

Seneca sulla schiavitù. Tra slancio umanitario e difesa dell'esistente.

MARCO VITELLI

Il tema che mi accingo ad affrontare è notoriamente un *topos* degli studi senecani. Si può dire che non esista antologia della letteratura latina che non selezioni almeno qualche paragrafo dell'epistola 47 *ad Lucilium* sulla schiavitù e non c'è manuale di storia letteraria latina che non dedichi almeno qualche riga ad illustrare la posizione del Cordovano sull'argomento. Tuttavia le pubblicazioni scolastiche offrono in genere trattazioni sommarie, poco o per nulla problematizzate, inclini a ripetere inveterati stereotipi, senza dare granché conto del dibattito critico. In questo articolo, rivolto a studenti e a colleghi di scuola liceale, mi propongo di offrire al lettore uno strumento di approfondimento e aggiornamento ad integrazione del materiale corrente di uso scolastico, senza però alcuna pretesa di completezza o di dire alcunché di definitivo sul tema. Tenterò innanzitutto di presentare in modo organico i principali testi senecani sulla schiavitù delineandone i tratti caratterizzanti (§ 1); mi interrogherò, poi, anche alla luce della recente discussione critica, se la posizione di Seneca sugli schiavi rifletta o meno un'ottica per così dire 'progressista', come non di rado si è sostenuto (§ 2); infine proverò a contestualizzare tale posizione da un punto di vista biografico, storico e culturale (§ 3).

1. I TESTI: ESPOSIZIONE RAGIONATA.

Nella presentazione dei testi comincerò dalla già menzionata epistola 47 a Lucilio, che è l'unico scritto del filosofo interamente dedicato al tema della schiavitù.

1.1. L'EPISTOLA 47 A LUCILIO.

Com'è usuale nell'epistolario senecano, la riflessione prende avvio da una circostanza di vita vissuta. Il Cordovano si congratula con Lucilio per la familiarità delle sue relazioni con gli schiavi. Subito, però, l'autore, ricorrendo alla figura retorica della *sermocinatio*, dà voce alle obiezioni di un interlocutore immaginario, alle quali replica poi con decisione, secondo un modulo consueto della diatriba stoico-cinica: «*Sono schiavi*!», contesta sprezzantemente l'anonimo personaggio per ben quattro volte, dando espressione all'*opinio communis*; e il 'maestro' ogni volta ribatte con un'affermazione che corregge il punto di vista dell'interlocutore e in modo chiaro pone le basi su cui si svilupperà il discorso nel prosieguo della lettera: «*piuttosto sono uomini*», «*piuttosto vivono in casa con te*», «*piuttosto sono umili amici*», «*piuttosto sono compagni di schiavitù, se pensi che la fortuna ha lo stesso potere su di essi e su di noi*» (§ 1). Sin dall'avvio dell'epistola si delineano così alcuni capisaldi del pensiero senecano sulla schiavitù: gli schiavi, dice sostanzialmente il filosofo, sono uomini come noi, partecipano come noi della natura umana – affermazione non così scontata se si pensa che, come è noto, vi era chi li considerava alla stregua di utensili parlanti e come esseri inferiori per natura¹ –, condividono la stessa abitazione, e noi, in un certo

¹ La posizione più nota ed autorevole in tal senso è quella di Aristotele, che così si esprime: «*lo schiavo è uno strumento animato, lo strumento uno schiavo inanimato*» (*Etica nicomachea* 8, 1161ab; cfr. anche *Etica eudemia* 1241b 22-24; *Politica* 1, 1253b). Soprattutto, lo Stagirità sostiene la tesi di una base naturale della schiavitù. Per lui c'è «*chi per natura comanda*» e «*chi per natura è comandato*» (*Politica* 1, 1252ab). A suo giudizio, infatti, gli schiavi, pur essendo anche loro «*uomini*», hanno un difetto psichico che li rende inferiori: non possiedono in pienezza la parte deliberativa dell'anima, l'*hegemonikon*, per cui sono naturalmente destinati ad obbedire (*ibid.* 1260a 7-14); inoltre la natura li ha dotati di robustezza fisica perché siano adatti ai servizi manuali, sebbene il filosofo poi sia costretto a riconoscere che spesso gli schiavi hanno lo stesso portamento eretto o l'anima degli uomini liberi (*ibid.* 1254b 28-30). Queste idee circolavano ampiamente anche a Roma. Ad es., a stare alla testimonianza di Agostino, nel *De re publica* ciceroniano si troverebbe un'eco della tesi della schiavitù naturale (*De civitate Dei* 19, 21, 2).

senso, siamo schiavi come loro, dal momento che siamo altrettanto soggetti al potere della fortuna; da questa fondamentale comunanza tra padroni e schiavi deriva il dovere dei primi di trattare i secondi umanamente, come persone di famiglia (*familiariter*), come «umili amici».

Nei paragrafi immediatamente successivi (§§ 2-5) si prende di mira la convinzione diffusa che sia disonorevole condividere la tavola con i propri schiavi, e si mettono a fuoco, con crudo realismo, le umiliazioni e i maltrattamenti di cui sovente li si fa oggetto nel perimetro delle mura domestiche: mentre il padrone è seduto a mensa riempiendosi lo stomaco all'inverosimile, fino a rimettere il cibo ingurgitato, una consuetudine, espressione di grande superbia (*superbissima consuetudo*), vuole che uno stuolo di schiavi gli stia attorno in piedi, e ogni mormorio, ogni rumore, anche involontario, come un singhiozzo o un colpo di tosse, è punito severamente con percosse e con l'obbligo di rimanere in piedi, in silenzio e digiuni tutta la notte. Sono simili pratiche, sostiene il Nostro, ad attirare sui padroni l'ostilità degli schiavi. In passato, quando si instauravano con questi ultimi relazioni più cordiali, essi erano pronti anche a morire per i loro padroni; parlavano col padrone, non mormoravano alle sue spalle; parlavano durante il pranzo, ma erano capaci di mantenere il silenzio sotto tortura per non tradire il padrone. Quindi il proverbio spesso citato con arroganza, «*Tanti schiavi, quanti nemici*», per Seneca è fallace: «*essi non sono nostri nemici, ma siamo noi a renderli tali*» (§ 5). Egli di seguito sottolinea come, rispetto al passato, il trattamento degli schiavi sia peggiorato, manifestandosi in forme più violente e degradanti, e come questo atteggiamento sia del tutto controproducente, dando luogo a un incremento della tensione sociale e del pericolo per l'incolumità dei padroni. Segue un'altra panoramica sui soprusi cui gli schiavi vengono normalmente sottoposti nelle case dei loro *domini* (§§ 5-8), con un'incisiva precisazione: «*Tralascio altri trattamenti disumani, cioè il fatto che noi abusiamo di loro come se non fossero neppure uomini ma bestie da soma*» (§ 5), col che Seneca implicitamente ribadisce il concetto espresso all'inizio della lettera, secondo cui gli schiavi sono uomini in senso forte e come tali occorre trattarli. Ecco allora uno schiavo detergere gli sputi dei convitati, un altro piegato sotto il divano a raccogliere gli avanzi di commensali ubriachi, un altro tutto dedito a trinciare uccelli destinati ai banchetti, il quale sembra vivere solo per questa infelice mansione; un altro ancora lotta pateticamente contro l'età, tentando di preservare fattezze efebiche per servire il padrone come valletto a mensa e come amasio nel talamo, qui svolgendo il ruolo di un uomo, lì di fanciullo. Il triste elenco si estende fino al par. 8 inoltrato.

Quest'ultimo si conclude riprendendo il tema della fortuna, che ritorna a più riprese nei paragrafi successivi. È la fortuna che decide la condizione sociale di ciascuno, rendendo gli uni schiavi e gli altri padroni. Ma la fortuna è incostante e imprevedibile, e facilmente produce inopinati capovolgimenti. Un paio di esempi concreti corroborano questo punto: quello del potente liberto Callisto², che rifiuta di dare udienza all'ex padrone che tempo addietro lo aveva messo in vendita fra gli schiavi di cui sbarazzarsi mentre ora cerca il suo aiuto; e quello dei nobili Romani ridotti in schiavitù dopo la disfatta di Teutoburgo (9 d.C.).

Al di là delle differenze di condizione giuridica, frutto instabile della sorte e dunque mero accidente esterno, c'è, come Seneca ribadisce con forza, la comune appartenenza al genere umano, la condivisione della stessa natura, ed è questo, egli sembra dire, ciò che solo dovrebbe contare nel definire i rapporti interpersonali: «*Prova a pensare che costui che tu chiami tuo schiavo è nato dagli stessi semi, gode dello stesso cielo, respira, vive e muore al tuo stesso modo! Come puoi vedere lui libero, così lui può vedere te schiavo*» (§ 10). La conclusione provvisoria del ragionamento, evidentemente sarcastica, è netta e contiene un implicito invito a mettere da parte i pregiudizi e a modificare i comportamenti: «*E ora disprezza pure l'uomo che si trova in uno stato di miseria in cui anche tu, mentre lo disprezzi, puoi cadere*» (*ibid.*).

Analogamente, Varrone, nel suo *De re rustica*, riportando – senza contestarla – l'opinione di 'alcuni' non meglio identificati, parla dei *servi* come *instrumenti genus vocale* accanto ai buoi (*genus semivocale*) e ai carri (*genus mutum*) (1, 17, 1). Era questa una concezione degli schiavi come bene puramente economico e fungibile piuttosto diffusa e avente notoriamente in Catone il Vecchio il più illustre rappresentante (cfr. ad es. *De agri cultura* 3, 2, 7; cfr. anche l'aspra critica a riguardo mossa al Censore da Plutarco: *Vita di Marco Catone* 5, 1).

² Callisto fu un potente liberto che acquisì grande influenza presso Caligola e Claudio (Tacito, *Annales* 11, 29; 12, 1-2)

Il par. 11 comincia con una preterizione, in cui lo scrittore dichiara di non voler discutere del trattamento degli schiavi, verso i quali «*siamo esageratamente superbi, crudeli e ingiuriosi (superbissimi, crudelissimi, contumeliosissimi sumus)*». Quindi, con un' incisiva *sententia*, propone il succo del proprio insegnamento («*Haec tamen praecepti mei summa est*»), declinando a modo proprio la celebre regola aurea: «*comportati con chi ti è inferiore come vorresti che si comportasse con te chi ti è superiore*». Il principio è rafforzato da un'esortazione che, nel ribadire il concetto, lo applica in modo più esplicito e concreto alla realtà servile: «*Ogni volta che ti verrà in mente quanto potere hai sul tuo schiavo, ti venga in mente anche che il tuo padrone ha altrettanto potere su di te*» (§ 11). A questo punto, ricorrendo alla figura della *praeoccupatio*, il Nostro immagina che il suo destinatario epistolare eccepisca di non avere alcun padrone, al che egli replica ammonendolo che, considerata anche la sua giovane età, in futuro potrebbe averne. Ritorna così il tema della mutabilità della fortuna. Alcuni *exempla* valgono a confortare l'assunto: Ecuba, Creso, la madre di Dario, Platone e Diogene sperimentarono la schiavitù in età avanzata. E un nuovo imperativo, assai pregnante, puntella il discorso: «*Sii clemente col tuo schiavo, e anche cordiale, ammettilo alla tua conversazione, consigliati con lui, invitalo alla tua mensa*» (§ 13).

