

**Jula Wildberger, Marcia L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, De Gruyter, 2014, pp. 512, € 109.95, ISBN 9783110349832**

*Anida Hasic, Università degli Studi di Padova*

Il volume raccoglie i contributi presentati e discussi in occasione della conferenza internazionale *Seneca Philosophus* tenutasi in maggio 2011 presso la American University of Paris da parte di specialisti provenienti da diverse sedi accademiche, principalmente europee e delle due Americhe.

Gli articoli sono ordinati secondo tre gruppi tematici: etica senecana; questioni di tipo politico e sociale; dimensione letteraria dell'opera di Seneca in rapporto all'identità di filosofo e di autore *stricto sensu*.

I. Hadot, in *Getting to goodness: reflections on chapter 10 of Brad Inwood, Reading Seneca*, riabilita e approfondisce la tesi di A. F. Bonhöffer circa l'innatismo della nozione del sommo bene presso gli stoici in opposizione all'interpretazione offerta dallo studioso canadese secondo il quale quest'ultima sarebbe una conquista di Epitteto. Viene qui svolta un'accurata indagine sulla terminologia relativa alla questione (*aphormai, fundamenta* o *semina innata virtutis, prolepsis emphutos, praesumptio* o *praenotio*) e, alla luce di questa, viene offerta una nuova interpretazione dei testi usati da Inwood (Diocle di Magnesia, Aezio), e un breve commento alla lettera 120 di Seneca. Nonostante la terminologia tecnica non risulti sempre identica nel corso dello sviluppo dello stoicismo, una sostanziale continuità dottrina tra quello di epoca ellenistica e quello di epoca imperiale è qui efficacemente difesa.

A. Orlando, in *Seneca on Prolepsis: greek sources and Cicero's influence*, compie uno studio filologico attorno alla nozione di *prolepsis*, riscontrando una continuità terminologica, concettuale e strategica (allargamento della rete lessicale) con Cicerone. L'innovazione lessicale, cioè la resa di *prolepsis* con *praesumptio* a significare in particolare la nozione di bene morale insita nell'uomo, risente di un'influenza platonica: il verbo *sumo* è usato da Seneca anche nel contesto della spiegazione della differenza tra idea e forma e con riferimento a quest'ultima anche in *Ep.* 58, 21. Tale influenza non va letta come incoerenza filosofica ma piuttosto come parte del processo di innovazione linguistica.

Sebbene in apparenza il concetto di *akrasia* (incapacità all'auto-controllo o volontà debole) sembra non poter trovare spazio nell'ambito del monismo psicologico stoico, J. Müller, in *Did Seneca understand Medea? A contribution to the stoic account of akrasia*, mostra due dinamiche della nozione entrambe implicanti una tirannia delle passioni interna all'*hegemonikon* e quindi senza il ricorso a una parte dell'anima esterna a quest'ultimo. La prima si può definire come una sorta di punto emozionale di non ritorno dato dall'assenso a giudizi negativi che rendono l'*hegemonikon* prigioniero di se stesso. La seconda è una dinamica oscillante, ed è precisamente quella che caratterizza la Medea di Seneca, la quale vive un conflitto interno continuo tra amore e collera. Il secondo modello, quasi contraddittorio rispetto al primo, implica in realtà il graduale affermarsi di un'identità che corrisponde alla sicura e definitiva perversione del *logos*.

M. L. Colish, in *Seneca on acting against conscience*, pone l'interrogativo seguente: come ad un tempo possiamo riconoscere il bene, per il quale è postulato che una volta riconosciuto esso è anche naturalmente perseguito, e tuttavia compiere scelte morali cattive? La risposta si trova nel riadattamento dell'immagine crisippea del cilindro: un corridore avviato a tutta velocità lungo una collina non può arrestare il movimento in modo subitaneo, al momento stesso in cui mette in funzione la volontà. Ma anche nella coscienza, insieme di valori che ci avverte su cosa sia moralmente giusto o sbagliato: seguendo la metafora teatrale, essa sola, o meglio noi stessi diveniamo i giudici della nostra performance. Da qui segue l'importanza di pratiche quali l'esame di coscienza e la *praemeditatio malorum*, strumenti etici di miglioramento.

