

PROVVIDENZIALISMO E ANTIPROVVIDENZIALISMO IN SENECA E IN LUCANO*

EMANUELE NARDUCCI

Nel corso della guerra civile, Cordova aveva pagato con la distruzione e il saccheggio la fedeltà ostinata alla causa pompeiana. Uno degli epigrammi attribuiti a Seneca (*anth. Lat.* 409) fa lamentare al filosofo la sorte della città natale, e denuncia i due contendenti, Cesare e Sesto Pompeo, come ugualmente responsabili della sua rovina. Tuttavia è impossibile dire se e in quale misura la memoria delle vicende della patria spagnola abbia pesato sulla formazione ideologica degli Annei. Nelle perdute *historiae* di Seneca il Vecchio, il primo membro della famiglia venuto a stabilirsi a Roma, aveva larga parte la celebrazione della tramontata *res publica*: ma i concetti che egli esponeva avranno risentito assai più delle elaborazioni culturali maturate a Roma nei lunghi decenni della crisi, che non di ipotetiche tradizioni di origine ispanica. Tanto meno è possibile rintracciare persistenze di una 'identità spagnola' nella produzione letteraria di Seneca e di Lucano: i loro orientamenti intellettuali, la loro visione del mondo, ed anche la forma stilistica alla quale ne affidano l'espressione, sono un prodotto delle dinamiche culturali della società romana¹. Così, l'esperienza degli Annei documenta la completa integrazione nella cultura romana di una *élite* proveniente da quella che ormai da secoli era la regione più profondamente latinizzata della Spagna.

Questa breve premessa mi sembrava necessaria per riallacciarmi al tema generale di questo convegno, e per introdurre l'argomento del mio contributo; ho scelto di occuparmi di alcuni motivi che circolano con insistenza nelle opere di Seneca e di Lucano, e si dispongono intorno alla problematica cruciale del ruolo della provvidenza, cioè dell'ordinamento divino del mondo. Io affronterò la questione a partire dal punto di vista di Lucano e del suo poema, la *Pharsalia*, dove l'idea stoica della provvidenza si rovescia in quella di una antiprovvidenza nemica degli uomini, che dimostra la sua

* Queste pagine riproducono fedelmente il testo letto nel corso del convegno, per la cui esposizione era stato concesso un tempo massimo di 30 minuti. Più ampia trattazione delle tematiche qui accennate, e più esaurienti indicazioni bibliografiche, si possono trovare nel mio libro *Lucano: un'epica contro l'impero. Interpretazione della Pharsalia*, Roma-Bari (Laterza) 2002.

¹ Su questo problema della 'identità spagnola' sono da vedere le considerazioni illuminanti svolte da Mario Citroni nella relazione presentata a questo stesso convegno.

perversità nel decretare la vittoria di Cesare nella guerra civile, portando così alla rovina la repubblica romana e dando inizio al dispotismo imperiale. Di Seneca mi servirò in parte come di una sorta di reagente contrastivo, per mostrare come Lucano si discosti dalle idee dello zio quando queste sono più vicine alla cosiddetta ortodossia stoica; ma cercherò anche di mostrare come talora lo stesso pensiero filosofico di Seneca presenti incrinature più o meno vistose, che Lucano potrebbe avere approfondito; e come, infine, spunti di un pessimismo più direttamente confrontabile con quello di Lucano emergano dalle tragedie di Seneca, le quali rappresentano, per così dire, il versante oscuro della sua filosofia.

Qualsiasi trattazione dell'antiprovidenzialismo di Lucano risulterebbe tuttavia gravemente monca se non facesse cenno al rapporto con l'*Eneide* di Virgilio, sicuramente il principale 'modello' della *Pharsalia* all'interno del genere letterario dell'epica, o, per meglio dire, l'antimodello del poema di Lucano, l'opera che la *Pharsalia* cerca incessantemente di confutare e di ribaltare. Già più di venti anni fa avevo cercato di mostrare come la definizione, allora ormai tradizionale, di Lucano quale 'Anti-Virgilio' – una conquista indiscutibile della critica del Novecento – non fosse sufficiente a rendere piena ragione di alcuni aspetti fondamentali della sua poetica². A distinguere la mia lettura da altre precedenti era soprattutto l'argomento che il 'pessimismo' e l'antiteodicea di Lucano hanno più di una volta proprio in Virgilio le loro radici: il poeta della *Pharsalia* spesso fa leva su ambiguità e tensioni ideologicamente irrisolte dell'*Eneide*, e, in particolare, sviluppa nella direzione di un quasi programmatico 'antiprovidenzialismo' i germi del dubbio più o meno soffocato sulla giustizia dell'operato della divinità, e sul senso del destino, che spesso affiora dai versi del poema virgiliano. L'operazione è del tutto analoga a quella che, come presto vedremo, Lucano compie nei confronti dello stoicismo, e con essa strettamente connessa: in ambedue i casi, la forzatura insistita delle contraddizioni interne di un pensiero, o di un apparato ideologico, approda a un suo radicale ribaltamento.