Di fronte a questo perentorio invito, della cui forte carica anticonvenzionale Seneca si rende perfettamente conto, quest'ultimo immagina la reazione scandalizzata che potrebbe venire dagli ambienti perbenisti del tempo: «*Non c'è nulla di più basso, nulla di più disonorevole*» (§ 14). È l'occasione per orientare il ragionamento in una nuova direzione, solo accennata in precedenza (cfr. § 4): il confronto tra i costumi attuali degradati e quelli del buon tempo antico. Seneca è ben consapevole che il richiamo al *mos maiorum* è un argomento di straordinaria presa sui suoi lettori. I nostri *maiores*, scrive il filosofo, si sono preoccupati di eliminare ogni motivo di ostilità fra servi e padroni, chiamando i primi 'familiari' (*familiares*) e i secondi 'padri di famiglia', e inoltre istituendo una festa, quella dei Saturnali, in cui gli schiavi sedevano a mensa con i padroni, non perché – precisa l'autore – questo fosse l'unico giorno in cui ciò dovesse accadere, ma perché almeno in questo giorno si fosse obbligati in tal senso; e in questa occasione si affidavano anche ai servi mansioni direttive nella casa. Questo vuol dire che bisogna invitare a mensa tutti gli schiavi? Si chiede l'interlocutore fittizio. Non più che tutti gli uomini liberi, risponde il 'maestro'. Il criterio di selezione e, più in generale, il giudizio sulle persone non deve considerare le mansioni e i ruoli sociali, che dipendono dall'arbitrio del caso, ma la moralità individuale. Inoltre alcuni possono essere ammessi alla tavola perché moralmente degni, altri perché lo diventino a contatto con persone dabbene. «*Non c'è ragione per cui tu, Lucilio mio, debba cercare gli amici solo nel foro o nel senato; se guardi bene, li troverai anche a casa*», ovvero tra gli schiavi, dice Seneca in un modo che ancora oggi suona sconcertante³. Lo status sociale, prosegue, è come una veste esteriore che avvolge la persona e che non deve condizionare il nostro modo di rapportarci a quest'ultima e giudicarla. Seneca ricorre nuovamente alla *sermocinatio*. L'interlocutore fittizio torna a materializzarsi, ripetendo ancora due volte il suo *refrein* iniziale: «*È uno schiavo*». E il 'maestro' di nuovo corregge questa opinione. La sua risposta, dove – si noterà – i concetti di libertà e schiavitù vengono ora modulati in chiave metaforica, si articola essenzialmente intorno a tre nuclei: primo, lo schiavo può essere libero interiormente («*forse è libero nell'animo*»); secondo, la condizione giuridica di schiavitù non è detto che sia un male per chi la vive («*questo [scl. l'essere schiavo] gli nuocerà?*»), evidentemente perché non investe direttamente la dimensione interiore; terzo, tutti siamo moralmente schiavi («*Mostrami chi non è schiavo. Chi è schiavo delle passioni, chi dell'avarizia, chi dell'ambizione, tutti della speranza e del timore*»). «*Nessuna schiavitù è più turpe di quella volontaria*» (§ 17), cioè di quella morale, osserva lo scrittore, dopo aver addotto esempi di uomini liberi giuridicamente ma schiavi interiormente. Questo passaggio dell'argomentazione viene chiuso con un invito a Lucilio ad essere affabile con gli schiavi e a non mostrarsi con loro «*superbamente superiore*», facendo sì che essi lo rispettino piuttosto che odiarlo.

³ Tra i precedenti più illustri figura sorprendentemente Aristotele (*Etica nicomachea* 8, 1161ab), che pure, come si è visto, considerava gli schiavi inferiori, mentre Platone di fatto escludeva che ci potesse essere amicizia tra schiavi e padroni (*Leggi* 6, 778a).

La parte conclusiva della lettera, fondamentale per una equilibrata interpretazione del pensiero di Seneca sulla schiavitù, come mostrerò meglio nel par. 2 di questo articolo, si apre con una nuova *praeoccupatio*: «Ora qualcuno dirà che invito gli schiavi alla libertà⁴ e che demolisco l'autorità dei padroni, poiché ho detto "Ti rispettino anziché odiarti"» (§ 18). A questa obiezione prefigurata Seneca risponde di fatto con un diniego, dicendo cioè che non è poco per i padroni ricevere ciò che è sufficiente per la divinità e osserva: «Chi è rispettato è anche amato, e l'amore non si mescola col timore» (§ 19). Per questa ragione Lucilio fa benissimo a non desiderare che i suoi servi lo temano e a correggerli solo con le parole, perché, sostiene lo scrittore, «con le frustate si castigano le bestie» (*ibid.*). Del resto il ricorso alla frusta spesso è dettato dall'ira, quasi che certi comportamenti sbagliati dei servi possano davvero danneggiarci. Ci si comporta così allo stesso modo dei tiranni, i quali, trascinati dall'ira, infieriscono senza pietà sui sudditi, senza valutare adeguatamente la debolezza di questi ultimi e la propria posizione di forza, che vale a garantirli dal ricevere reali offese (§ 20).

Chiudono la lettera poche parole di circostanza e i saluti (§ 21).

1.2. *DE BENEFICIIS* 3, 18-28.

Se l'epistola 47, come si è detto, è l'unico scritto senecano interamente dedicato al tema della schiavitù, il testo più esteso su questo argomento appartiene invece al *De beneficiis*. Si tratta di un lungo passaggio che si estende dal capitolo 18 al 28 del terzo libro e affronta sostanzialmente il problema se gli schiavi possano essere o meno soggetti attivi di *beneficia* nei riguardi dei loro padroni. Seneca riporta la posizione di quanti risolvono negativamente il dilemma, convinti del fatto che il *beneficium* è tale solo se chi ne è autore è libero di esserlo, mentre ogni azione che uno schiavo compie nei confronti del proprio padrone è in certo qual modo dovuta, imposta dalla necessità, ed è classificabile perciò come 'servizio'. Il filosofo iberico contesta risolutamente questa opinione. A suo giudizio ciò che conta è la disposizione d'animo del benefattore, non la sua condizione sociale. L'agire virtuoso, cui Seneca riconduce il *beneficium*, prescinde dal ruolo che si occupa nella società ed è alla portata di ogni uomo, schiavo incluso, al quale si deve pertanto riconoscere la pari dignità morale rispetto all'uomo di condizione libera: «A nessuno è preclusa la virtù; è aperta a tutti, ammette tutti, invita tutti: liberi, liberti, schiavi, re ed esuli; non sceglie casa né censo, si accontenta del nudo uomo» (3, 18, 2). Del resto se uno schiavo non può beneficiare il suo padrone per il fatto di essergli subordinato e di dovergli obbedienza, lo stesso si dovrebbe dire di un suddito nei confronti del sovrano e di un soldato nei confronti del comandante, il che, per Seneca, è da escludere. Il cap. 18 si chiude con una riaffermazione della capacità dello schiavo di beneficiare il padrone e della sua piena dignità morale: «Uno schiavo può essere giusto, può essere forte, può essere magnanimo: dunque può anche concedere un beneficio, poiché anche questo è proprio della virtù. Anzi, a tal punto gli schiavi possono essere benefattori dei loro padroni che spesso li hanno creati con i loro benefici» (18, 4).

Se davvero il *beneficium* è tale solo se implica la libertà di compierlo o meno, Seneca sostiene che in molte azioni nei riguardi del padrone lo schiavo è libero. Questo è il caso dello schiavo che sacrifica la propria vita per dare modo al padrone di fuggire o di quello che resiste alle blandizie, alle minacce o alle torture del tiranno per rimanere fedele al proprio *dominus*. E l'azione virtuosa dello schiavo è più apprezzabile proprio perché più rara e perché il suo amore per il padrone deve vincere l'odio comune a tutti gli schiavi derivante dagli ordini detestabili e dalle costrizioni a cui è sottoposto (19, 1-4).

Nella sezione 20 il Cordovano, indulgendo a un certo dualismo antropologico di ascendenza platonica, o meglio, medioplatonica, afferma il principio secondo cui la schiavitù riguarda solo il corpo e non l'anima di chi vi è sottoposto:

⁴ L'espressione '*vocare ad pilleum servos*' è un'espressione tecnica che fa riferimento alla manomissione degli schiavi. Il *pilleus*, infatti, era un copricapo di feltro che in genere veniva indossato dallo schiavo al momento dell'affrancamento e dunque dai liberti.

Seneca sulla schiavitù. Tra slancio umanitario e difesa dell'esistente

«Sbaglia chi pensa che la condizione di schiavitù si estenda a tutto l'uomo: la parte migliore di lui ne è esclusa. Il corpo solo vi è esposto ed è proprietà del signore: l'anima invece è padrona di sé ed è così libera e desiderosa di andare lontano, che neppure dal corpo, questa specie di prigioniero in cui è rinchiusa, può essere impedita di seguire il suo impulso, dal fare cose grandi e dall'avventurarsi nello spazio infinito, compagna dei corpi celesti. Pertanto è il corpo quello che dalla sorte è stato assegnato a un padrone; la parte più intima [cioè l'anima] non può essere data in servitù [...]» (§§ 1-2).

La sezione 21 riprende quanto affermato nella sezione 19 onde rispondere alla domanda implicita relativa a quale azione dello schiavo in favore del padrone possa considerarsi beneficio. La risposta di Seneca è chiara:

«Finché [scil. lo schiavo] si limita a fare ciò che abitualmente è richiesto a uno schiavo, si tratta di un servizio, quando fa di più di ciò cui è tenuto, si tratta di un beneficio; quando giunge al sentimento dell'amicizia, ciò che fa non si può più chiamare servizio.[...] tutto ciò che oltrepassa il limite dei doveri di uno schiavo, tutto ciò che viene fatto non per un ordine, ma volontariamente, è un beneficio» (§§ 1-2).

La sezione 22 insiste ancora sullo stesso punto. Rifacendosi all'autorità di Crisippo, Seneca ne cita il detto secondo cui lo schiavo è un mercenario a vita, sicché, sostiene lo scrittore latino, come un mercenario che va oltre i limiti del contratto di ingaggio compie un beneficio, altrettanto deve dirsi dello schiavo che agisca a vantaggio del suo padrone superando le attese e le speranze di quest'ultimo. Il beneficio, precisa il filosofo, si ha quando lo schiavo fa qualcosa che non era obbligato a fare. Del resto, se ci si adira contro gli schiavi quando fanno meno del loro dovere, si deve essere anche loro grati, quando fanno di più di quanto dovuto. E poi, a ben vedere, non è il padrone a ricevere il beneficio dallo schiavo, ma «è un uomo che lo riceve da un altro uomo» (§ 3).

