

SOLDI E RICCHEZZA IN SENECA. TEMI ED IMMAGINI

MICHAEL VON ALBRECHT

*Si totam mihi ex omnibus metallis, quae cum maxime
deprimimus, pecuniam proferas..., omnem istam congeriem
dignam non putem, quae frontem viri boni contrahat.*

Seneca, *De ira* 3,33,2

Patrimonia, maxima humanarum aerumnarum materia.

Seneca, *De tranquillitate animi* 8,1

Il nostro tema ci interesserà sotto due aspetti: l'uno, linguistico-stilistico, l'altro, filosofico. Nella parte prima di questa relazione esamineremo le metafore provenienti dalla sfera monetaria, soggetto questo quasi inesauribile ed indicatore della profonda impronta lasciata dal mondo monetario nella lingua latina in generale e in quella di Seneca in particolare. Nella seconda parte parleremo della valutazione del denaro e della ricchezza nella filosofia di Seneca (trattando in questo capitolo dell'applicazione dei termini nel senso letterale). Finalmente – combinando il livello letterale con quello metaforico – parleremo della metamorfosi filosofica dei termini di ricchezza e povertà, tema inseparabile da numerose critiche indirizzate alla persona del moralista.

Metafore provenienti dalla sfera monetaria (uso metaforico di termini finanziari)

La parola *moneta* è derivata dalla zecca romana, dal tempio di Giunone Moneta (“ammonitrice”). Seneca utilizza questo termine metaforicamente per sottolineare lo stampo ‘domestico’ (cioè stoico) di un’idea filosofica proferita da lui: *iam tempus est quaedam ex nostra (ut ita dicam) moneta proferri* (*benef.* 3,35,1). Il *tertium comparationis* è evidente: gli storici della numismatica ci insegnano che la coniazione di monete è un “richiamo di autonomia, indipendenza ed identità politica e culturale” ovvero una “manifestazione ed un richiamo di potere ed appartenenza” e persino di “propaganda ideo-

logica”¹. Più modestamente, il testo senecano suggerisce che nelle idee filosofiche come nelle monete è importante l’origine genuina, la provenienza garantita. Non è un caso che il passo si trovi nel *De beneficiis*, scritto particolarmente fedele allo stoicismo scolastico. Per quanto possiamo giudicare, in questo caso la metafora è stata coniata da Seneca stesso (l’aggiunta *ut ita dicam* dimostra che la metafora non era comune).

A Seneca piace molto trasferire nella vita intellettuale espressioni oriunde dalla sfera delle finanze. Per esempio, Seneca ha abituato Lucilio ad aspettare una massima filosofica alla fine di ogni lettera. Questo “tributo” filosofico viene descritto con varie espressioni, riferendosi talvolta al genere epistolare – p.es. *clausula* (*epist.* 11,8), *signum* (“sigillo”, *epist.* 13,16; per il senso letterale, si veda *epist.* 22,13: *iam imprimebam epistulae signum: resolvenda est, ut cum sollempni ad te munusculo veniat*), *munusculum* (“regalino” accompagnante la lettera, *epist.* 10,5; 16,5; 22,13; o – paragonando la lettera a una visita e la massima filosofica ad un regalino –: *reges Parthorum non potest quisquam salutare sine munere: tibi valedicere non licet gratis: epist.* 17,11), – ma più spesso il nostro autore usa termini finanziari, anche intere catene di tali vocaboli, p. es., **conficienda sunt aera** et huic epistulae **viaticum** dandum est. *Putate me non dicere, unde sumpturus sum mutuuum: scis cuius arca utar. Expectate me pusillum, et de domo fiet numeratio; interim commodabit Epicurus* (26,8). Qui c’è abbondanza di espressioni appartenenti alla sfera del denaro: *aes* (la vecchia parola per il denaro, il nome del metallo che si pesava), *conficere* (il *verbum proprium* per “scovar danaro, procurarsi danaro”, cf. *pecuniam conficere*). *Viaticum* è una somma destinata per coprire le spese di viaggio. *Mutuuum* è un prestito (il verbo corrispondente è *commodare*). *Numeratio* (cf. anche 18,14) è il pagamento in contanti. *De domo* vuol dire “dalla nostra cassa”, da parte nostra, cioè da parte della scuola stoica. Le metafore finanziarie si susseguono sino al punto di formare un’allegoria consistente. Un altro sinonimo per la quotidiana massima filosofica è **cotidianam stipem** (“il piccolo dono monetario del padrone al cliente all’occasione della visita quotidiana”); in questo caso – trattandosi di *verba aurea* – la mancia viene miracolosamente cambiata in oro: *aurea stipe* [quasi un ossimoro!], *epist.* 14,17). Altrove Seneca dice **diurnam tibi mercedulam debeo** (*epist.* 6,7; cf. 15,9), “ti debbo il piccolo salario giornaliero”; è significativo che Seneca qui non solo spiritualizzi la nozione di salario, ma anche ne inverta il senso: non è lo studente a dover pagare il salario spirituale, ma l’insegnante!² Invece, nel *De beneficiis* (6,15,1) *mercedula* è usato nel senso lette-

¹ C. HOWGEGO, *Geld in der Antiken Welt. Was Münzen über Geschichte verraten*, Darmstadt 2000 (originalmente: *Ancient History from Coins*, London 1995), p. 68.