L'antiteismo e l'antiprovidenzialismo di Lucano, che in passato sono stati spesso al centro dell'interesse, e hanno largamente contribuito alla fortuna della *Pharsalia* nelle letterature europee, sembrano essere quasi scomparsi dall'orizzonte della critica contemporanea, dove a volte la ricerca di novità strabilianti porta a dimenticare le verità da tempo acquisite. A queste tematiche mi sembra necessario restituire un ruolo adeguato. Prima di incominciare a proporvi alcuni punti salienti della mia lettura – con una certa stringatezza, dovuta allo sforzo di stare nel tempo concesso – voglio ricordare, con gratitudine, la maniera in cui la mia interpretazione è stata fecondata

² E. NARDUCCI, *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa 1979.

dal dialogo che ho intrattenuto per alcuni decenni con un grande filologo e un grande intellettuale scomparso meno di un anno addietro, Sebastiano Timpanaro, che di Lucano è stato studioso appassionato, e ha dato contributi di importanza fondamentale sulla fortuna della *Pharsalia* nella cultura dell'Ottocento.

Possiamo incominciare mettendo a confronto un passo di Seneca filosofo e un verso della *Pharsalia*: potrei dire che in questo confronto è in qualche modo racchiuso il 'succo' della mia interpretazione.

Placeat homini quidquid deo placuit.
Seneca, *epistula* 74, 20

Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.
Lucano, *Pharsalia* I 128

Il passo di Seneca si colloca in un contesto nel quale viene enunciata la necessità del volontario conformarsi dell'uomo alla necessità universale: il saggio non dovrà indignarsi per niente di ciò che può accadergli, anzi dovrà essere consapevole che quelle stesse cose che sembrano personalmente danneggiarlo rientrano in un progetto attraverso il quale la divinità persegue la realizzazione di superiori finalità benefiche per il mondo intero: in questa concezione, il 'male' è solo un'apparenza destinata a vanificarsi tramite l'adesione al volere divino. Il passo della *Pharsalia* ci pone, viceversa, di fronte a un personaggio, quel Catone Uticense che dalla cultura stoica di età imperiale è elevato a modello esemplare di saggezza, e al quale tuttavia (almeno secondo l'interpretazione che Lucano ne offre) *non* piace ciò che piace agli dèi: perciò egli opera una scelta opposta alla loro, schierandosi, nella guerra civile, con la parte destinata alla sconfitta.

Restiamo, per ora, al passo di Seneca. L'atteggiamento intellettuale che qui egli raccomanda ha per necessaria conseguenza la 'apatia' del saggio, la sua impossibilità di provare turbamento anche di fronte agli eventi più rovinosi e catastrofici, si trattasse pure della stessa fine del mondo: anzi, come spiega un passo della *ad Polybium* (1, 2 sg.), proprio la prospettiva ineluttabile dell'estinzione dell'universo costituisce motivo di consolazione di fronte alla mortalità dei singoli uomini, e al carattere perituro delle città e degli imperi: se il mondo intero è destinato all'annientamento, non ha senso dolersi né per la scomparsa delle persone care, né per quella di stati una volta floridi e potenti.

A noi qui interessa in particolare un passo della *epistola* 71, dove Seneca torna a addurre la fine del mondo a documento della necessaria instabilità di ogni cosa, e immagina proprio Catone Uticense, nell'atto del suicidio, intento a rivolgere a se stesso una consolazione basata sulla inconsistenza di

ogni grandezza umana: a cominciare dagli imperi più gloriosi, tutti ugualmente destinati a venire annientati dalle calamità naturali, dalla guerra, o, viceversa, da una pace corruttrice (*ep.* 71, 12 sgg.):

quidni ille mutationem rei publicae forti et aequo pateretur animo? quid enim mutationis periculo exceptum? non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur; non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiciet. [...] quaecumque supra nos vides currere et haec quibus innixi atque inpositi sumus veluti solidissimis carpentur ac desinent; nulli non senectus sua est. [...] itaque ut M. Cato, cum aevum animo percucurrerit, dicet, «omne humanum genus, quodque est quodque erit, morte damnatum est; omnes quae usquam rerum potiuntur urbes quaeque alienorum imperiorum magna sunt decora, ubi fuerint aliquando quaeretur et vario exitii genere tollentur. [...] quid est ergo quare indignus aut doleam, si exiguo momento publica fata praecedo?». Magnus animus deo pareat et quidquid lex universi iubet sine cunctatione patiatur.