I capitoli dal 23 al 27 contengono una serie di *exempla* storici di *beneficia* compiuti da schiavi nei confronti dei padroni. Si comincia dall'episodio di due schiavi che, durante l'assedio romano di Grumento, nel corso della guerra sociale, erano dapprima passati al nemico, ma poi, quando la città fu espugnata, entrarono in città e portarono in salvo la padrona di un tempo, facendo credere ai Romani di volerla giustiziare; quindi, calmatesi le acque, tornarono al servizio della donna, dalla quale furono poi affrancati per gratitudine. Sempre durante la guerra sociale uno schiavo uccise il padrone per evitargli l'onta della schiavitù, e poi uccise se stesso (cap. 23). Segue un episodio accaduto durante la guerra civile tra Cesare e Pompeo: Domizio Enobarbo, assediato a Corfino, disperando della salvezza, ordina allo schiavo medico di ucciderlo; questi però non gli somministra un veleno ma un sonnifero, salvandogli la vita (cap. 24). Sempre durante la guerra civile, quando ai traditori si offrivano laute ricompense, un altro schiavo, assumendo falsamente l'identità del proprio padrone, che era stato inserito nelle liste di proscrizione, si presenta alle guardie andando incontro alla morte al posto di quello (cap. 25). Sotto il principato di Tiberio, in un momento in cui fiocavano le delazioni e i processi per *laesa maiestas*, l'ex pretore Paolo fu salvato dall'accusa di aver oltraggiato l'imperatore grazie al suo schiavo che se ne addossò la colpa, (cap. 26). Infine, al tempo di Augusto, il senatore Rufo, che in stato di ubriachezza, durante una cena, aveva pubblicamente pronunciato parole offensive contro il *princeps*, tornato sobrio viene avvertito dell'accaduto dallo schiavo, che lo esorta a denunciarsi da sé, chiedendo perdono, prima che qualcun altro lo accusi; seguito il consiglio, Rufo ottiene il perdono e anche un dono in danaro, che viene poi impiegato per affrancare lo schiavo fedele (cap. 27).

Il cap. 28 tira le fila del discorso ribadendo la tesi e svolgendo alcune riflessioni assai pregnanti sull'uguaglianza naturale e sulla pari capacità morale di liberi e schiavi, e dunque sull'importanza relativa delle distinzioni sociali e sulla priorità della dimensione interiore, per cui la schiavitù che davvero conta è quella morale, non quella che interessa lo stato giuridico della persona:

«1. Dopo tanti esempi si può ancora dubitare che talvolta il padrone può ricevere un beneficio da uno schiavo? Per quale motivo la condizione sociale dovrebbe sminuire il valore dell'azione, anziché essere l'azione ad accrescere il

Seneca sulla schiavitù. Tra slancio umanitario e difesa dell'esistente

valore della condizione di chi la compie? Tutti deriviamo da uno stesso principio e abbiamo una medesima origine; nessuno è più nobile di un altro, se non colui che ha un'indole più retta e più adatta al bene. 2. Coloro che nell'atrio mettono in mostra i ritratti ed espongono nell'ingresso i nomi dei loro antenati [...] sono più noti, ma non più nobili degli altri. L'unico padre, comune a tutti, è il cielo: ad esso attraverso strade splendide od oscure riconduce la prima origine di ciascuno. Non devi farti ingannare da coloro che, mentre ti fanno l'elenco dei loro antenati, ogni volta che manca loro un nome illustre, inseriscono un dio. 3. Non disprezzare alcun uomo, anche se attorno a lui ci sono nomi dimenticati che non sono stati per nulla favoriti dalla fortuna. Che tra i vostri antenati si contino dei liberti o degli schiavi o degli stranieri, alzate con fierezza la testa e passate sopra a tutto ciò che di oscuro c'è in mezzo: alla sommità vi attende una grande nobiltà. 4. Poiché, trascinati dalla vanagloria, arrivano a tanta iattanza da considerare vergognoso il ricevere benefici dagli schiavi e da tener conto solo della loro condizione sociale, dimenticando le loro benemeritenze. Sei tu a chiamare schiavi gli altri? Proprio tu che sei schiavo della libidine e della gola e della tua amante, anzi sei addirittura proprietà comune delle tue amanti?» (3, 28, 1-4).

1.3. ALTRI TESTI SENECA NI SULLA SCHIAVITÙ.

Molti altri testi senecani, sensibilmente meno estesi dei due sopra considerati, toccano il tema della schiavitù. Non è mia intenzione proporre una rassegna completa. Mi limiterò qui a richiamarne alcuni tra i più significativi. Altri saranno considerati nel seguito dell'articolo (§ 2). Per lo più tali testi non fanno che confermare quanto già riscontrato nella lettera 47 e nel lungo passaggio del *De Beneficiis*, anche se alcuni di essi non mancano di aggiungere dati nuovi e aprire prospettive interessanti.

Spesso si parla di libertà e schiavitù metaforicamente, in senso morale. Così, ad es., nella lettera 90 si legge che «la lussuria ha reso l'anima schiava del corpo e l'ha asservita al suo piacere» (§ 19), e nella 92 che «nessuno che sia schiavo del corpo è libero» (§ 33). La tendenza è a concepire la libertà e la schiavitù morali come la vera libertà e la vera schiavitù. Ne consegue che le distinzioni di stato socio-giuridico risultano relativizzate e ridotte al rango di ciò che gli stoici chiamavano *adiaphora*, cose indifferenti. Nel *De vita beata*, dopo aver sottolineato la condizione penosa di chi è sottoposto alla schiavitù del piacere e del dolore, Seneca afferma che la via per ottenere l'agognata libertà è l'indifferenza nei confronti della fortuna (4, 4-5), quella fortuna da cui, come si è visto, dipendono, per il Cordovano, le disparità sociali. Analogamente si legge nella prefazione al terzo libro delle *Naturales Quaestiones*:

«Cosa è importante? Innalzare lo spirito al di sopra delle cose che dipendono dalla fortuna [...]. Cosa è importante? Tenere la propria vita a fior di labbra: questo rende liberi non in virtù del diritto romano ma in virtù del diritto di natura. E libero è chi si è sottratto alla schiavitù di se stesso [...]. Essere schiavi di se stessi è la schiavitù più pesante» (§§ 15-17).

E ancora nel *De Tranquillitate animi* l'autore chiarisce che, quand'anche fosse preclusa la possibilità di esercitare i diritti e i doveri del cittadino, rimarrebbe la cosa più importante: la possibilità di esercitare i doveri dell'uomo (4,3).

In definitiva Seneca ripropone il famoso paradosso stoico per cui solo il saggio è veramente libero mentre tutti gli altri sono schiavi (cfr. Diogene Laerzio 7, 121-122); la saggezza, infatti, è per lui la sola libertà (cfr. *Ep.* 37, 4) e in forza di ciò non c'è dubbio che per lui uno schiavo o un liberto possono essere più 'liberi' degli uomini liberi:

*«La saggezza è aperta a tutti; tutti abbiamo la nobiltà sufficiente per aspirarvi. La filosofia non respinge né sceglie nessuno [...]. Platone afferma che non c'è nessun re che non tragga le sue origini da schiavi e nessuno schiavo che non derivi da re. Un lungo alternarsi di vicende ha mischiato queste condizioni sociali, e la fortuna le ha capovolte a suo capriccio. Chi è nobile? Colui che è stato ben disposto dalla natura alla virtù. [...] Non è la casa piena di ritratti anneriti dal tempo che rende nobili. [...] È l'animo che ci rende nobili: da qualunque condizione sociale esso può sollevarsi al di sopra della fortuna. Supponi che tu non sia cavaliere romano, ma un liberto: potresti tuttavia ottenere di essere il solo libero fra coloro che sono nati liberi» (*Ep.* 44, 3-6).*

Su questa stessa linea si può collocare l'epistola 31: ciò che ci assimila a Dio non sono i beni di fortuna, come le ricchezze, il ceto sociale, il possedere molti schiavi, la fama, la forza o la bellezza (§ 10). Solo un animo retto, buono e grande può renderci simili alla divinità; esso è come un dio ospite del nostro corpo; e tale animo *«può trovarsi tanto in un cavaliere romano quanto in un liberto o in uno schiavo»* (§11). Quindi, si chiede l'autore, *«che cosa sono un cavaliere romano, un liberto o uno schiavo?»*. La risposta è inequivocabile e lascia trasparire un giudizio negativo sulla stessa natura della schiavitù sociale, aggiungendo così un elemento 'nuovo' al quadro sin qui tracciato: *«nomi nati dall'ambizione e dall'ingiustizia. Si può salire al cielo anche dal più umile recesso»* (ibid.).

Ma se tutti i membri del consorzio umano sono accomunati dalla stessa natura, se ciò che davvero conta è la dimensione morale, il 'nudo uomo', e le distinzioni sociali sono sostanzialmente 'indifferenti', ne consegue – lo si è visto già nella lettera 47 e in altri testi citati – il dovere di fattiva solidarietà e rispetto nei confronti di tutti gli uomini, schiavi compresi:

«Chi riserva la generosità solo verso i cittadini? La natura mi comanda di essere utile a tutti gli uomini, siano schiavi o liberi, di genitori liberi o affrancati, di una libertà riconosciuta dalla legge o concessa tra amici, che importa? Dovunque c'è un uomo c'è posto per un beneficio» (De Vita beata 24, 3).

Per lo stesso motivo occorre esercitare mitezza e clemenza verso lo schiavo che sbaglia. Più sopra si è visto come Seneca elogi Lucilio per il ricorso a correzioni verbali nei confronti dei servi, in quanto *«con la frusta si castigano le bestie»* (47, 19). Analogamente, nel *De Ira* (3, 23, 2), la consapevolezza di essere uomo suggerisce la pratica della clemenza nei confronti delle mancanze degli schiavi:

«Che motivo ho io dunque di far scontare con frusta e catene ad un mio schiavo una risposta troppo chiara, una faccia per nulla condiscendente, una mormorazione che non arriva a toccarmi? Chi sono io perché diventi un sacrilegio ferirmi l'orecchio? Molti hanno perdonato a dei nemici: io non saprò perdonare a dei fannulloni, a degli sbandati, a dei chiacchieroni?».