² Si pensi alla leggenda pitagorica del maestro che – per attirare uno studente – all’inizio gli paga-

rale: *isto modo nec medico quicquam debere te nisi mercedulam dices nec praeceptorum*, “così dirai che non devi al medico o all’insegnante altro che quel misero onorario”; invece la salute e l’istruzione sono inestimabili, valgono molto di più di quel che costano; *aliquid pro hac epistula dependendum* (“c’è da pagare qualcosa per questa lettera”, *epist.* 8,7 – *dependere*, “pagare i diritti dovuti”); o più direttamente ancora: *prius redde quod debes* (*epist.* 18,14; in un altro contesto Seneca parla di *pecuniam pro capite dependere*: “diritti”); data l’abbondanza delle variazioni certamente non è per caso che nella penultima lettera di questo tipo troviamo il termine *portorium* (“diritti d’ancoraggio”, 28,9, parlando di ancoraggio proprio prima che il libro si chiuda) o semplicemente di *aes alienum*³ *solvere* (*epist.* 23,9; qui Seneca aggiunge *epistulam liberare*: “affrancarla” per così dire, disimpegnarla cioè dai debiti). Una volta Seneca cita tre detti filosofici invece di uno solo, ma non dimentica di precisare: *ex quibus unum haec epistula in debitum solvet, duo in antecessum accipe* (“uno di questi va pagato come debito per questa lettera, gli altri due detti devi accettarli come anticipo”, *epist.* 7,10).

Nella successiva lettera Seneca cita un passo dell’amico Lucilio stesso, ma aggiunge: *Hoc non imputo in solutum: de tuo tibi* (“questo non te lo metto in conto come pagamento mio, te l’ho dato del tuo”, *epist.* 8,10). Un’altra volta dice che un detto di Mecenate, sì, potrebbe servire per saldare i conti (*parem facere rationem*, *epist.* 19,10), ma dato che Lucilio non si fiderà della solvibilità di un personaggio dissoluto quale Mecenate, preferisce far pagare Epicuro, usando proprio il termine bancario, *ab Epicuro versura facienda est* (*ibid.*; lo stesso vale per *epist.* 20,9, *invidias licet, etiam nunc libenter pro me dependet Epicurus*). Nell’ultima lettera di questo gruppo (29,11) Seneca usa il verbo *imperare* nel senso che conosciamo da Giulio Cesare e da altri autori, “imporre un obbligo, far pagare” (p.e. *pecuniam privatis imperare*): *Quis hoc? Inquis, tamquam nescias cui imperem: Epicurus*. Il giuoco è evidente. Epicuro tributario di Seneca! Questo scherzo annuncia la fine delle citazioni: nel successivo gruppo di lettere si suppone un grado più alto di maturità dello studente e quindi non c’è più bisogno di ricorrere alle autorità filosofiche (in più, Seneca sostiene che gli

va una moneta per ogni lezione. Dopo un certo tempo l’allievo s’interessava della materia e il maestro dichiarò di non aver più soldi neanche per vivere – dopo di che l’allievo offrì di pagare lui per l’insegnamento.

³ *Aes alienum*: espressione nata al tempo in cui i Romani usavano *aes* (bronzo) come mezzo di pagamento. Nel *De beneficiis* (5,14,3) Seneca estende la nozione ad altri tipi di denaro: *Aes alienum habere dicitur et qui aureos debet et qui corium forma publica percussum, quale apud Lacedaemonios fuit, quod usum numeratae pecuniae praestat. Quo genere obligatus es, hoc fidem exsolve*. Nel passo citato nel nostro testo (*epist.* 23,9) il significato si estende oltre (si tratta di un debito non materiale). L’uso di *aes* come sinonimo di “soldi” s’incontra anche nell’espressione *ad aes exire* (*epist.* 88,1), parlando dell’insegnamento delle arti liberali a pagamento.

stoici non credono ciecamente alle autorità).

Nella ventunesima lettera Seneca menziona Idomeneo, allievo di Epicuro, e gli fa pagare l'onore di essere menzionato (21,7): *Ne gratis Idomeneus in epistulam meam venerit, ipse eam de suo redimet*. Poi Seneca cita un passo dalla lettera di Epicuro ad Idomeneo (che tratta di soldi e ricchezza; ne parleremo più tardi)⁴. La lettera finale di questo gruppo (29) termina in un'ultima battuta: se Lucilio si comportasse da galantuomo (*si pudorem haberes*), farebbe grazia a Seneca del pagamento dell'ultima rata (*ultimam pensionem*, 29,10), ma neanche Seneca vuol mostrarsi tirchio in fin dei conti (*ne me sordide geram in finem aeris alieni*) ed insiste vigorosamente, al punto di forzare Lucilio ad accettare il pagamento dovuto: *et tibi quod debeo, impingam*.