Il Catone di Seneca non ha alcun moto di ribellione o di sconforto di fronte alla sconfitta dei propri ideali politici: altri passi potrebbero mostrare che la sua tenace lotta in difesa delle istituzioni repubblicane è ritenuta da Seneca sostanzialmente vana nelle concrete circostanze storiche in cui egli si trovò ad operare; perciò il valore esemplare di quella lotta non consiste nell'offrire un modello di intransigente resistenza al dispotismo, ma nel costituire una sorta di 'allegoria' degli innumerevoli ostacoli che servono a fortificare la virtù del sapiente, e a prepararlo al gesto supremo e glorioso del volontario abbandono della vita.

Dal punto di vista che Seneca adotta nel brano che abbiamo appena visto, l'intera storia del genere umano perde di consistenza di fronte alla certezza dell'annientamento futuro dell'intero cosmo. In questo quadro, neppure la stessa fine di Roma può assumere connotati di irrimediabile tragicità: e questo è uno dei punti che meglio permette di apprezzare la distanza tra la concezione di Seneca e quella di Lucano. Infatti uno dei motivi che ricorrono con maggiore frequenza nella *Pharsalia* è il rapporto di stretto parallelismo, potremmo dire di analogia, tra la fine della *res publica* romana e la fine del mondo, tra il *nefas* della guerra civile e il cataclisma che porterà alla dissoluzione dell'universo. Il tema ha un'importanza centrale nell'immaginario del poema: l'idea della dissoluzione che riporterà il caos ricorre nella *Pharsalia* in maniera quasi ossessiva, talvolta in punti cruciali della narrazione (per esempio alla vigilia della battaglia decisiva di Farsàlo). Ma a Lucano è del tutto estraneo qualsiasi intento consolatorio; ne è una prova il fatto che dalle sue visioni apocalittiche è assente qualsiasi accenno alla palingenesi del cosmo la quale, secondo la concezione dello stoicismo ortodosso, fa seguito alla sua distruzione. Per il poeta della *Pharsalia* la fine del mondo rappresenta

un evento di radicale 'assolutezza'. Delle speculazioni escatologiche degli stoici, Lucano si serve per disegnare il quadro terrificante di un universo sconvolto, e in guerra con se stesso; un quadro che costituisce l'amplificazione cosmica della catastrofe storica che il suo poema racconta. Proiettando gli eventi storici su questo sfondo cosmico, il poeta ne esalta la tragicità irredimibile: la storia umana, al pari dell'universo naturale, sembra retta e guidata non dal *lógos* divino, ma dalle forze del *furor*. Proprio lo strettissimo rapporto analogico che Lucano istituisce tra il crollo di Roma e la catastrofe dell'universo gli permette di conferire alle vicende che narra un significato che, come nell'*Eneide*, ne trascende ampiamente la dimensione 'contingente', e gli permette, nello stesso tempo di sovvertire la teodicea virgiliana³.

In una visione del genere, la saggezza non può più consistere nella capacità di adeguarsi all'ordine universale. L'interpretazione che Lucano fornisce del personaggio di Catone, un'interpretazione per molti aspetti divergente da quella di Seneca, mostra che il cammino dell'uomo verso la saggezza non avviene più grazie al suo sottomettersi ai fati, ma in virtù della disperata resistenza alla loro volontà di distruzione.