Pochi paragrafi dopo si raccomanda comprensione per quegli schiavi che vengono meno ai propri doveri a causa di condizionamenti vari piuttosto che per scelta deliberata:

«È vergogna odiare la persona che devi lodare, ma ancora più vergognoso è odiare qualcuno per motivi che lo rendono degno di compassione. Un prigioniero che ha appena subito l'onta della schiavitù, conserva i residui della libertà e non è sollecito ad accollarsi mansioni umilianti e faticose; uno schiavo, impigrito dal riposo, non riesce a tener dietro, di corsa, al cavallo ed alla carrozza del padrone, uno sfinito da più giorni di veglia, cade addormentato; rifiuta il lavoro nei campi, o non lo affronta con il debito vigore, uno che è stato trasferito dalla riposante schiavitù della città ad una fatica tanto dura! Teniamo distinto colui che non può da colui che non vuole» (29, 1-2).

2. SENECA 'PROGRESSIVO'? ORIENTAMENTI CRITICI E SINTESI.

Dunque possiamo parlare di un Seneca 'progressivo'⁵? La critica senecana, soprattutto in passato, ha risposto sovente in modo affermativo. E in effetti bisogna convenire che pochi nel mondo greco-romano si sono espressi con lo stesso calore umano a proposito degli schiavi, denunciando i loro maltrattamenti, esortando i padroni a una condotta mite e amichevole nei loro riguardi e sostenendo l'uguaglianza naturale e la pari dignità di tutti gli uomini a prescindere dalla condizione sociale. Non si

⁵ Il riferimento è naturalmente al titolo del celebre di saggio di C. Luporini dedicato al poeta recanatese: *Leopardi Progressivo*, Firenze 1947.

può neanche escludere, sebbene sia arduo da provare, che Seneca abbia occasionalmente fatto valere la sua influenza nella corte imperiale per far approvare provvedimenti favorevoli agli schiavi⁶. Dagli *Annales* tacitiani talora si deduce, inoltre, che egli in punto di morte donò la libertà agli schiavi che gli erano vicino (15,64).

Prevalentemente negativa è, tuttavia, la risposta degli ultimi decenni di ricerca all'interrogativo sopra formulato. In primo luogo - si fa osservare - Seneca, considerando la condizione sociale di libertà o schiavitù come un prodotto della fortuna e dunque come una realtà 'indifferente', finiva con l'offrire una legittimazione dell'ordine costituito. Altrettanto dicasi per l'assimilazione da lui proposta del rapporto tra servi e padroni a quello intercorrente tra uomini e divinità ai parr. 18-19 dell'epistola 47: come è stato osservato, «questo non significa altro che inquadrare la schiavitù nell'ordine cosmico»⁷. Alla stesso risultato conduceva anche il fatalismo stoico, fatto proprio da Seneca, in base al quale tutto ciò che accade risponde a una logica razionale e necessaria, sicché è saggio accettare volontariamente le circostanze imposte dalla fortuna. Particolarmente istruttivo, a tal riguardo, è un passo del *De Tranquillitate animi*, dove, per illustrare la condizione di soggezione nei confronti della fortuna ed indicare la necessità di adeguarvisi, Seneca fa riferimento proprio alla schiavitù sia in termini sociali che metaforici:

«1. Pensa a quelli che hanno la catena al piede⁸; dapprima non si adattano al peso che impaccia le gambe, poi, da quando si propongono di smetterla con lo sdegno e di rassegnarsi a sopportare, imparano di necessità una pazienza virile che dopo, con l'abitudine, diventa ordinaria. In qualunque situazione della vita, troverai momenti di soddisfazione, di riposo, di piacere, se preferirai giudicare lievi i tuoi mali invece di renderteli odiosi. 2. Il titolo di maggior merito che la natura può vantare nei nostri riguardi è questo: sapendo a quali tribolazioni ci destinava il nascere, inventò l'assuefazione a lenimento delle disgrazie [...] 3. Siamo tutti legati alla sorte, alcuni con una lenta catena d'oro, altri con una catena stretta ed avvilente, ma che importa? Ha messo tutti ugualmente sotto sorveglianza, sono legati anche quelli che ci legano, a meno che tu non ritenga più leggera la catena appesa al polso sinistro⁹. Uno è incatenato alla carriera, un altro alle ricchezze; chi è oppresso da nobiltà e chi da oscuri natali, a chi pende sul capo il potere altrui e a chi il proprio, chi è legato a un sol luogo perché esule e chi perché sacerdote. La vita è tutta una schiavitù. 4. Bisogna, dunque, adeguarsi alla propria condizione, lamentarsene il meno possibile, cogliere tutti i vantaggi che essa presenta: non c'è situazione tanto amara, che l'equilibrio interiore non riesca a cavarne qualche motivo di conforto» (9, 1-4; cfr. anche *Ep.* 54, 7)¹⁰.

In secondo luogo la premura nei confronti degli schiavi sembra rispondere a un interesse di classe (quella padronale naturalmente) e rivelare una prospettiva utilitaristica: maltrattare gli schiavi non solo può procurare un danno patrimoniale derivante, ad es., dalla loro fuga o morte (*Ira* 3, 5, 4), ma è il

⁶ Secondo diversi studiosi, ci sarebbe Seneca dietro il provvedimento del *consilium principis* col quale si respingeva la proposta di privare gli schiavi affrancati della loro libertà qualora si fossero dimostrati ingrati nei confronti dei loro ex padroni (cfr. ad es. P. Grimal, *Seneca*, Milano 2001², 108 [tr. it di *Sénèque*, Paris 1978]; M. Perrini, *Lucio Anneo Seneca. La condizione umana. Antologia tematica di tutte le opere*, Milano 2012, 212). Molto più dubbia è la paternità senecana di altre iniziative, come una disposizione che concedeva agli schiavi di reclamare presso un magistrato in caso di gravi maltrattamenti oppure quella che esigeva l'autorizzazione di un magistrato per la vendita di schiavi finalizzata al loro impiego nei giochi gladiatori. Senza riscontri è anche l'ipotesi secondo cui Seneca si sarebbe opposto (invano) all'esecuzione di una vasta famiglia di schiavi appartenente a un proprietario assassinato, il *praefectus urbis* Pedanio Secondo (per la critica del collegamento a Seneca di questi provvedimenti cfr. M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 2003³ [1976], 276 e ss.).

⁷ W. Richter, 'Seneca e gli schiavi', in *Seneca. Letture critiche*, a cura di A. Traina, Milano 1976, 73.

⁸ Il riferimento è probabilmente agli schiavi assegnati al lavoro dei campi, la *familia rustica*.

⁹ Gli imputati soggetti a *custodia militaris* erano legati, tramite una catena, al polso sinistro del soldato addetto alla loro sorveglianza.

¹⁰ Questo invito conclusivo ad accettare la propria condizione e a trarne i vantaggi possibili presenta interessanti analogie con un passo della prima epistola di Paolo ai Corinzi: «Ciascuno rimanga nella condizione di quando fu chiamato. Fosti chiamato schiavo? Non ti preoccupare, ma anche se hai la possibilità di renderti libero, piuttosto approfitta (della tua condizione)» (1 Cor. 7, 20-21). Va detto però che l'interpretazione (e la stessa traduzione) del passo paolino è molto controversa e c'è chi lo intende come un invito ad approfittare delle possibilità di affrancamento che si dovessero presentare.

miglior modo per renderseli ostili, esponendo i padroni al pericolo di tradimenti, delazioni e sanguinose vendette (*Ep.* 47, 2-9; cfr. 107, 5; *Nat. Quaest.* 1, 16, 1); trattarli umanamente significa, invece, guadagnarli come amici e ottenerne la fedeltà (ad es. 47, 4). È un argomento analogo a quello col quale, nel *De Clementia*, Seneca raccomanda a Nerone l'uso della clemenza come *instrumentum regni* in quanto mezzo politico utile anche per assicurarsi il sostegno dei sudditi e con esso la saldezza del potere¹¹. Alcuni passi dell'opera rendono esplicita l'analogia. Così in 3, 16, 3, dopo aver sottolineato che è motivo di merito, per il sovrano e per i padroni di schiavi, esercitare la moderazione, Seneca scrive: «*E come i padroni crudeli sono additati in tutta la città e sono detestati e maledetti, così le offese arretrate dai re sono molto più estese, e l'infamia e l'odio che si sono procurati si tramandano alle generazioni successive*». In 3, 22, 1-2, ricordando la discussione di un provvedimento in Senato, si fa riferimento al pericolo costituito, per i proprietari di schiavi, dalla consistenza numerica della popolazione servile, dopodiché il filosofo, rivolto a Nerone, dichiara: «*Sappi che bisogna temere lo stesso pericolo se non si perdona a nessuno*», chiosando che è con la clemenza che «*si ottengono i risultati migliori*». Poco oltre, all'inizio del cap. 24, il concetto viene riproposto: come in passato la crudeltà dei padroni «*è stata oggetto di vendetta di mani di schiavi che si trovavano sotto la minaccia di un'inevitabile crocifissione*», così i tiranni sono spesso stati vittime di quanti avevano crudelmente vessato (§1).

Questo secondo indirizzo critico, che individua una prospettiva socialmente conservatrice del pensiero senecano, attira l'attenzione su una verità incontestabile: Seneca predica con forza un cambiamento dei comportamenti individuali nei confronti degli schiavi in direzione di un trattamento umano e amichevole degli stessi, ma non mette mai seriamente in discussione le strutture sociali esistenti; non propugna l'abolizione dell'istituzione schiavile; anzi, il filosofo di fatto propone una forma di «benevolo paternalismo»¹² che in qualche modo la rafforza. In *Ep.* 47, 18 è lui stesso, ad es., ad escludere esplicitamente ogni aspirazione al cambiamento sociale: egli non intende né spingere gli schiavi alla libertà né ridurre l'autorità dei padroni, ma solo far sì che costoro siano onorati e amati anziché temuti. Altri testi confermano la sua preoccupazione, condivisa da tutta la categoria dei proprietari di schiavi, rispetto al problema dell'infedeltà di questi ultimi e al rischio che essa comportava anche per la sicurezza dei padroni (cfr. ad es. *Clem.* 1, 24, 1; *Ep.* 4, 8; 47, 5). In effetti, l'idea che occorresse limitare i maltrattamenti degli schiavi era piuttosto diffusa negli autori latini che si occupavano di agricoltura, come Varrone, Columella e in certa misura persino Catone il Vecchio, e rispondeva prevalentemente a un interesse economico e sociale: preservare l'efficienza e il 'buono stato' della manodopera servile, aumentarne la produttività ed evitare di offrirle motivi di risentimento che potessero renderla pericolosa per i proprietari¹³. Similmente, un certo sviluppo della legislazione imperiale in senso favorevole agli schiavi – unita però ad un aggravio delle pene per i loro reati – appare in buona parte motivata da preoccupazioni legate alla sicurezza sociale o comunque all'interesse della classe dominante¹⁴. Significativo è anche che un illustre esponente della Stoa come Posidonio individuasse nei metodi

¹¹ In quest'opera Seneca manifesta la convinzione che il principio sia valido in generale in diversi rapporti gerarchici di potere, come quello tra imperatore e sudditi, padre e figlio, maestro e allievo, ufficiale e soldato (*Clem.* 1, 16, 2); ed è significativo che nel *De Beneficiis* il rapporto tra padrone e schiavo venga appunto assimilato a quelli tra sovrano e sudditi e tra comandante e soldato (3, 18, 3). Se ne deduce che Seneca ritenesse davvero che un atteggiamento improntato alla clemenza fosse utile alla conservazione dell'ordine sociale esistente anche per quel che concerne la schiavitù (cfr. ad es. K. R. Bradley, 'Seneca and Slavery', in *Classica et Mediaevalia* 37, 1986, 169). C. Edwards coglie anche un altro interessante aspetto di quell'analogia che lega in qualche modo la relazione tra padrone e schiavo a quella tra *princeps* e sudditi. A suo dire l'insistenza dell'autore iberico sulla libertà interiore e sulla dignità degli schiavi e sull'esigenza di trattare questi ultimi in modo umano e amichevole sarebbe in buona parte una risposta, da parte di un esponente del Senato come Seneca, alla condizione di impotenza politica e di insicurezza in cui versava la classe dirigente sotto l'impero autocratico di Nerone (*art. cit.* 139-159, spec. 158-159).