In *Seneca on the analysis and therapy of occurrent emotions*, David H. Kaufman mostra come il metodo senacano della cura delle emozioni *vitio vitium*, cioè sostituendo e quindi controbilanciando un'emozione negativa con un'altra più negativa, risenta del metodo epicureo della *revocatio*. La reinterpretazione del metodo epicureo da parte di Seneca non lo allontana dall'ortodossia stoica, al contrario riposa su di essa, ovvero sul limite riconosciuto già da Crisippo della scarsa efficacia reattiva della ragione nei confronti delle passioni irruente.

Gareth. D. Williams, in *Double vision and cross-reading in Seneca's Epistulae Morales and Naturales Quaestiones*, rileva e

sottolinea il significato e la funzione terapeutica delle due ultime opere senecane qualora se ne faccia una lettura simultanea. Vengono qui analizzate questioni cronologiche di composizione e le posture terapeutiche e tematiche corrispondenti fra le due opere; viene inoltre rilevata la conformità delle strategie adottate da Seneca a quelle dell'attuale psicoterapia cognitivo-comportamentale.

R. Degl'Innocenti Pierini, in *Freedom in Seneca: some reflections on the relationship between philosophy and politics, public and private life*, considera alcuni aspetti della concezione della libertà in Seneca. All'esempio del *semiliber* Cicerone che si lascia trasportare dagli eventi e manca perciò di coerenza viene opposto quello di Catone, la cui coscienza pura e inviolabile è dimostrazione di libertà. La terminologia ruotante attorno al concetto ne definisce il valore autarchico: essa è detta *integra, solida, assoluta*, mentre il saggio che possiede la libertà è *sui iuris*. La libertà esteriore politica appare invece limitata sia per i soggetti in quanto dipendente dal principe, sia per il principe stesso la cui nobile schiavitù impone il *non licere*.

J. C. Courtil, in *Torture in Seneca's philosophical works*, situa la giustificazione di tale pratica fra due eccessi, quello della *miser cordia* e quello della *crudelitas*: la punizione è condannata quando perseguita per ira e vendetta, ma approvata quando serve a migliorare la comunità.

T. Gazzarri, in *Gender-based differential morbidity and moral teaching in Seneca's Epistulae morales*, mostra come Seneca adattando la tradizione platonica, aristotelica e ippocratica, costruisca una strategia morale *gender-coded* dove la descrizione delle conseguenze legate all'attuazione di un comportamento contro natura è veicolata principalmente attraverso esempi di degenerazione femminile.

E. Gloyn, in *My family tree goes back to the romans: Seneca's approach to the family*, rileva una graduale inclusione della famiglia (tra precetti e obblighi morali) nella vita del *proficiens* lungo lo sviluppo delle *Lettere*, ciò che permette di sostenere una concezione sistematica e programmata della principale opera morale senecana. La tematica della famiglia fa emergere inoltre la tensione esistente tra l'esigenza di autarchia del saggio e la rete sociale cui necessariamente deve riferirsi.

M. Graver, in *Honeybee reading and self-scripting: Epistulae Morales 84*, corregge e approfondisce la lettura di M. Foucault circa la presenza di un'ontologia del sé in Seneca. Uno studio

filologico circa il significato esatto da attribuire in questo contesto all'attività di *studium* e all'*ingenium* conduce l'A. a parlare della concezione di un sé reale ma trascendente che si esterna nella scrittura intesa come prodotto artistico-letterario complesso, non limitabile alla composizione di *hypomnemata* come invece aveva sostenuto Foucault.

Sulla base dell'interdipendenza tra la forma letteraria e il pensiero filosofico, L. Cermatori in *The philosopher as craftsman*, analizza l'uso dell'immagine e della terminologia soggiacenti alla concezione della filosofia e dell'educazione morale come opera del filosofo-artigiano. L'immagine è analizzata nella sua dimensione costruttiva con riferimento alle *Lettere* e nella versione distruttiva con riferimento alle tragedie.