È significativo, innanzitutto, che di fronte alla prospettiva dell'imminente conflitto civile il Catone di Lucano assuma un atteggiamento che lo distacca decisamente dal tradizionale modello stoico della saggezza. Nel secondo libro della *Pharsalia*, dibattendo con Bruto, Catone afferma che assistere con impassibilità allo sconvolgimento della guerra civile sarebbe altrettanto impossibile che mantenersi imperturbabile di fronte alla rovina dell'universo. L'assimilazione della fine di Roma alla fine del mondo è sottolineata dall'impiego del medesimo verbo – *cado* – per descrivere i due eventi (*Phars.* II 289 sgg.):

sidera quis mundumque velit spectare c a d e n t e m
 expers ipse metus? quis, cum ruat arduus aether,
 terra labet mixto coeuntis pondere mundi,
 compressas tenuisse manus? gentesne furorem
 Hesperium ignotae Romanaque bella sequentur
 diducti fretis alio sub sidere reges,
 otia solus agam? procul hunc arcete furorem,
 o superi, motura Dahas ut clade Getasque
 s e c u r o me Roma c a d a t .

Catone prende posizione contro quanti (*in primis* lo stoicismo 'ortodosso') pretendono che il saggio dimostri un'imperturbabile noncuranza (*ἀπά-*

³ Su questo 'sfondo cosmico' della *Pharsalia* cfr., oltre al mio libro *Lucano: un'epica contro l'impero*, cit., la relazione che ho tenuto al convegno su 'Lucano e la tradizione dell'epica latina' svoltosi a Salerno nei giorni 19-20 ottobre 2001. Gli atti del convegno sono in preparazione.

θετα) anche nei confronti dei più grandi sconvolgimenti. Lucano non si lascia sfuggire l'occasione di una polemica intertestuale nei confronti di un testo celeberrimo: come era stato ben visto da Housman (nella nota al passo), e poi da Timpanaro⁴, questa polemica si appunta contro l'immagine del saggio, incrollabile nei suoi propositi, con la quale si apriva la terza ode romana di Orazio (*carm.* III 3, 7-8):

si fractus illabatur orbis,
impavidum ferient ruinae.

Al saggio di Orazio, *impavidus* tra le macerie del mondo, Lucano contrappone un Catone che non sa essere *expers metus* di fronte alla catastrofe universale: il gesto antifrastico apparirebbe ancora meglio motivato, se, come è abbastanza probabile, con quei versi Orazio intendeva alludere proprio alla fermezza dell'Uticense.

Se da Lucano torniamo ora a rivolgerci a Seneca, vediamo come il filosofo possa invece riprendere senza alcun intento polemico l'immagine oraziana, per dipingere ancora una volta l'assoluta imperturbabilità del sapiente (*nat. quaest.* VI 32, 4: vi prego di osservare in questo passo anche il ricorrere del termine *securus*, una definizione che il Catone di Lucano rifiuta per se stesso)⁵:

pusilla res est hominis anima, sed ingens res contemptus animae. hanc qui contempsit securus [...] aspiciet fulminantis caeli trucem atque horridam faciem, frangatur licet caelum et ignes suos in exitium omnium, in primis suum, misceat.

È istruttivo notare che in un passo dell'*epistola* 9 (16) Seneca raffronta la condizione del saggio, capace di appagarsi della propria interiore serenità anche senza bisogno di contatti con il mondo esterno, con la condizione del dio il quale, in quell'attimo di pausa che intercorre tra la distruzione dell'universo e l'inizio della sua rinascita, riposa in se stesso, abbandonandosi ai suoi pensieri. Analogamente, in un passo del *de beneficiis* (I 19) è descritta la divinità epicurea, imperturbabile in mezzo al crollo dei mondi.

Io credo che questi pochi esempi siano sufficienti a mostrare che la maniera in cui nella *Pharsalia* Catone dà voce al suo rifiuto della ἀπάθεια co-

⁴ S. TIMPANARO, *Nuovi contributi di filologia e di storia della lingua latina*, Bologna 1994, pp. 335 sg.

⁵ La ripresa di alcune immagini da *carm.* III 3 (che coinvolge anche i versi immediatamente precedenti quelli che abbiamo trascritto sopra) è segnalata e discussa in G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Milano 1970, p. 235; A. TRAINA, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1974, p. 92.

stituisce uno dei tratti di maggiore, e di più singolare novità del personaggio che Lucano ha creato. Catone non accetta di giustificare nel quadro della necessità universale eventi apocalittici come la fine di Roma (della Roma repubblicana) o la stessa fine del mondo: attraverso il personaggio, Lucano esprime così uno scostamento estremamente significativo da alcune delle idee che circolavano nell'ambiente culturale e letterario nel quale egli si era formato.