¹² Così in particolare S. R. Joshel, 'Slavery and Roman Literary Culture', in *The Cambridge World History of Slavery*, vol. I, *The Ancient Mediterranean World*, ed. by K. Bradley – P. Kartledge, Cambridge 2011, 228.

¹³ Cfr. ad es. Griffin, *op. cit.*, 263-264.

¹⁴ Cfr. Griffin, *op. cit.*, 273; C. E. Manning, 'Stoicism and Slavery in Roman Empire', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 36. 3, ed. by W. Haase, Berlin-New York 1989, 1531ss.; J. F. Gardner, 'Slavery and Roman Law', in *The Cambridge World History of Slavery*, vol. I, *op. cit.*, 426 e ss.

disumani dei proprietari la causa fondamentale della grande rivolta servile in Sicilia del 135-134 a.C. (*F.Gr.Hist.* 87, 108; Diod. Sic. 34, 2). Evidentemente l'idea che le vessazioni perpetrate contro gli schiavi potessero scatenare reazioni violente da parte loro e che dunque il miglioramento delle loro condizioni di vita garantisse meglio l'ordine e la sicurezza sociale, era presente in alcuni ambienti stoici ed era diffusa nella classe dirigente romana¹⁵. Nulla di strano, dunque, che Seneca, seguace dello stoicismo, personaggio politico di primissimo piano e lui stesso proprietario di schiavi, fosse personalmente incline a questo tipo di considerazioni. E che Seneca non esprimesse un punto di vista propriamente democratico sulla schiavitù lo si desume anche da altri dati. Ad es. l'immagine dello schiavo ideale che Seneca tratteggia in un testo come *De Beneficiis* 3, 23, 1-27, 4 – uno schiavo remissivo e fedele al padrone fino al sacrificio della propria vita – è interamente funzionale agli interessi della classe dominante. Altrettanto significativo è il fatto che il Nostro, quando la schiavitù non costituisce il suo principale argomento di discussione, riflette i consueti pregiudizi sociali ad essa relativi: gli schiavi sono stimati come beni economici accanto ad altri (cfr. ad es. *Tranq.* 11, 1; *Ben.* 6, 2, 3; *Ep.* 31, 10); il loro modo di vivere è accostato a quello degli animali domestici e contrapposto alla condotta virtuosa del saggio (*Ep.* 77, 6); comportano spese onerose (*Tranq.* 8, 7-8); la loro insolenza non merita la nostra indignazione più che i latrati di un cane in catene (*Ira* 3, 37, 2; cfr. *Const.* 14, 2); anzi, talora – dice Seneca – ci si serve degli schiavi come ridicoli buffoni, le cui sfrontatezze sono motivo di divertimento, e «quanto più sono spregevoli e oggetto di scherno» tanto più si concede loro libertà di parola (*Const.* 11, 3); ci si scandalizza perché Caligola ha squartato dei senatori usando le sferze e il fuoco «quasi fossero miserabili schiavi» (*Ira* 3, 19, 2); in contrasto con quel che dice nell'*Ep.* 47 (§19) e nel *De beneficiis* (1, 18, 2), altrove Seneca sembra considerare legittimo l'impiego pur moderato della frusta come mezzo per la correzione della servitù e, seppure implicitamente, sembra non escludere punizioni più severe (*Ira* 3, 32, 1-3)¹⁶; le abilità e le invenzioni che hanno a che vedere con la dimensione materiale del vivere e non interessano al saggio sono descritte come proprie degli «schiavi più vili» (*Ep.* 90, 25); e i benefici da parte degli schiavi si concepiscono come rari e inattesi (*Ben.* 3, 19, 4). A ben vedere, l'asserita parità morale degli schiavi rispetto agli uomini liberi, dovuta alla comune capacità di attingere alla sapienza, si rivela come una possibilità teorica assai difficilmente attuabile nella vita reale: come sottolineato di recente, «l'educazione e il tempo necessario per dedicarsi alla filosofia e la sua [scl. di Seneca] denigrazione del lavoro manuale chiariscono che le sue nozioni di libertà e aristocrazia morale non sono accessibili alle classi inferiori»¹⁷. A ciò si aggiunga che talvolta l'invito alla clemenza nei confronti degli schiavi sembra tradire una preoccupazione non già per la loro integrità fisica e per la loro dignità, ma per la vita morale dei padroni, in quanto il ricorso a punizioni dettate dall'ira contraddice il principio dell'imperturbabilità stoica (*Ira* 3, 12, 5; 32, 1-3). In modo analogo, il suggerimento di ridurre il numero di schiavi posseduti (*Tranq.* 8, 6-9) cela un interesse in favore non di questi ultimi ma dei loro *domini*: un elevato numero di schiavi, per le spese che comportano, per il tempo e l'impegno che richiede la loro

¹⁵ Solo apparentemente la testimonianza di Plinio il Giovane va in direzione contraria. Nell'*Ep.* 3, 14, dopo aver raccontato dell'aggressione mortale subita dall'ex pretore Marcio Macedo ad opera dei suoi schiavi, egli così scrive: «Vedi a quanti pericoli, a quante offese, a quanti oltraggi siamo esposti; non c'è nessuno [fra i proprietari di schiavi] che sia sicuro per il fatto di essere indulgente e mite; i padroni infatti vengono uccisi non in base a un giudizio motivato, ma per malvagità». In realtà, nel dir questo, Plinio sembra presupporre, pur contestandola, un'opinione che vedeva nel trattamento benevolo degli schiavi una garanzia di sicurezza; tra l'altro all'inizio dell'epistola è lo stesso autore che sottolinea il comportamento spietato di Macedo verso i suoi servi.

¹⁶ Qui Seneca, invitando a non procedere alla punizione dello schiavo manchevole sotto l'impulso dell'ira, scrive: «*Che fretta abbiamo di farlo sferzare subito, di fargli spezzare subito le gambe? Questa possibilità non ci verrà meno se rimanderemo.*». Certo, subito dopo afferma: «*Quando se ne sarà andata [scl. l'ira], vedremo finalmente quanto vale la contesa. Sbagliamo soprattutto in questo: giungiamo alla spada, alla pena capitale e puniamo con catene, carcere e fame, un fatto che dovrebbe essere castigato con pochi colpi di sferza.*». Ma questo, invero, non sembra escludere pene più severe per mancanze più gravi, ma solo raccomanda di commisurare la punizione al fallo e di non usare mezzi di correzione più duri lì dove il fatto non lo richieda. In altre parole, non sembra che il passo ponga un limite in senso assoluto alla punizione degli schiavi e indichi nell'uso misurato della frusta la pena massima per i loro sbagli. A ciò si aggiunga che la contrarietà per un uso indiscriminato della frusta contro gli schiavi non è una peculiarità di Seneca, si incontra ad es. anche in Varrone (*De Re rustica* 1, 17).

¹⁷ Così S. R. Joshel, *art. cit.*, 233.

Seneca sulla schiavitù. Tra slancio umanitario e difesa dell'esistente

gestione e per il limite che pongono all'autonomia dei padroni, è oneroso ed è di inciampo nel cammino per la sapienza (cfr. anche *Cons. Helv.* 11, 3; *Ep.* 17, 3; 31, 10; *Brev. vit.* 3, 2; 12, 2). A questo riguardo è interessante seguire il ragionamento che porta Seneca, nel *De Tranquillitate animi*, a suggerire una riduzione del numero degli schiavi. Egli afferma che per preservare l'equilibrio interiore occorre mantenere un atteggiamento di distacco dai beni materiali. Dunque anche dagli schiavi. Quindi esprime ammirazione per il cinico Diogene, il quale omise ogni tentativo di recuperare lo schiavo che gli era fuggito, dichiarando che sarebbe stata una vergogna per lui non poter vivere senza il suo schiavo, mentre questi poteva vivere senza di lui; la fuga dello schiavo equivaleva per lui alla conquista della propria libertà: «*Il mio schiavo è fuggito; piuttosto sono io che ho guadagnato la libertà*» (8, 7). Seneca riporta questo episodio in termini elogiativi, lasciando intendere che vivere senza schiavi sia un ideale a cui tendere. Tuttavia, subito precisa che si tratta di un ideale difficilmente conseguibile, pressoché impossibile: «*poiché non abbiamo tanta forza, dovremmo almeno limitare i nostri patrimoni per essere meno esposti alle ingiurie della fortuna*» (§ 9). Dunque Seneca confessa di non poter vivere senza schiavi. W. Fitzgerald commenta a riguardo che gli schiavi erano un complemento necessario dell'auto-immagine e dell'identità dei padroni, cui fa eco C. Edwards, la quale sostiene che per Seneca lo schiavo è essenziale al 'sé' del padrone come il corpo lo è alla mente¹⁸. Non solo. La riserva di Seneca sul possesso di un'elevata quantità di schiavi ha anche un'altra non trascurabile motivazione. In un passo del *De Clementia*, rievocando un episodio storico, l'autore scrive: «*una volta in senato fu avanzata una proposta volta a far sì che gli schiavi indossassero delle vesti che li distinguessero; allora divenne chiaro quale grande danno potrebbe minacciarci se i nostri schiavi cominciassero a contarci*» (1, 24, 1). Seneca sembra davvero condividere il timore, assai diffuso tra i proprietari di schiavi, per le minacce alla propria sicurezza provenienti da questi ultimi, timore rispecchiato da quel detto che Seneca stesso riporta come proverbio: «*quanti schiavi, tanti nemici*» (*Ep.* 47, 5).