Quindi, le prime ventinove lettere formano un gruppo reso unitario (tra l'altro) da una stupefacente abbondanza del vocabolario monetario spiritosamente connesso con l'uso di citare delle massime filosofiche. Ma anche nelle lettere posteriori ricorrono termini finanziari, p. es. *epist.* 11,1, parlando di citazioni, non di lettere intere: *Exigis a me frequentiores epistulas. Rationes conferamus: solvendo non eris* ("Facciamo i conti: sarai insolvente!"). Si erano, cioè, messi d'accordo che a Lucilio toccava di scrivere per primo, a Seneca solo di rispondere. Ma Seneca non vuole essere meschino, sapendo che Lucilio è un debitore degno di fiducia, cioè di "credito": *bene credi tibi scio* (si noti il linguaggio bancario). Quindi Seneca fa un pagamento anticipato: *itaque in antecessum dabo*.

In maniera più generale, per sviluppare in Lucilio il senso del valore insostituibile del tempo, che considera proprietà unica dell'uomo, Seneca sin dall'inizio strumentalizza l'istinto tipicamente romano di risparmiare il denaro, facendo appello al vocabolario della *parsimonia* (o per dirla con Orazio [*ars* 330], quella *aerugo et cura peculi*: infatti il poeta chiama l'avarizia "verderame" [*aerugo* da *aes*], perché fa arrugginire le monete nello scrigno [*arca*] invece di farle lustre spendendole: ché una volta messe in circolazione si puliscono da sé [cf. *carm.* 2,2,1-4]; vale la pena di sottolineare che questa derivazione della metafora mi pare molto più convincente di quella trovata nel dizionario di Georges, il quale considera *aerugo* una malattia del cuore – cosa vera purtroppo anch'essa –, mentre il nostro tema, la moneta, ci aiuta a rendere alla metafora un contenuto molto più concreto). Ma torniamo a Seneca, il quale definisce la *parsimonia* come *scientia vitandi sumptus supervacuos aut ars re familiari moderate utendi* (*benef.* 2,34,3) e nelle *Lettere a Luci-*

⁴ *Si vis, inquit, Pythoclea divitem facere, non pecuniae adiciendum, sed cupiditati detrahendum est.* Nella spiegazione di questo testo la terminologia finanziaria appare di nuovo: *Venter ... non est tamen molestus creditor: parvo dimittitur, si modo das illi, quod debes, non quod potes.* Negli scritti di Seneca l'immagine del *molestus creditor* è usata spesso, e sempre in senso negativo (si veda la seconda parte di questo saggio).

lio parla quale un padre romano al figlio *tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies* “Io preferisco che tu risparmi ciò che è tuo; e comincerai a tempo” (*epist.* 1,5); qui non siamo lontani da quel maestro elementare oraziano che loda l’allievo per i suoi progressi in aritmetica dicendo: *rem poteris servare tuam* (Hor., *ars* 329, vaccino antipoetico questo subito dai bimbi romani, secondo lo stesso Orazio). Ma Seneca, invece di biasimare la **cura peculi**, tenta di trasferirla in un altro campo e di approfittarne per l’educazione filosofica. Non è infatti per caso che il proverbio *sera parsimonia in fundo est*, malgrado la sua origine greca, venga ascritto da Seneca agli antichi romani. Il nostro evoca anche graficamente l’immagine dello scrigno vuotato quasi completamente: le monete rimastevi non sono solo poche, ma anche spicciole (*non solum minimum, sed etiam pessimum*). Così il nostro tema ci permette di spiegare perché Seneca non cita la fonte greca della locuzione: difatti è consapevole di far appello positivo a un istinto tipicamente romano, per spiritualizzarlo.

Infatti Seneca spiritualizza anche un termine come *commune*, cioè “i beni o i soldi comuni”: *Quotiens aliquid inveni, non exspecto, donec dicas “in commune”: ipse mihi dico* (“ciò va messo nella cassa comune”; *epist.* 119,1). Qui si vede che Seneca ricorre alle immagini monetarie persino per illustrare il tema dell’amicizia (*κοινὰ τὰ τῶν φίλων*).

Uso delle parole nel senso letterale.