Altrettanto notevole è che Lucano possa presentare il suo Catone, il vero eroe della *Pharsalia*, come un antagonista del volere di quegli dèi che hanno voluto l'estinzione della *res publica*. Il punto è chiaro fino dal verso celebrato dal quale siamo partiti (*Phars.* I 128), e che dà espressione alla titanica ribellione di un saggio il quale, compresa l'ingiustizia, e, si potrebbe dire, l'empietà degli dèi, non ha più bisogno del loro consiglio per effettuare le sue scelte fondamentali; il *placet* di Catone, come abbiamo visto, va in direzione opposta a quello degli dèi, e sceglie senza esitazione la causa dei vinti.

Così la *Pharsalia*, almeno nelle sue punte ideologicamente più radicali, dà voce a una crisi profonda dello stoicismo, e in particolare di quella fiducia nella 'provvidenza' che rappresentava uno dei cardini di questo credo filosofico. Il narratore presenta la coscienza di Catone come l'unica sede della verità: di una verità che può addirittura rivelarsi superiore a quella degli dèi. E questa è, naturalmente, la radice dell'antiteismo di Lucano, assai ben compreso da Vittorio Alfieri quando, nella chiusa del *Misogallo*, rielaborava il nostro verso della *Pharsalia* in una forma che ne rendeva esplicita la valenza: 'teneva il Ciel da' ribaldi, Alfier dai buoni'.

Per Lucano, la storia della fondazione dell'impero è la storia del trionfo del male e dell'ingiustizia. È prima di tutto la percezione di questo 'tradimento' della storia che spinge alla rottura con l'ordine divino del mondo. Ce lo mostra il fatto che qualche suggerimento veniva forse dalla stessa tradizione biografica su Catone: Plutarco (il quale attinge largamente dalla biografia dell'Uticense scritta da Trasea Peto, a sua volta dipendente da autori talora contemporanei agli eventi) riferisce che egli, quando Pompeo fu costretto ad abbandonare l'Italia, avrebbe commentato che «i disegni divini erano davvero oscuri e ingannatori (πολὺν ἔη περὶ τὰ θεῶν πλάνον εἶναι καὶ ἀσάφειαν): quando Pompeo non faceva niente di sano e di giusto, era invincibile; ora che voleva salvare la patria e combattere per la libertà, la buona sorte lo aveva abbandonato» (*Cato minor* 53). È una critica del ruolo della razionalità provvidenziale nella storia che in qualche modo prelude alle posizioni che Catone assumerà nel libro II della *Pharsalia*.

Nel poema di Lucano il rovesciamento della prospettiva provvidenzialistica è tuttavia facilitato da alcune idee che circolano ampiamente nel pensiero filosofico romano di età imperiale. Infatti, la stessa possibilità che la

volontà del saggio possa rendersi autonoma da quella degli dèi, fino alla ribellione aperta nei loro confronti, ha il suo fondamento in una disposizione fondamentale che lo stoicismo (già quello dei fondatori della scuola) condivide con altre filosofie ellenistiche, ma che forse accentua più di altre⁶. È diffusa, in queste filosofie, la nozione che l'autonomia e l'autosufficienza del saggio lo pongono su un piano simile a quello della divinità (è il concetto della *ὁμοίωσις θεῶν*), tanto che, secondo una formulazione abbastanza frequente, neppure lo stesso Giove avrebbe il potere di incrinare quell'autonomia e quell'autosufficienza. Seneca insiste a più riprese sull'uguaglianza del saggio con il dio per ciò che concerne il grado e la qualità della sua felicità (anche se, ovviamente, non la sua durata nel tempo); e talvolta si spinge fino ad affermare espressamente la *superiorità* del sapiente sul dio, soprattutto per quanto riguarda il disprezzo dei beni terreni, l'affrancamento dal timore, e la vittoria sulla sofferenza: in questi campi, il saggio raggiunge grazie a un costante sforzo di autoperfezionamento una condizione che alla divinità è semplicemente garantita dalla sua stessa natura. *Aemulus* (o *aemulator*) *deorum* è perciò una definizione che Seneca riserva al saggio con una certa frequenza.

Questa concezione è alla radice dell'interpretazione che Lucano fornisce della figura di Catone; d'altra parte, anche da Seneca proprio Catone spesso viene innalzato a massimo esponente dell'agonismo della *virtus* in contrapposizione alla crudeltà della sorte. Sono necessarie, tuttavia, alcune precisazioni importanti. Seneca, se ammette che il saggio possa competere con il dio, o addirittura 'sfidarlo' nel modo che abbiamo appena visto, non si spinge mai (almeno nei testi filosofici) fino a farne un 'contestatore' dell'ordine divino del mondo. L'insistenza fortissima sull'antagonismo del saggio nei confronti della fortuna avversa non impedisce che Seneca (in conformità con lo stoicismo 'ortodosso') possa presentare l'adesione pienamente consenziente al volere divino come un elemento costitutivo e irrinunciabile della stessa *sapientia*.