Come dicevo, la tendenza interpretativa qui sopra illustrata coglie un aspetto fondamentale e veritiero della questione in esame, di cui occorre tenere seriamente conto. Ma si tratta solo di *un* aspetto. A mio giudizio, infatti, sarebbe un grave errore ritenere, come tendono a fare alcuni studiosi, che la riflessione di Seneca sulla schiavitù sia *interamente* funzionale alla soluzione dei conflitti sociali e al rafforzamento dell'ordine vigente, negando di fatto al Cordovano ogni sincera sollecitudine per il benessere degli schiavi e riducendo il suo pensiero filosofico a uno strumento dei suoi interessi di classe¹⁹. L'afflato umano senza precedenti con cui Seneca affronta l'argomento non si può giustificare *in toto* con un intento di controllo sociale²⁰. Di più, l'atteggiamento di benevolenza nei confronti degli schiavi appare come un corollario naturale rispetto ad alcuni capisaldi della filosofia senecana, quali l'uguaglianza naturale e la pari dignità di tutti gli uomini, e il dovere di solidarietà e di amore reciproco in chiave universale, che si manifesta anche come attenzione ai bisogni dei più sfortunati²¹. Considerare il

¹⁸ W. Fitzgerald, *Slavery and the Roman Literary Imagination*, Cambridge 2000, 5; C. Edwards 'Slavery, Freedom and the Self in Seneca's Letters', *Seneca and the Self*, ed. by S. Bartsch – D. R. Wray, Cambridge 2009, 156.

¹⁹ Cfr. ad es. Y. Thébert, 'Lo schiavo', in A. Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Milano 1989, 170; K. R. Bradley, *art. cit.*, *passim*; similmente anche M. Finley: «L'*humanitas* di un Seneca o di un Plinio [...] serviva a rafforzare l'istituzione stessa, non a indebolirla», cit. in K. Wengst, *Lettera a Filemone*, Brescia 2008, 104; qualcosa di simile si legge in E.M. Staerman – A.K. Trofimova, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma 1975, 182 e ss.

²⁰ Non sembra invece molto credibile e non trova consenso l'ipotesi secondo cui l'insistenza di Seneca su argomenti utilitaristici, più che riflettere il proprio personale punto di vista, sia una strategia retorica finalizzata a persuadere i proprietari di schiavi più insensibili. Tale ipotesi è prospettata come pura possibilità da Griffin (*op. cit.*, 274), che non prende chiaramente posizione in suo favore.

²¹ A mero titolo di esempio basti qui citare alcuni passi tratti all'epistolario a Lucilio e dal *De Ira*: «*Vuoi propiziarti gli dèi? Sii buono. Si rende loro il culto dovuto imitandoli. Ecco un altro problema: come dobbiamo comportarci con gli uomini? Che facciamo? Che insegniamo? Di non versare sangue umano? È davvero poco non fare del male al prossimo cui si dovrebbe fare del bene! È proprio un grande merito per un uomo essere mite con un altro uomo! Insegneremo a porgere la mano al naufrago, a mostrare la strada a chi l'ha perduta, a dividere il pane con chi ha fame? Perché elencare tutte le azioni da compiere e da evitare quando posso insegnare questa breve formula che comprende tutti i doveri dell'uomo? Tutto ciò che vedi e che racchiude l'umano e il divino, è un tutt'unico; noi siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha generato fratelli, poiché ci ha creato dalla stessa materia e indirizzati alla stessa meta; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatti socievoli. Ha stabilito l'equità e la giustizia; in base alle sue norme, chi fa del male è più sventurato di chi il male lo riceve; per suo comando le mani siano*

discorso di Seneca sulla schiavitù come un'operazione puramente strumentale più o meno consapevole significa trascurare il fatto che esso è saldamente radicato nel profondo di una concezione morale che a sua volta non può essere intesa come mera proiezione di interessi legati alla sfera sociale²². Del resto è lo stesso Seneca a respingere recisamente l'utilitarismo dall'ambito delle relazioni umane in nome di una prospettiva sinceramente altruistica:

«Il saggio, anche se basta a se stesso, vuole tuttavia avere un amico, se non altro per esercitare l'amicizia, perché una virtù così bella non sia trascurata. E non al fine a cui mira Epicuro in questa stessa lettera, cioè "perché uno abbia chi lo assista nelle malattie o gli venga in aiuto se è prigioniero o bisognoso", ma, al contrario, perché uno abbia qualcuno da assistere se è malato, o da riscattare, se è stato fatto prigioniero dal nemico. Chi pensa solo a sé e a questo scopo stringe amicizia è in grave errore. [...] Chi ha stretto un rapporto di amicizia per interesse, lo romperà per lo stesso motivo: farà il suo interesse anche contro l'amicizia, se in essa vede solo l'aspetto utilitario. "A qual fine ti fai un amico?" Per avere una persona per cui io possa morire, che io possa seguire nell'esilio e salvare dalla morte, a prezzo di qualunque sacrificio. Invece codesta che tu mi descrivi non è amicizia, ma un affare che mira solo all'utile da conseguire. [...] Se, infatti, bisogna cercare l'amicizia per sé, senza secondi fini, può tendere ad essa chi basta a se stesso. "E come la cercherà?" Come la cosa più bella, non per desiderio di ricchezza, né per timore di mutamenti di fortuna. Toglie all'amicizia ogni dignità chi la ricerca per conseguire vantaggi materiali. [...] Nessun motivo d'interesse lo spinge all'amicizia, ma un impulso naturale; come per altri beni spirituali, anche per l'amicizia sentiamo un'attrazione istintiva. Come si odia la solitudine e si desidera la compagnia, come l'istinto naturale avvicina l'uomo all'uomo, così un intimo stimolo ci fa desiderare gli amici» (Ep. 9, 8-18).

Il passo riguarda specificamente l'amicizia, ma, a parte il fatto che Seneca definisce gli schiavi «*humili amici*» ed esorta a cercare gli amici anche tra di loro (Ep. 47, 1-16), è fin troppo chiaro che il discorso ha una portata più ampia e si richiama all'ideale di *autarkeia*, ossia di autosufficienza del saggio rispetto ai beni esteriori, e dunque, implicitamente, al principio stoico secondo cui la virtù è premio a se stessa (cfr. *De Vita beata* 9, 1-4). Molti altri testi senecani affrontano il tema della retta intenzione nella pratica

*sempre pronte ad aiutare. Ci sia sempre nell'animo e sulle labbra quel famoso verso: "Sono un uomo, e niente di ciò che è umano lo giudico a me estraneo". Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile a una volta di pietre: cadrebbe se esse non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la sorregge» (Ep. 95, 49-53). «Nessuno può vivere felice se pensa solo a se stesso, se rivolge tutto a suo vantaggio. Vivi per il prossimo, se vuoi vivere per te» (48, 2). «Per natura siamo inclini ad amare tutti e godiamo di aver fatto del bene» (102, 18). Altrettanto significativi due passi di nuovo dal *De ira*: «Cosa c'è di più affettuoso dell'uomo? E che c'è di più dannoso dell'ira? L'uomo è nato per scambiare l'aiuto con gli altri, l'ira per distruggere: l'uomo vuole la società, l'ira la ripudia; l'uomo vuole aiutare, l'altra nuocere; l'uno soccorre anche chi non conosce, l'altra attenta anche chi ha di più caro; l'uomo è pronto ad esporsi anche per gli interessi altrui [...]. La vita umana poggia sulla bontà e sulla concordia, e non è il terrore, ma l'affetto scambievolmente che raccoglie gli uomini in un patto di solidarietà che li abbraccia tutti» (5, 2-3). «È un'empietà far male alla patria e dunque anche a un cittadino [...] e dunque anche a un uomo che è tuo concittadino in una città più grande [...]. Come le membra tutte armonizzano tra loro poiché è interesse dell'insieme la buona conservazione di ciascuno, così gli uomini proteggono i singoli, poiché sono nati per stare insieme e la comunità non può sussistere se non con la protezione e l'amore scambievolmente delle parti» (2, 31, 7). Lungo questa strada il filosofo ispanico si spinge fino a teorizzare il ripudio di ogni forma di vendetta e qualcosa di molto simile al 'cristiano' amore per i nemici: «Riguardo ai benefici è bello ricambiare cortesia con cortesia, ma offesa con offesa no [...]. Vendetta è parola disumana» (De ira 2, 32, 1); «Quando siamo riluttanti a perdonare, pensiamo se ci gioverebbe che tutti fossero sordi alle preghiere. Quante volte chiede il perdono chi l'ha negato [...]. Qualcuno si adira: tu, per parte tua, provocalo coi tuoi benefici: crolla d'un tratto la lite quando una delle due parti si ritira [...]. Migliore è chi per primo retrocede, vinto chi vince. Ti ha colpito: ritirati» (2, 34, 4-5); «Siamo tutti malvagi. Pertanto tutto quello che si rimprovera all'altro lo si ritroverà in se stesso [...]. Cerchiamo quindi di essere più tolleranti gli uni con gli altri: siamo malvagi che viviamo in mezzo a malvagi. Una cosa sola ci può rendere tranquilli: un accordo fondato sull'indulgenza reciproca» (3, 26, 4). Come fa notare tra gli altri R. Thorsteinsson sulla base di questi e di altri passi, in Seneca (e in genere negli esponenti dello stoicismo romano) il dovere di solidarietà e la tendenza naturale all'amore scambievolmente fra gli uomini derivano da alcuni principi fondamentali della dottrina stoica quali la comune origine dell'umanità e l'*Poikeiosis* (*Roman Christianity & Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford 2013, 30 e ss., specie 162).*

²² Applicato a questo discorso mi sembra condivisibile quanto sostiene G. Reale nelle battute iniziali della sua monografia su Seneca, sebbene in modo a mio giudizio troppo unilaterale: «non è sempre la vita a spiegare l'opera di un autore. Non poche volte accade l'esatto contrario: è il pensiero dell'autore a condizionare e regolare la sua vita, a fornire dunque le spiegazioni ultime dell'uomo e della sua opera. E questo risulta particolarmente vero nel caso di Seneca» (*La filosofia di Seneca come terapia dell'anima*, Milano 2008⁶, 9).

del bene. Ed è significativo che esso sia più volte affrontato proprio nel *De Beneficiis*, che abbiamo visto contenere la riflessione più estesa di Seneca sulla schiavitù. Particolarmente istruttivo è 4, 19, 22, dove Seneca, partendo dal principio menzionato per cui il comportamento virtuoso è ricompensa a se stesso, sostiene che un atto condotto con intenzione pura non cessa di essere buono e desiderabile se comporta qualche vantaggio esteriore. Riprendendo evidentemente il concetto stoico della convergenza dell'*utile* e dell'*honestum*²³, egli afferma che la natura stessa ha reso vantaggiosa l'azione virtuosa, ma che la virtù va perseguita comunque anche nel caso in cui procuri disagi piuttosto che vantaggi, dal momento che questi ultimi, quando vi sono, conseguono all'azione virtuosa, che ha indiscutibilmente la priorità. Personalmente sono incline a credere che proprio questo principio della convergenza di *utile* ed *honestum* possa valere come chiave di lettura idonea ad attenuare le tensioni interne al pensiero senecano sulla schiavitù.

