolazione a Marcia*, in F. Solinas – G. Viasino, *Seneca*, Mondadori, Milano 2008, pp. 289-300.
- Vimercati E., *Introduzione*, in J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.- 220 d.C.)*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 7-26.
- (ed.), *I Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze.*, Bompiani, Milano 2015.
- (ed.), *Posidonio Testimonianze e Frammenti*, Bompiani, Milano 2004.
- Volk K. - Williams G.D. (ed.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- Von Arnim H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cura di R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano 2002.
- Yon A., *Ratio et les mots de la famille de 'reor', contribution à l'étude historique*

du vocabulaire latin, Paris 1933.

Zanon Dal Bo A., *Introduzione*, in Seneca il Vecchio, *Oratori e Retori. Controversie / Libro I*, Zanichelli, Bologna 1986, p. 17.

Zeller E. – Mondolfo R., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, G. R. Reisland, Leipzig 1923, a cura di Del Re R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze 1979.

Ziegler K., *Praefatio*, in M. Tullius Cicero, *De re publica*, Leipzig 1964⁶.

Zorzetti N., *Nota critica al De republica*, in Cicerone, *Opere politiche e Filosofiche*, Vol. I, a c. di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 2009, pp. 85-105.