Con tutto ciò, qualcosa non torna: come può il saggio riconoscere la provvidenzialità del volere divino, e sottomettersi ad esso, e contemporaneamente lottare strenuamente contro una 'sorte', una 'fortuna', la quale per lui non è che il volto sotto il quale il volere divino gli si presenta? Perché su questo punto la dottrina stoica è esplicita, e lo stesso Seneca la espone ad esempio in un passo del *de beneficiis* (IV 8, 3): «che tu lo chiami natura, o fato, o fortuna, questi sono tutti nomi del medesimo dio che variamente si serve della sua potenza». Siamo di fronte a un nodo filosofico cruciale, io

⁶ Trattazione illuminante in A. LA PENNA, *Mezenzio: una tragedia della tirannia e del titanismo antico*, «Maia» 32,1980, pp. 22 sgg.

credo in realtà una vera e propria aporia forse non del solo Seneca, quanto dello stoicismo in generale. A noi però qui importa Seneca; e la aporia nella quale ci siamo imbattuti può attirare la nostra attenzione sul fatto che Seneca si presenta anche con volti diversi da quello che abbiamo visto finora.

Spunti di ribellione all'ordine divino affiorano sporadicamente nelle tragedie di Seneca, caratterizzate, rispetto al suo pensiero filosofico, da un diverso orizzonte morale: un orizzonte segnato da sentimenti di radicale 'negatività', in spiccato contrasto con le tendenze 'conciliatrici' che spesso attraversano la sua produzione filosofica. Così nell'*Agamemnon* la denuncia della crudeltà degli dèi (che si spinge molto più innanzi del sommo dubbio talora espresso da Virgilio nell'*Eneide*) nasce talora dalla constatazione dell'inesorabile (e iniqua) volontà di annientamento della quale essi hanno dato prova nei confronti di Troia. Qui è necessario limitarsi a un solo esempio.

In uno dei cori, che costituisce una celebrazione del suicidio, le donne troiane trovano accenti di esplicita condanna nei confronti degli dèi che hanno permesso la distruzione della loro città (*Agam.* 589 sgg.):

590 heu quam dulce malum mortalibus additus
vitae dirus amor, cum pateat malis
effugium et miseros libera mors vocet,
portus aeterna placidus quiete.
nullus hunc terror nec impotentis
procella Fortunae movet aut iniqui
595 flamma Tonantis.
[...]
605 Solus servitium perrumpet omne
contemptor levium deorum,
qui vultus Acheruntis atri,
qui Styga tristem non tristis videt
audetque vitae ponere finem:
par ille regi, par superis erit.
610 o quam miserum est nescire mori!

L'espressione del v. 605 (*contemptor levium deorum*) contiene un rimando chiaramente riconoscibile alla caratterizzazione virgiliana di Mezenzio, il crudele tiranno etrusco che costituisce uno dei più complessi personaggi dell'*Eneide*, al quale per due volte è assegnato l'epiteto di *contemptor divum* (*Aen.* VII 648; VIII 7)⁷. Già in Mezenzio (e qui rimando all'interpretazione del

⁷ L'eccellente commento di R. TARRANT all'*Agamemnon* segnala, oltre quello virgiliano, passi di Ovidio e Svetonio in cui figura l'espressione *contemptor deorum*, o altre assai simili; va aggiunto alme-