Valutazione filosofica del denaro. Il saggio e l’uso dei soldi

Nel *De beneficiis* (1,11,5) Seneca annovera la **pecunia** tra gli **utilia**, ma aggiunge che sia *non superfluens, sed ad sanum modum habendi parata*. L’**optimus pecuniae modus** viene discusso nel *De tranquillitate animi* (*tranq.* 8-9), dove Seneca fa le lodi della *parsimonia*. Questo aspetto s’inserisce nel contesto più generale del *modus*: il filosofo considera i beni materiali, i patrimoni (**patrimonia**), la più grande materia delle angosce umane (*maximam humanarum aerumnarum materiam*), non senza precisare che sta parlando proprio della **mala pecunia nostra**. Aggiunge che la povertà (**paupertas**) ci porta meno danni e meno tormenti, essendo meno doloroso non acquistare un oggetto che perderlo. La consueta venerazione delle ricchezze è assurda: gli dei (i più felici di tutti gli esseri) sono ignudi, ché danno tutto, non possiedono nulla. Quindi bisogna ridurre i patrimoni⁵. **Optimus pecuniae modus**

⁵ Secondo Seneca, anche le biblioteche private, soprattutto quando servono solo di *cenationum ornamenta*, cioè che capita *apud desidiosissimos*, dove si vedono *tecto tenus exstructa loculamenta*, ma solo *in speciem et cultum parietum* (*tranq.* 9,4-7); ma anche quando si studia, secondo Seneca, è preferibi-

est, qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit (8). Si avverta che Seneca qui è più esplicito che altrove. Difatti anche quando parla semplicemente di “povertà” non pensa alla povertà assoluta, ma ad una agiatezza moderata⁶. Ciò risulta chiaramente da *cons. Helv.* 12,1: *paupertatis, quam gravem nemo sentit, nisi qui putat*. Come prova, nella *epist.* 18,1-13 Seneca raccomanda di praticare un esercizio di povertà durante alcuni giorni (cf. *epist.* 17,5: *si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis*; sulla libertà del povero si legga anche l'*epist.* 80,5-6). Nella seconda epistola (*epist.* 2,5-6) Seneca, spiegando un detto di Epicuro, utilizza parecchi termini finanziari: *Honesta, inquit, res est laeta paupertas. Illa vero non est paupertas, si laeta est: non enim qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert, quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno inminet, si non acquisita sed acquirenda computat? Quis sit divitiarum modus, quaeris? Primum habere quod necesse est, proximus quod satis est*.

L'idea senecana di *paupertas* è più vicina al *satis* che al *necessarium*. Il filosofo contrappone il patrimonio effettivo di una persona, i beni materiali (frumento, bestiame), il capitale in contanti (*in arca*) e in interessi (*quantum feneret*): tutti questi cosiddetti beni si contrappongono al misero stato d'animo, il quale, anch'esso, si definisce in terminologia finanziaria: *non acquisita sed acquirenda computat*. Questi termini utilizzati non metaforicamente, ma letteralmente, illustrano le nozioni sbagliate della più parte degli uomini. Nel *De beneficiis* (7,10) Seneca, per provare all'evidenza la vanità dei beni materiali in generale e del denaro in particolare, menziona – dopo l'oro e l'argento – diversi tipi di documenti scritti che costituiscono i soldi (cosa direbbe del nostro denaro stampato su carta?): *diplomata* (documenti di privilegi o benefici rilasciati dagli imperatori), *syngraphas* (titoli di credito o cambiali scritti da privati), *cautiones* (garanzie, avalli); criticando anche gli usurai che “vendono il tempo”, chiedendo il cento per cento di interessi per cento mesi (cf. *epist.* 118,2: *quam durus sit fenerator Caecilius, a quo minoris centesimis propinqui nummum movere non possint*, citando Cic. *Att.* 1,12,1: chiedendo dai *propinqui* una percentuale tale che non si chiedeva normalmente nemmeno dagli estranei!).

le concentrarsi su pochi libri di qualità. Ma la rovina dei patrimoni è la cucina: *patrimoniorum exitium culina* (*benef.* 1,10,2).

⁶ Nell'*epist.* 58,1 parlando della povertà del vocabolario latino preferisce parlare di *egestas*, termine chiaramente più negativo che *paupertas*. Anche nel *De providentia* 6 è chiaro che non parla di povertà assoluta: *Contemne paupertatem: nemo tam pauper vivit quam natus est*. Nell'*epist.* 20 dimostra che nella povertà non c'è nulla di male. Che *paupertas* non significa “assenza assoluta di soldi”, è molto chiaro nell'*epist.* 101: *pecunia quoque circa paupertatem plurimum morae habet; dum ex illa erepat, haeret*. Lo stesso risulta dalla definizione della *paupertas* come *parvi possessio* (*epist.* 87,40).

Infatti c'è opposizione tra gli interessi materiali e quelli filosofici: nell'*epist.* 17,10 si dice che non bisogna procrastinare gli studi filosofici per paura della povertà: *quid in longum ipse te differs? Expectabisne **fenoris quaestum** aut **ex merce compendium** (“profitto”, a differenza di **dispendium** “spesa, perdita, deficit, disavanzo”) aut **tabulas** beati senis, cum fieri possis statim dives? Si quis nulla se amica fecit insignem, nec alienae uxori **annua praestat**, hunc matronae humilem et sordidae libidinis et ancillariolum vocant (benef. 1,9,3). Il pagare un'annualità a moglie altrui, sì, fa parte dello stile di vita della Roma dei Cesari, ma è contrario non solo alla parsimonia romana, ma anche alla filosofia. Lo stesso si dica del **nummarium tribunal** (ibid. 4), “un tribunale venale”: si vede che il *nummus* qui ha connotazioni negative – a differenza della *moneta*, della quale abbiamo parlato all'inizio.*

Dalla seconda parte della nostra ricerca risulta che Seneca – utilizzando i termini finanziari nel senso proprio della parola – dimostra una conoscenza intima del mondo del denaro e delle transazioni monetarie ed utilizza questo vocabolario per caratterizzare graficamente il modo della vita quotidiana dell'aristocrazia romana, diametralmente opposta alla vita filosofica, opposizione della quale parleremo in seguito, studiando il passaggio dal senso letterale a quello metaforico delle parole.