Ma attenuare non significa annullare. La posizione di Seneca manifesta infatti una complessità non riducibile a facili schemi, complessità che del resto la critica, a proposito di altre tematiche, ha spesso indicato come tratto qualificante della personalità dell'autore iberico, ma che non sempre ha sottolineato adeguatamente a riguardo del tema della schiavitù, come si riscontra nel caso delle due tendenze interpretative sopra esaminate. Quella tradizionale ha infatti giustamente valorizzato la prospettiva umanitaria della posizione di Seneca sugli schiavi, ma non ne ha colto in pieno la prospettiva socialmente conservatrice e utilitaristica, finendo così col tracciare un quadro eccessivamente idealizzato; la tendenza più recente sembra incorrere invece nell'errore opposto, esagerando i condizionamenti sociali della filosofia del Cordovano, così da interpretare l'istanza umanitaria in una chiave pressoché esclusivamente funzionale all'ordine sociale²⁴. Al paradigma 'ideologico' tradizionale, che faceva di Seneca un «accanito avversario dell'istituzione della schiavitù», come ancora sostiene erroneamente G. Reale²⁵ sulla scia di tale tradizione critica, si è così andato sostituendo negli ultimi decenni un paradigma 'sociologico', che a mio giudizio rischia di non essere meno riduttivo, tendente a considerare il Cordovano univocamente nei termini di un intellettuale organico alla sua classe di appartenenza. Le due prospettive, intorno alle quali si è andato polarizzando il dibattito critico, andrebbero invece integrate e le tensioni interne alla posizione senecana sulla schiavitù riconosciute a comporre un profilo complesso e articolato del filosofo iberico, evitando soluzioni forzatamente concordistiche.

A conferma di questa complessità aggiungo, a quanto detto sopra, due considerazioni. La prima riguarda l'impiego delle metafore servili. Come ha suggerito C. Edwards, esso presenta una chiara ambiguità. Da un lato esse servono ad illustrare la soggezione alle passioni e ai condizionamenti della fortuna. Da questo punto di vista l'intento è quello di esprimere ora l'esigenza di affrancarsi dalle pulsioni irrazionali – il che lascia intuire, da parte dello scrittore, una qualche forma di riconoscimento del desiderio di emancipazione sociale degli schiavi, con i quali i lettori sono di fatto sollecitati a identificarsi in qualche modo –, ora di evidenziare la forza oppressiva delle passioni e la difficoltà a liberarsene, la qual cosa lascia invece trasparire una visione piuttosto rigida dell'assetto sociale. Da un altro lato le metafore servili esprimono la necessità etica di imporre un dominio razionale alle passioni – per cui si parla, ad es., di sottomettersi alla ragione (*Ep.* 37, 4), di essere padrone di sé (90, 34), di possedere se stesso (75, 18) e si legge anche il paradosso per cui «*servire* la filosofia è libertà» (8, 8) – e in

²³ Cfr. H. von Arnim (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 2002, 149, fr. [CA] 558, 1-3. L'esempio latino più autorevole è dato ovviamente dal *De Officiis* di Cicerone.

²⁴ P. Veyne, in verità, rifiuta l'una e l'altra prospettiva, sostenendo che non di slancio umanitario si deve parlare né di posizione utilitaristica, ma dell'effetto di un «mutamento autonomo della morale generale», che si andava evolvendo in direzione universalista (*La vita quotidiana nell'Impero Romano*, Bari 2010³, 59-63). Lo studioso ritiene in particolare che per Seneca ciò che conta è che ognuno svolga bene – in modo moralmente corretto – la parte che il fato gli ha assegnato: se è un padrone di schiavi, che sia un buon padrone; se è uno schiavo, che sia un buono schiavo (*ibidem*).

²⁵ *La filosofia di Seneca come terapia dell'anima*, op. cit., 149. Sulla stessa linea si colloca, tra gli altri, anche C. Marchesi, secondo cui «la lotta morale e politica contro la servitù comincia con lui [cioè Seneca]» (*Seneca. La dottrina morale*, Roma-Bari 2008 [1924¹]), 15.

questo senso rispecchiano, sul piano simbolico, una preoccupazione di controllo sociale, avvertito però sempre come precario²⁶.

L'altra considerazione è relativa a un passo a mio giudizio assai significativo ma stranamente poco valorizzato nel dibattito sulla schiavitù in Seneca. Si tratta di *De Beneficiis* 1, 11, 1-4. Secondo il filosofo, i benefici si distinguono in tre categorie: benefici necessari (*necessaria*), utili (*utilia*) e piacevoli (*inunda*). A loro volta i benefici necessari si articolano in tre sottocategorie disposte gerarchicamente: al primo posto vi sono i benefici senza i quali «non possiamo vivere»; al secondo quelli senza i quali «non dobbiamo vivere»; al terzo quelli senza i quali «non vogliamo vivere». Ebbene, tra i benefici compresi nella seconda sottocategoria, quella dei benefici necessari senza i quali non dobbiamo vivere e alla cui mancanza – precisa l'autore – «la morte è preferibile» (*mors potior est*), figura la libertà (*libertas*), che in questo contesto andrà intesa in senso giuridico-sociale²⁷. Seneca non si sofferma su questo punto e subito passa ad illustrare la successiva categoria dei benefici utili. Ma è evidente, sul piano della logica implicita nel passo, che la classificazione della libertà come beneficio 'necessario' senza il quale «non dobbiamo vivere» implica una valutazione decisamente negativa della schiavitù e una sorta di imperativo etico, per chi ha il potere di concedere o meno tale beneficio, di operare nel primo senso. In questo caso il filosofo, sulla base della riflessione etica, arriva davvero a un passo dall'assumere una posizione abolizionista. Ma questo passo, come si è visto abbondantemente, Seneca non lo compie. Di fatto l'affermazione fugace di *Ben.* 1, 11, 4 rimane come isolata, inerte, priva di sviluppi conseguenti²⁸; e il suo stesso significato socialmente 'rivoluzionario' resta implicito. Qualcosa di simile potrebbe dirsi per il già citato passo dell'*Ep.* 31 che, ponendo l'ambizione e l'ingiustizia all'origine dell'istituto della schiavitù, suona come una delegittimazione morale della stessa, come del resto avviene per i tanti passi che asseriscono la pari dignità di tutti gli esseri umani indipendentemente dalla loro condizione sociale. In tutti questi casi alle affermazioni di principio sotto il profilo etico non corrisponde una presa di posizione coerente e chiara in termini politici contro l'istituzione della schiavitù.

Concludendo, non c'è dubbio che quella di Seneca sia una delle voci più sensibili alla condizione degli schiavi di tutta l'antichità classica. Anche se le sue idee, come vedremo, in sé considerate non sono particolarmente originali, pochi hanno impiegato, come lui, accenti di così intensa umanità nel riflettere sull'argomento e hanno asserito con altrettanta forza l'uguaglianza, sul piano morale, di schiavi e liberi in nome della comune appartenenza al genere umano, facendone derivare l'esigenza di trattare gli schiavi benevolmente. Tutto questo, però, non fa di Seneca un oppositore del sistema schiavista allora vigente. La sua istanza di cambiamento mira ai comportamenti individuali, non alle strutture sociali, ed ha natura essenzialmente morale, non politica. Insomma, da un lato la riflessione senecana, nel proporsi di stemperare il conflitto sociale, indubbiamente risponde agli interessi della classe dominante e in un certo senso concorre a rafforzare l'istituzione schiavile; dall'altro lato essa non si lascia ridurre a mero paravento ideologico ma è espressione alta di una sensibilità umanitaria che, sviluppata nel mondo classico a partire soprattutto dall'età ellenistica, nel lungo periodo, arricchita da altri apporti spirituali, agirà come un fattore corrosivo del sistema schiavistico *dall'interno*, preparando in qualche modo la strada al suo superamento²⁹.

²⁶ C. Edwards, *art. cit.*, 150 e ss.

²⁷ La libertà interiore, infatti, non essendo un bene di fortuna non potrebbe essere donata o tolta dall'esterno ed essere dunque oggetto di beneficio. A conferma di ciò si può probabilmente citare *De Beneficiis* 3, 23, 5, dove si offre come esempio di ammirevole beneficio il caso già menzionato dello schiavo che, durante la guerra sociale, uccise il padrone (e poi anche se stesso) che era stato catturato dai nemici Romani, il che lascia ben comprendere cosa voglia dire per Seneca che la libertà è un bene alla cui mancanza è preferibile la morte.

²⁸ Basti confrontare la concezione della libertà come beneficio necessario senza il quale è meglio morire con l'idea di libertà espressa in *Ep.* 37, 4, dove si legge «*sapientia quae sola libertas est*», concetto che, come osserva C. Edwards, equivale a privare la libertà legale di ogni vera rilevanza valoriale (*art. cit.*, 147).

²⁹ Tale esito non è tuttavia presente nell'orizzonte intellettuale di Seneca, che dunque non può essere considerato profeta (cfr. P. Veyne, *Seneca*, Bologna 1999, 212 e ss. [tr. it. di *Sénèque. Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris 1993]).

3. SENECA E LA SCHIAVITU': ELEMENTI DI CONTESTUALIZZAZIONE

Che la posizione sulla schiavitù di uno spirito per tanti versi illuminato come Seneca presenti comunque delle ambiguità e una componente socialmente conservatrice non deve sorprendere. Dobbiamo resistere alla tentazione di destoricizzare il pensiero del Cordovano valutandolo secondo i parametri della nostra sensibilità contemporanea. Nel I secolo l'istituzione della schiavitù era troppo saldamente radicata nella società e ancora basilare nel sistema economico per essere messa in discussione, nonostante, secondo diversi storici, cominciasse proprio allora, verso la metà del secolo, un processo di declino delle forme di produzione schiavistica³⁰. Gli studi recenti sottolineano come nel mondo antico – anche in ambito cristiano –, per quanto non mancassero occasionali prese di posizione in favore degli schiavi, nessun pensatore abbia mai chiesto l'abolizione della schiavitù e tanto meno sia mai esistito un movimento abolizionista³¹. Un'alta percentuale degli abitanti dell'impero romano nel I secolo era di condizione o di origine servile. Le stime non possono essere precise, masi calcola circa 1/6 di schiavi sulla popolazione complessiva, mentre per l'Italia, dove c'era senz'altro una concentrazione maggiore di schiavi, si ipotizza una percentuale del 30-40%³². Allo stesso tempo, però, tutta una serie di fattori (la riduzione dell'afflusso di schiavi sul mercato per il progressivo esaurirsi della politica di espansione, l'incipiente declino del sistema di produzione schiavistico, l'attribuzione agli schiavi di ruoli di maggiore responsabilità nella vita economica e sociale, il riconoscimento di una loro pur limitata capacità giuridica, la mobilità sociale propria del periodo imperiale, il pericolo di conflitti sociali, la diffusione della cultura ellenistica e delle religioni orientali) favorivano una maggiore sensibilità verso la condizione servile.