M. T. Dinter, in *Sententiae in Seneca*, stabilisce la corrispondenza identitaria tra lo scrittore delle tragedie e lo scrittore dell'opera filosofica, facendo leva su tre aspetti: la critica letteraria antica (Aristotele e Quintiliano) per cui l'uso delle *sententiae* manifesta un estratto dell'esperienza dell'autore; la testimonianza di Seneca Padre circa la consolidata pratica retorica di proporre citazioni di massime intese come precetti la cui validità di contenuto è data per accertata; un catalogo delle *sententiae* presenti nelle tragedie, le cui tematiche - morte, tirannia, virtù, giustizia, il giusto mezzo - corrispondono alla prosa filosofica.

M. De Pietro, in *Having the right to philosophize: a new reading of Seneca, De vita beata 1.1-6.2*, analizza lo svolgimento creativo dei principali temi relativi alla vita felice (l'apatia, la descrizione delle virtù, la libertà intesa come autarchia, la stabilità dei giudizi e l'uso dell'intelletto allo scopo dell'*homologia*) come il tentativo di difesa dell'appartenenza dell'autore alla scuola stoica e la parallela progressiva costruzione della sua stessa autorevolezza in seno a questa corrente filosofica.

F. R. Berno, in *In praise of Tubero's pottery: a note on Seneca, Ep. 95. 72-73 and 98.13*, mostra l'importanza dell'esempio storico di Q. Aelio Tubero in Seneca tendenzialmente trascurato dagli studiosi. Nel *Pro Murena* di Cicerone l'eccessiva frugalità di Tubero è esempio di una *perversa sapientia* e serve a denunciare l'inflessione negativa che l'applicazione troppo rigida dello stoicismo può avere in ambito politico. Al contrario in Seneca la capacità di praticare in pubblico virtù che normalmente sono mostrate solo in ambito privato e il ritiro

dalla vita attiva fanno di questo stoico un esempio di pratica estrema della virtù in cui il pensatore romano può perfettamente identificarsi.

M. Jones, in *Seneca's letters to Lucilius: hypocrisy as a way of life*, rende finalmente innocua l'accusa di contraddittorietà e ipocrisia mossa storicamente a Seneca, proponendo di leggerne l'opera sotto il profilo di una generale confessione di debolezza propria del *proficiens* che in quanto tale non può aver raggiunto il livello di perfezione del saggio stoico e che può quindi solo lasciar testimonianza circa la difficile pratica di questa saggezza.

J. Wildberger, in *The Epicurus trope and the construction of a "Letter Writer" in Seneca's Epistulae Morales*, esamina i motivi epicurei presenti nelle *Epistole* e conclude che, se all'apparenza nelle prime lettere Seneca può presentarsi come un perfetto adepto del giardino, i problemi teoretici (in particolare le divergenti prospettive stoica ed epicurea sul rapporto con il desiderio) da lui sollevati nella seconda parte dell'opera mostrano invece uno svolgimento del tutto attinente all'ortodossia stoica. L'inclusione degli elementi epicurei sarebbe parte di un processo estetico e filosofico che contempla la distinzione tra il Seneca pensatore e il Seneca scrittore. Il primo manipola il secondo al fine di comporre un pianificato progetto di sviluppo morale stoico.

La quasi totalità dei contributi presenti in questo volume fa riferimento alle *Lettere a Lucilio*, laddove i riferimenti alle altre opere, ivi compresi i trattati, sono marginali e accessori. Spesso emerge la questione degli influssi dell'altro filosofico (ad esempio epicurei e cinici), viene difesa l'ortodossia stoica, ma l'eventuale innovazione che tali apporti portano al prodotto filosofico ultimo di Seneca, nella sua definizione e nel suo funzionamento, rimane ancora una questione aperta.

Nell'insieme, la ricchezza di tematiche, l'ampiezza di spunti bibliografici, l'estensione e la trasversalità degli approcci disciplinari fanno di questo volume un momento di confronto imprescindibile per chiunque voglia approfondire o anche solamente accostarsi allo studio del pensatore romano.