Metamorfosi filosofica delle nozioni di patrimonio e ricchezza, ridefinizione filosofica dei termini convenzionali

La lettera 119,1-2 considera il problema della vera ricchezza. *Sinum laxa: merum lucrum est* (nel **sinus** si mettevano i soldi). *Docebo, quomodo fieri **dives** celerrime possis. ... Opus erit tamen tibi **creditore** ut **negotari** possis, **aes alienum facias** oportet, sed nolo **per intercessorem** (“garante”) **mutueris**, nolo **proxenetae** (“mediatori, sensali”) **nomen tuum iactent**. *Paratum tibi **creditorem** dabo Catonianum illum, a te mutuuum sumes ... Nihil enim ... interest, utrum non desideres an habeas*. L'idea di base è la ridefinizione e spiritualizzazione delle **divitiae** (cf. **divitias** a nobis potius quam a fortuna petamus, *tranq.* 9,2; **a se petere divitias**, *benef.* 7,1,7). Ma Lucilio non è contento: continua con l'immagistica commerciale e si aggrappa al senso letterale delle parole (*epist.* 119,5): “*Inani me*” *inquis* “*lance muneras: quid est istud? Ego iam paraveram **fiscos*** (cestini, nei quali si conservavano i soldi in abbastanza grande quantità⁷): *circumspiciebam, in quod me mare **negotiatorum** inmitterem, quod **publicum agitare*** (“quali tassi dovevo riscuotere”, cf. *publicum**

⁷ Cf. *De ira* 3,33,1: *libet intueri fiscos in angulis iacentes ... Quid si ne propter fiscos quidem, sed pugnum aeris aut imputatum a servo denarium senex sine herede moriturus stomacho dirumpitur?*

agere, il lavoro del *publicanus*), *quas accerserem merces. Decipere est istud, docere paupertatem, cum divitias promiseris*. Qui Seneca stesso sottolinea che si tratta di una trasvalutazione dei valori convenzionali. I poeti lodando le ricchezze eccitano soltanto le passioni (*epist.* 115,12-15). Spesso, i soldi non risolvono i problemi, ma ne creano altri (*epist.* 17,11, secondo Epicuro). Ché il male non è nel denaro, ma nell'animo⁸: difatti i cosiddetti ricchi desiderano sempre di più, quindi sono indigenti (*epist.* 119,12): *apud quos falso divitiarum nomen invasit occupata paupertas* (così Seneca realizza un perfetto intercambio dei nomi), *sic divitias habent, quomodo habere dicimur febrem, cum nos habeat*⁹. *E contrario dicere solemus: febris illum tenet. Eodem modo dicendum est: divitiae illum tenent*. L'inversione linguistica dei soggetti grammaticali e dell'attivo e passivo dimostra chi comanda. *Divitiae enim apud sapientem virum in servitute sunt, apud stultum in imperio (vita beata 26,1)*.

Nel *De beneficiis* 7,2,2 Seneca va ancora oltre: *miserrimosque mortalium iudicet, in quantiscumque opibus refulgebunt, ventri ac libidini deditos, quorum animus inertis otio torpet*. Per illustrare che l'apprezzamento di una cosa dipende dalla cultura e dal giudizio, Seneca usa l'immagine della moneta: *non est malus denarius quem barbarus et ignarus formae publicae reicit (benef. 5,20,1)*. Ma la *bona mens* non si può comprare (né prendere in prestito). E anche se fosse in vendita, non troverebbe acquirente, mentre la *mala mens* si compra tutti i giorni (*bona mens nec commodatur nec emitur; et, puto, si venalis esset, non haberet emptorem: at mala cotidie emitur, epist.* 27,8). In quest'ultimo esempio l'opposizione tra il mondo del denaro e quello filosofico è perfetta.

Animus est qui divites facit ... ipse bonis suis abundat et fruitur. Pecunia nihil ad animum pertinet (cons. Helv. 11,6). Così dalla stessa povertà potrebbe nascere una nuova ricchezza spirituale (*beatus introrsum est, epist.* 119,11), Seneca parla proprio di una conversione o trasfigurazione¹⁰ della povertà in ricchezza (*et possit ipsa paupertas in divitias se, advocata frugalitate, convertere, tranq.* 9,1). Nella Lettera 27,9 Seneca accetta la ridefinizione epicurea della ricchezza: *Divitiae sunt ad legem naturae composita paupertas* (similmente *epist.* 16,7: *ab Epicuro dictum est: si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives*); nell'*epist.* 80,6 Seneca osserva *saepius pauper et fidelius ridet*. Difatti *pauper non est, cui nihil deest quod satis sit* (cf. *epist.* 119 passim).