personaggio svolta da La Penna in uno studio ormai classico⁸) il disprezzo verso gli dèi si unisce strettamente al disprezzo verso la morte; la sua figura costituisce, per così dire, un'immagine capovolta e 'speculare' di quella del *sapiens* stoico; come questi consegue la propria assoluta autonomia uniformandosi alla ragione universale, e su ciò fonda la propria invulnerabilità agli attacchi del mondo esterno, così il tiranno raggiunge un'analoga autonomia e invulnerabilità attraverso il rifiuto e la negazione della ragione e della divinità: egli pone esclusivamente in se stesso il fondamento di tutti i valori. D'altra parte, nel lessico filosofico *contemno* e *contemptor* designano abitualmente lo sprezzo del saggio nei confronti dei falsi beni (come la ricchezza o il potere) e dei falsi timori (come l'avversità della fortuna, o la morte). Nel nostro passo dell'*Agamemnon*, il coro delle troiane, assai significativamente, aggiunge alla ripresa della formulazione virgiliana la denuncia dell'iniquità e dell'incostante 'leggerezza' degli dèi: il *contemptus deorum* non è più un segno di perversione morale, ma sembra riassorbito nel più generale *contemptus* del filosofo, divenendo l'estrema, e forse la più alta, manifestazione della *constantia* e della incrollabilità del saggio. È significativo che alla denuncia della 'inaffidabilità' degli dèi sia associata l'idea della possibilità di una purificazione con i *superi* ottenuta attraverso la libera scelta della morte: la *ὁμοίωσις θεῶν* è qui conseguita attraverso l'individuazione di uno spazio di libertà completamente sottratto alla capricciosa e crudele onnipotenza divina.

La distanza delle formulazioni dell'*Agamemnon* da quelle più consuete nelle opere filosofiche può essere misurata attraverso il riferimento a un luogo della *epistola* 98, dove Seneca insegna come la migliore maniera di premunirsi contro l'incostanza (appunto la *levitas*) della sorte consista nel ravvisare in essa il realizzarsi di un'imperscrutabile provvidenza divina. Ciò ha l'effetto di svuotare di senso ogni protesta nei confronti del destino: anzi, il filosofo si preoccupa di 'correggere' le parole con le quali Virgilio dava espressione alla difficoltà di darsi ragione della sorte riservata dai numi al pio e giusto Rifeo, vittima innocente dell'assalto dei greci a Troia:

(*ep.* 98, 4 sgg.) et senties hoc et confiteberis, nihil ex his optabilibus et caris utile esse nisi te contra *l e v i t a t e m* casus rerumque casum sequentium instruxeris, nisi illud frequenter et sine querella inter singula damna dixeris: 'dis aliter visum est' (*Aen.* II 428); immo mehercules [...] hoc dicito quotiens aliquid aliter quam cogitabas evenerit: «*d i m e l i u s*».

D'altra parte, in un passo del *de providentia* i potenziali connotati di 'em-

no Livio III 57, 2; ma probabilmente tutti questi passi sono sotto la più o meno diretta influenza virgiliana, e l'espressione conserva una forza che invita a non considerarla banale od usuale.

⁸ Cfr. la n. 6.

pietà' dell'equiparazione del saggio al dio (o, addirittura, della sua superiorità nei confronti del dio) sono abilmente disinnescati mediante il ricorso a un ingegnoso espediente retorico: la stessa voce del dio è introdotta a spiegare all'uomo buono e giusto – che non sa darsi ragione dei mali che lo colpiscono – come le sue sofferenze siano intese a fare della sua vita un esempio capace di insegnare a soffrire anche agli altri; e come proprio il dio, nell'armare l'animo dell'uomo contro le aggressioni della sorte, abbia voluto offrirgli la *chance* di dimostrare, nella sofferenza, la propria superiorità rispetto alla medesima natura divina, che per sua natura è incapace di soffrire. La possibilità che il saggio possa farsi *aemulus* del dio è dunque deliberatamente iscritta nel disegno della provvidenza ordinatrice del mondo, la quale, nella sua benevolenza, si è parimenti preoccupata di lasciare aperta all'uomo la via di scampo della morte volontaria (*prov.* 6, 6 sg.):

«at multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu»⁹. quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi: ferte fortiter. Hoc est quod edum ante cedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. [...] contemnite mortem: quae vos aut finit aut transfert. contemnite fortunam: nullum illi telum quo feriret animum dedi. ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos: patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere. [...] omne tempus, omnis vos locus doceat quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere.

Non dovrà sfuggire che in questo passo la benignità del dio può essere fatta salva solo grazie a una consistente limitazione della sua onnipotenza (egli non è in grado di fare sì che, semplicemente, l'uomo non abbia a soffrire), e grazie a una moltiplicazione delle potenze che regolano e dispongono l'esistenza umana: oltre al dio benevolo, vi sono qui la fortuna capricciosa, e una 'natura' alla quale l'uomo deve il 'dono', forse non particolarmente gradito, di essere al mondo. Come abbiamo visto poco fa, in un sistema coerentemente 'stoico' il dio ordinatore e la 'natura' non sarebbero ovviamente distinguibili, né il volere del dio potrebbe essere distinto dalla fortuna: Seneca si sforza di mettere la provvidenza al riparo da ogni accusa trasformando in entità separate i diversi aspetti con i quali il medesimo ordine universale si mostra agli occhi dell'uomo.