⁸ Sul problema molto complesso (la ricchezza un male?) si legga la Lettera 87. Per una critica della ricchezza: *epist.* 20 passim; 110,14-20 (discorso di Attalo); *tranq.* 8 passim.

⁹ Cf. *De ira* 1,17,1 (sulle passioni): *habent et non habentur*.

¹⁰ Cf. la mia discussione della metamorfosi in Seneca nell'articolo *Momenti della presenza di Seneca nella tradizione cristiana*, in *Seneca e i Cristiani*, a cura di A. MARTINA, Milano, 2001, pp. 5-39.

Quindi il mutamento dei nostri desideri e dei nostri principi di vita comporta un cambiamento del linguaggio. Procedendo dalla comprensione letterale (materiale) della ricchezza a quella metaforica (spirituale) viviamo un capovolgimento dei valori, che si riflette perfettamente nel cambio semantico. È significativo che il senso cosiddetto proprio (triviale) di ricchezza viene sostituito da quello metaforico (filosofico), assumendo però che quest'ultimo, benché non comune, sia il vero e proprio. Ne risulta un apprezzamento negativo della **pecunia: neminem pecunia divitem fecit, immo contra nulli non maiorem sui cupidinem incussit**. Un esempio negativo è l'insaziabile Alessandro Magno (*benef.* 7,2); un esempio positivo, Demetrio il cinico, che non desiderava nulla (*benef.* 7,8). Così anche il termine **possessio** viene ridefinito. Se usiamo le parole con precisione filosofica, Alessandro Magno non possedeva davvero ciò che aveva conquistato. Nella *Lettera* 1,3 Seneca dice che il tempo è la sola cosa che sia nostra: *in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit*¹¹. Il termine si spiritualizza ancora di più nel *De vita beata* (2,1) dove si cerca *quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat*. La spiritualizzazione viene espressa esplicitamente: *animi bonum animus inveniat (vita beata 2,2)*. È importante che la *sana mens* sia in **perpetua possessione sanitatis suae** (*vita beata 3,3*).

Lo stesso vale per il vocabolario dei "valori" e del "valorizzare": **aestimare**, verbo questo chiaramente derivato da **aes**, il metallo delle antichissime monete romane, viene applicato ai valori filosofici: *voluptates aestimat antequam admittat, nec quas probavit magni pendet* (*vita beata 10,3*); l'opposizione tra il mondo del denaro e quello filosofico è evidenziata parlando dell'**inaestimabile bonum** della *quies mentis* (*vita beata 5,1*). Il verbo **pendere** ("bilanciare", "stimare") trasmette l'idea del pesare l'**aes grave**¹² sulla bilancia (cf. anche: *ista [i piaceri della vita filosofica] penset cum minutis et frivolis ... motibus*); **probare** si usa nel senso proprio di monete (*denarios, pecuniam probare*). Così lo stesso distacco dei valori sbagliati della vita materiale viene espresso usando il vocabolario della sfera del denaro e spiritualizzandolo gradualmente.

Veniamo al problema di Seneca, uomo ricchissimo, e predicatore di povertà. Seneca stesso è consapevole di questo problema e lo discute in parecchi passi, specialmente nel *De vita beata: Aliter loqueris, aliter vivis* (*vita beata 18,1*). Seneca risponde: *non ego aliter vivo quam loquor, sed vos aliter auditis*. Vuol dire che i suoi critici percepiscono solo il suono, non il significato

¹¹ Nel senso concreto anche (*vita beata 17,3*): *trans mare possides?*

¹² Come esempio della povertà degli antichi Romani Seneca cita il fatto che le figlie di Scipione morto povero ricevettero una dote dall'erario pubblico, naturalmente sotto forma di *aes grave* (*cons. Helv.* 12,4-5; cf. *nat.* 1,17 fine)

delle parole (*vita beata* 26). *Quare hic philosophus laxius habitat, quare hic lautius cenat?* (*vita beata* 27,4). In quel passo Seneca si serve della persona di Socrate per effettuare una *retorsio criminis* sui suoi avversari: *Papulas* (“pustole”) *observatis alienas, ipsi obsiti plurimis ulceribus* (si pensa alla pagliuzza nell’occhio del fratello e la trave nel proprio occhio, *Matt.* 7,3-6). Per veder chiaro bisogna tener presenti i criteri senecani:

1. Abbiamo visto che per Seneca **povertà** (come stato materiale) non è un sinonimo di indigenza assoluta, ma di un benessere moderato e consapevolmente limitato. Seneca non considera la povertà dal punto di vista sociale, ma da quello mentale. La povertà come stato d’animo (il desiderio di arricchirsi senza limiti) è una malattia comune sia ai poveri che ai ricchi e non può essere sradicata che per mezzo di un cambiamento dei criteri, cioè un accesso filosofico al problema.

2. L’approccio del filosofo ai beni materiali si presenta sotto tre aspetti:

- I beni materiali non costituiscono un valore assoluto: le ricchezze materiali, che fanno parte dei doni della fortuna (***fortunae munera***, cf. *vita beata* 3,3), sì, sono utili e non è proibito possederle, ma di per sé non sono “beni” (*prov.* 5,2; *vita beata* 24-25); è importante il *rectus usus* (cf. *vita beata* 3,3: *usura fortunae muneribus, non servitura*). Seneca, sì, è ricco, ma non si considera un saggio, benché più avanzato di alcuni dei suoi critici (*vita beata* 17-18). Non ama le ricchezze, ma le preferisce alla povertà: si può vivere anche sotto il *pons sublicius*, ma è preferibile vivere in una casa (*vita beata* 25,1).

- L’indipendenza morale ed intellettuale del saggio lo rende signore anche del denaro. Il saggio possiede il denaro, gli altri sono posseduti dal denaro (*epist.* 119,12; *vita beata* 22,4).

- L’acquisto e l’uso del denaro richiedono criteri intellettuali e morali; l’importante è di “rendersi conto” (termine finanziario anche questo): *tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam* (*vita beata* 23,4). Ciò vale sia per i *beneficia* che per l’impiego ragionevole del tempo (***ratio mihi constat impensae***, *epist.* 1,4). Il saggio possiede solo *pecunia* acquistata onestamente, sa regalare con giudizio, discernimento¹³ e liberalità – essendo libero lui stesso –; quindi vuole e può essere utile agli altri (*vita beata* 24,1-3). Il filosofo sa dare ed accettare, noialtri invece no (*beneficia nec dare scimus nec accipere*, *benef.* 1,1). ***Desine igitur philosophis pecunia interdicere!*** (*vita beata* 23)¹⁴.

¹³ Per esempio non darà soldi ad un uomo che li pagherà ad un’adultera (*benef.* 2,14,4). La “permissiveness” è un *blandum et affabile odium* (ibid.).

¹⁴ Non possiamo omettere un esempio curioso di un’immagine “immorale” per illustrare la *iustitia distributiva*. Il saggio dovrà dare a ciascuno ciò che gli conviene, ma che sia sempre un favore speciale e personale – un po’ come la *meretrix* (*benef.* 1,14,4). *Quemadmodum meretrix ita inter multos se dividit, ut nemo non aliquod signum familiaris animi ferat: ita qui beneficia sua amabilia esse vult, exogi-*

Inoltre, donando beni materiali agli altri il saggio riceve beni morali, quindi invece del *do ut des* tipicamente romano può dire: ***dedi ut darem*** (*benef.* 1,1,2). Le ricchezze diventano sicure (*certae*), quando si regalano ad altri (***donando***. *benef.* 6,1,3). Quindi, *qui dat beneficia, deos imitatur, qui repetit, fenerator* (*benef.* 3,15,3; cf. *benef.* 2,17,6: *male audire solet fenerator, si acerbe exigit*; cf. anche la caricatura del *valetudinarius fenerator*, il quale *asses suos in ipsis morbi accessionibus vindicat*: *De ira* 3,33,3).

Con ciò veniamo all'opposizione tra il regno del denaro e la sfera filosofica. In questi due mondi incompatibili tra loro, regnano principi completamente diversi. Il datore di un beneficio non deve comportarsi come i ***graves exactores*** (*benef.* 1,4; cf. 1,2,3: *nemo beneficia in kalendario scribit, nec, avarus exactor, ad horam et diem appellat*), altrimenti il beneficio si trasforma in "credito" (***in formam crediti transeunt***). Seneca insiste sulla differenza tra le transazioni finanziarie e le relazioni tra esseri umani. Una differenza caratteristica è questa: colui che ha fatto tutto il possibile per ricambiare un beneficio, ma non ha potuto farlo, non ha mancato ai propri doveri verso il benefattore, ma un debitore deve pagare in ogni caso (*benef.* 7,13-14).

Però talvolta Seneca si diverte applicando le nozioni finanziarie anche ai *beneficia*, dicendo per esempio: *Qui grate beneficium accepit, primam eius pensionem solvit*, "colui che accettò un beneficio con gratitudine ne ha già pagato la prima rata" (*benef.* 2,22).

La filosofia governa le relazioni tra le persone di buona volontà¹⁵. Per questa ragione i benefici non si devono accettare da chiunque: scegliendo i benefattori bisogna essere più cauti che scegliendo i creditori: *diligentius quaerendus beneficii quam pecuniae creditor* (*benef.* 2,18,5). Discutendo il problema, se in caso di estrema necessità si può accettare un beneficio materiale anche da una persona cattiva (per esempio, dei soldi per il rilascio tuo, se sei caduto prigioniero), Seneca lo permette, ma a condizione che il denaro si accetti solo in prestito, che quella persona cioè non si consideri *servator* ("salvatore della vita", per gli antichi quasi lo stesso che dio), ma solo ***fenerator*** (*benef.* 2,21), evitando così che la relazione tra il "salvatore della vita" ed il salvato diventi un obbligo a vita. I *beneficia* vanno anche dati clandestinamente (se questo ti pare troppo poco, ***fenerare cogitas*** e cerchi un ***debitorem***: *benef.* 2,10,2) la gratitudine, i *beneficia* si devono dare senza riserve, o – di nuovo Seneca preferisce un termine finanziario – *sine ulla, quod aiunt,*

tet, quomodo et multi obligentur et tamen singuli habeant aliquid, quo se ceteris praeferant.