Non abbiamo bisogno di trattenerci ulteriormente sulla interpretazione delle contrastanti tendenze che si manifestano nella filosofia di Seneca: a noi importa rilevare come nel suo pensiero l'adesione del saggio all'ordine divino del mondo talora si configuri con caratteri alquanto precari, lasciando trasparire la possibilità, sempre latente, di rovesciarsi nel suo opposto. L'u-

⁹ È l'obiezione dell'uomo al dio, che in seguito fornisce la sua risposta.

niverso filosofico di Seneca si rivela, per così dire, sospeso sull'abisso dell'universo tragico, e talora sul punto di sprofondarvi. Ciò che voglio dire – e ci vorrebbe il tempo di argomentarlo in maniera sufficientemente analitica¹⁰ – è che nell'ondeggiante pensiero di Seneca sono presenti quanto meno i *presupposti* del ribaltamento della concezione provvidenziale nel suo 'negativo': la versione senecana dello stoicismo appare essa stessa attraversata da una sorta di 'crepa', che il filosofo si sforza in molti modi di ricomporre o di ridurre, ma che in realtà rischia di compromettere proprio la consonanza tra il saggio e l'ordine universale del mondo. È insomma mia convinzione che lo 'stoicismo' di Seneca, almeno in quanto esso ha di più autentico, si regga non tanto sul cardine della provvidenza divina, quanto su quello della autosufficienza del saggio. Che si tratti di seguire accondiscendente il dio, oppure di resistere con pervicacia ai colpi dell'avversa fortuna, ciò che davvero conta è la forza d'animo che l'uomo sa dimostrare di fronte alle circostanze esterne; per questo motivo, nel pensiero di Seneca la fiducia nella necessità universale convive senza apparente conflitto con un atteggiamento di aperto antagonismo nei confronti delle aggressioni della sorte; e taluni contesti sembrano suggerire che, dal punto di vista dell'atteggiamento del saggio, non fa poi molta differenza se i medesimi accadimenti concreti vengano letti come l'imperscrutabile disegno di una benevola razionalità universale, o come il frutto della capricciosa crudeltà di un caso cieco. Insomma, almeno uno tra i diversi filoni di pensiero che percorrono l'opera filosofica di Seneca si preoccupa di fornire al lettore (ma anche all'autore), prima che la panacea dell'ottimismo universale, motivi di consolazione di fronte alla violenza di un mondo dominato dall'ingiustizia e dalla fortuna. Perciò al lettore dell'opera filosofica di Seneca è talora difficile sottrarsi all'impressione che in essa sia rappresentato un mondo il quale all'esperienza immediata dell'uomo appare intrinsecamente 'malvagio' (cioè irrazionale), e che solo attraverso gli illusionismi della teodicea può acquisire i connotati di una razionalità peraltro impenetrabile alla ragione umana. Lucano potrebbe avere letto proprio in questo modo la filosofia dello zio, la quale, insieme all'insegnamento di Cornuto, fu probabilmente per lui un importante mediatore della tradizione di pensiero dello stoicismo.

Naturalmente Lucano in qualche modo 'forza' le contraddizioni e le incrinature del pensiero di Seneca. Molto opportunamente la concezione di Lucano è stata definita come quella di «uno stoico che ha perduto la fede»¹¹. Nella *Pharsalia* la negazione dell'ordinamento provvidenziale del

¹⁰ Per la quale rimando al mio *Lucano: un'epica contro l'impero*, cit., pp. 155 sgg.

¹¹ O.S. DUE, *Lucan et la philosophie*, in M. DURRY (ed.), *Lucain*, «Entretiens Hardt» 15, Vandoeuvres-Genève 1970, p. 214.

mondo, la quale si esprime nelle frequenti invettive contro gli dei, si fa particolarmente astiosa e violenta proprio perché si alimenta dei residui di questa fede perduta: è una frizione stridente, che attraversa l'intero poema, e dalla quale emerge l'idea di una potenza divina intrinsecamente malvagia: una potenza che nella storia umana persegue l'annientamento della ragione e della virtù, così come sul piano cosmico essa guida, attraverso una catena causale ineluttabile, l'intero universo verso una catastrofe senza rinascita.