¹⁵ È significativo l'aneddoto su Eschine e Socrate: invece di pagare soldi (che non aveva) per l'insegnamento, Eschine regala se stesso a Socrate, il quale promette di "restituirlo" migliorato. *Ingeniosus adulescens invenit, quomodo Socratem sibi daret* (*benef.* 1,8,1-2). Qui si osserva l'inversione delle nozioni volgari di "dare" e "ricevere": il vero guadagno si realizza regalando.

deductione (*benef.* 2,4,2), senza disagio. I benefici vanno dati **non venaliter** (*benef.* 2,11,4), anche senza **censura** (senza, cioè, indagare **aeris alieni causas**). Spesso siamo noi stessi a provocare l'ingratitude, comportandoci da **graves exactores** o da **queruli** (*benef.* 1,1,4). Perciò **demus beneficia, non feneremus** (*benef.* 1,1,9). In molti casi Seneca parlando di **beneficia** rifiuta i termini finanziari per sottolineare il carattere volontario delle azioni (*epist.* 81,9): **Non dicimus: reposuit beneficium, solvit, nullum enim nobis placuit, quod aeri alieno convenit verbum**; similmente si dice **gratiam rettulit**, non **reddidit** (quest'ultima espressione potrebbe anche descrivere un'azione forzata, mentre **referre est ultro, quod debeas, afferre** [*ibid.*]).

Nondimeno Seneca persiste nell'usurpare la lingua dell'usura, parlando di "interessi" (**fructus**) o di "paga, compenso" (**merces**): **non fructum beneficiorum sequi, sed ipsa...**, **quorum a viro egregio statim fructus perceptus est** (*benef.* 1,1,12; cf. **recte facti fecisse merces est**: *epist.* 81,19). Così si chiede, se i **beneficia** sono un buon investimento di capitale: si tratta di **collocare** o **ponere** il denaro (*benef.* 1,2,1), **perdenda sunt multa, ut semel ponas bene**. Seneca corregge il poeta che cita qui: **nullum perit, quia qui perdit computaverat** (*benef.* 1,2,2). Se si calcola dando non si tratta di beneficio, ma di usura. Bisogna insegnare ai benefattori a non rinfacciare, **nihil imputare**, invece, a coloro che hanno ricevuto un beneficio, a sentirsi in debito ancora di più, **plus debere** (*benef.* 1,4,3). Bisogna evitare **beneficiorum novas tabulas** (*benef.* 1,4,6), i registri dei debiti. Ciò che conta nelle relazioni umane non sono i soldi (**nec aurum nec argentum** 1,5,2), ma l'animo (**animum est, qui parva extollit** 1,6,2; **qua mente** 1,6,1; **voluntas amica** 1,5,5; **tribuentis voluntas** 1,5,2) e la buona volontà di chi dà e di chi riceve (qui ricorrono le nozioni di valore: **id quod in ea re carum et pretiosum est, parvi pendunt** 1,5,2).

Epilogo

La lingua e lo stile di Seneca sono pieni di vocaboli ed espressioni tratti dalla sfera finanziaria. Ciò risulta dal fatto che Seneca nella vita quotidiana si occupava dell'amministrazione dei suoi beni, ma anche dal fatto che i suoi lettori facevano parte della stessa classe possidente e che l'autore voleva raggiungerli parlando il loro stesso linguaggio. Tensioni interessantissime tra il vocabolario ed il contenuto risultano dal fatto che Seneca è consapevole del contrasto ideologico tra la filosofia predicata da lui e la vita che egli stesso e i suoi lettori stanno vivendo. Dalle parole ed immagini provenienti dal mondo del denaro l'autore ingegnoso trae degli effetti non solo umoristici ma anche degni di una riflessione seria. Così la rivalutazione dei valori correnti tramite la filosofia si concretizza in una forma linguistica e letteraria indivi-

duale, concreta e piena di vita. Ci attira soprattutto la capacità di Seneca di illustrare un cambio nel pensiero e nella gerarchia dei valori servendosi dei cambi nell'uso – ora letterale, ora metaforico, ora oscillante tra i due – del vocabolario finanziario, trasformandolo così in uno strumento di precisione per descrivere i gradi successivi del distacco spirituale di quei valori. Quindi Seneca è riuscito a spiritualizzare un importantissimo aspetto della vita quotidiana dei Romani e forse il più resistente allo spirito filosofico: quello del denaro.