Al fine di contestualizzare la posizione di Seneca sulla schiavitù, è chiaro che, dal punto di vista filosofico, il dato fondamentale consiste nella sua adesione allo stoicismo. Ma bisogna subito precisare con C.E. Manning che la filosofia del portico non sembra avesse sviluppato una riflessione sistematica sulla schiavitù e che le idee relative a questo argomento in essa presenti avevano un ambito di condivisione piuttosto ampio nel panorama delle scuole filosofiche del tempo. In ogni caso lo stoicismo non appare molto interessato alla schiavitù legale: l'obiettivo è centrato piuttosto sulla schiavitù e la libertà a livello interiore, come si riscontra anche in Seneca. Gli stoici convengono sull'uguaglianza di tutti gli uomini, schiavi compresi – che giustificano con la partecipazione di tutti gli esseri umani al *logos* universale –, e sull'idea che la vera libertà coincide con la virtù, la sapienza, la capacità di azione autonoma, ed è accessibile – almeno in teoria – a tutti gli esseri umani (sebbene gli stoici e con loro Seneca evidenzino quanto sia raro e difficile conseguire concretamente la perfetta sapienza e dunque la perfetta libertà³³); mentre la vera schiavitù consiste nella soggezione alle passioni e nell'incapacità di adeguarsi all'ordine universale. In questo senso, poiché la libertà è una conquista morale, per gli stoici la condizione sociale di libertà o schiavitù, essendo in buona parte fuori dalla

³⁰ Non è però di questo avviso N. Morley, 'Slavery under the Principate', *art. cit.*, 265-286. Paul Veyne, dal canto suo, ritiene che l'economia imperiale non fosse così dipendente dal lavoro servile (*La vita quotidiana*, *op. cit.*, 48-49), secondo un'opinione che invero non è affatto isolata.

³¹ Cfr. ad es. S. S. Bartchy, il quale sottolinea come le stesse rivolte servili del 140 e del 70 a.C. non ebbero lo scopo di abolire la schiavitù né la contestavano in principio; anzi, gli schiavi non mostrarono mai di avere una vera coscienza di classe ('Slavery. New Testament', in D. N. Freedman [a cura di], *Anchor Bible Dictionary*, New York 1992, 66, 69). Cfr. anche D. Foraboschi, 'La rivolta di Spartaco', in A. Momigliano – A. Schiavone (a cura di), *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, vol. XV, *L'egemonia di Roma. L'impero mediterraneo*, Milano 2008, 719; J. Andreau – R. Descat, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, Bologna 2009, 178. I due autori da ultimo citati, tuttavia, non mancano di rilevare che, secondo fonti antiche del I secolo, esistevano, in seno al popolo ebraico, gruppi religiosi, gli esseni e i cosiddetti terapeuti, che se non si battevano per l'abolizione della schiavitù nella società, tuttavia la condannavano e rifiutavano di praticarla essi stessi, considerandola profondamente ingiusta, contraria alla natura e al volere divino (cfr. Filone di Alessandria, *Quod omnis probus liber sit*, 79; *De vita contemplativa*, 70; Flavio Giuseppe, *Antiquitates Iudaicae* 18, 21).

³² Così J. Andreau e R. Descat, *op. cit.*, 62-70. Una stima non molto diversa è proposta da Morley: 35% di schiavi in Italia e il 10% nelle altre province dell'impero (*art. cit.*, 265, 274).

³³ Sottolinea bene questo punto M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari 2010⁶, 224 e ss., 271 e ss.. Per Seneca, nello specifico, cfr. ad es. *Const.* 7 e *Tranq.* 7, 2.

possibilità di controllo dell'individuo, è moralmente indifferente: fa parte degli *adiaphora*³⁴. I seguaci della Stoa derivavano poi dal platonismo l'idea che la schiavitù, intesa in termini sociali, riguardasse il corpo e non la mente³⁵; mentre, seguendo i sofisti, erano convinti che la schiavitù era una pura convenzione sociale piuttosto che una dato di natura; essa dunque era per loro un prodotto del *nomos*, non della *physis*³⁶, il che tuttavia, come in Seneca, non si traduceva in una presa di posizione socialmente rivoluzionaria, dato che la loro dottrina del fato e il considerare le diverse condizioni sociali nell'ambito delle realtà indifferenti comportavano l'accettazione dell'ordine costituito³⁷.

Oltre alla matrice stoica si deve tenere conto della vicinanza di Seneca alla scuola dei Sestii³⁸ e di qualche contatto col pensiero platonico e medioplatonico (probabilmente anche al di là della mediazione stoica e forse grazie a Filone alessandrino, la cui influenza potrebbe collocarsi durante il soggiorno senecano in Egitto e la non breve permanenza del teologo ebreo a Roma sotto il principato di Caligola³⁹) che dovevano orientarlo verso la concezione del primato della coscienza come spazio di libertà non soggetto a condizionamenti sociali sulla base di una visione tendenzialmente dualistica dell'uomo⁴⁰.

³⁴ Com'è noto, molti stoici, a partire già da Zenone, operavano però una distinzione tra gli indifferenti: quella tra 'indifferenti preferiti' (*adiaphora proegmena*) e 'indifferenti non preferiti' o 'respinti' (*adiaphora apoproegmena*). Tra i primi le fonti – che non offrono elenchi completi ma solo esemplificazioni – comprendono condizioni socialmente e fisicamente vantaggiose come i nobili natali, la buona reputazione, la ricchezza, l'integrità fisica, l'assenza di dolore e simili; tra le seconde includono condizioni di svantaggio sociale e di disagio fisico come le origini oscure, la cattiva reputazione, la povertà, il dolore, la malattia e simili (cfr. von Arnim, *op. cit.*, 1031 e ss., fr. [C.e.] 127-139). Possiamo essere certi che la libertà e la schiavitù sociali sarebbero state classificate rispettivamente tra gli *adiaphora proegmena* e gli *adiaphora apoproegmena*. Come nota W. Deming, lo stoicizzante (oltre che platonizzante) Filone manifesta una concezione del genere a proposito della schiavitù, che lo studioso riscontra poi anche in Paolo ('Paul and Indifferent Things', in *Paul and Greco-Roman World. A Handbook*, ed. by J. P. Sampley, Harrisburg 2003, 392ss.). Sulla dottrina degli 'indifferenti' nello stoicismo si veda, in generale, G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 5, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Milano 2008³, 431-437. Seneca, come si evince dal *De Vita beata* (23, 1 e ss.) e dalla lettera 74, di sicuro accoglieva questa dottrina stoica (cfr. G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dell'anima*, *op. cit.*, 133 e ss.).

³⁵ Da questa distinzione tra corpo e mente gli stoici facevano derivare anche la conseguenza che il saggio dovesse essere indifferente al proprio come all'altrui dolore, finendo col considerare la compassione e la misericordia alla stregua di vizi (cfr. Vegetti, *op. cit.*, 279; cfr. ad es. von Arnim, *op. cit.* [A] 213, 1-2; [DE] 434; Seneca sposa questa tesi, anche se nel medesimo passo in cui lo fa si premura di precisare che il saggio farà spontaneamente e con animo elevato tutto ciò che, in termini di opere di bene, fanno coloro che provano compassione: *Clem.* 2, 4, 1-4). E non si trattava solo di essere indifferenti ad dolore, ma anche di accettarlo dotandolo di senso sulla base dalla concezione cosmologico-providenzialistica per cui – per dirla hegelianamente – tutto ciò che è reale è razionale, e dunque è bene (Vegetti, *op. cit.*, 280).

³⁶ Gli studiosi non sono d'accordo circa l'adesione degli stoici a un'altra convinzione nata in ambiente sofistico, quella che vede la schiavitù come frutto dell'ingiustizia umana, che Seneca, come si è visto, fa propria. Per un'opinione negativa a riguardo cfr. P. Gersney, *Ideas of Slavery From Aristotle to Augustin*, Cambridge 1996, 137.

³⁷ Va anzi ricordato che Panezio non escludeva le punizioni fisiche degli schiavi quando altri mezzi di correzione si rivelassero inefficaci (Cic., *Off.* 2, 24), ed Ecatone, suo allievo, negava sia che gli schiavi potessero meritare la gratitudine dei padroni (cfr. Sen., *Ben.* 3, 18) sia che questi ultimi fossero obbligati a nutrire i primi ove il prezzo del grano fosse diventato esorbitante (cfr. Cic., *Off.* 3, 89), facendo così prevalere l'*utilitas* sull'*humanitas*. Ciò detto, tuttavia, la teoria stoica della schiavitù doveva costituire un forte appello al trattamento umano degli schiavi, appello rivolto *in primis* - sia chiaro - ai singoli proprietari di schiavi piuttosto che alle istituzioni (Manning sottolinea come l'impatto dello stoicismo sulla legislazione relativa alla schiavitù fu minimo, *art. cit.*; cfr. anche Garnsey, *op. cit.* 150). Comunque in un certo senso essa veicolava, indirettamente, anche un messaggio per gli schiavi: che accettassero con rassegnata pazienza la propria condizione (cfr. Garnsey, *op. cit.* 151).

³⁸ Cfr. P. Grimal, *op. cit.*, 166 e ss.

³⁹ Per una possibile influenza di Filone (o almeno dell'ambiente ebraico-alessandrino) su Seneca cfr. in particolare G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia 1983², 59-111. Più prudente ma non del tutto scettico circa questa influenza è P. Grimal, *op. cit.*, 46 e ss. Circa il problema specifico della schiavitù, la posizione di Filone, secondo Garnsey (*op. cit.*, 157-172), si presenta però come una sintesi tra stoicismo e aristotelismo.

⁴⁰ È anche il caso di ricordare come la posizione di Platone sugli schiavi mescoli considerazioni utilitaristiche e un'istanza etica di giustizia nel quadro di una pacifica accettazione dell'istituzione schiavile, in un modo che in certa misura anticipa le linee generali del pensiero di Seneca sulla schiavitù, pur con alcune non trascurabili divergenze. In un celebre passo delle *Leggi* (6, 776d-778a) Platone, attraverso le parole del personaggio dell'Ateniese, suo probabile alter ego, sembra prendere posizione sul tema del comportamento da tenere verso gli schiavi. Dopo aver constatato come l'uomo sia riluttante ad

Anche la tradizione giuridica romana in rapporto alla schiavitù e più in generale la diffusione, negli ambienti sociali romani di buona cultura, dei valori ispirati all'*humanitas* – mediati in buona parte dallo stesso stoicismo – devono aver influenzato non poco il pensiero senecano. Va ricordato come, secondo il pensiero giuridico romano, la schiavitù non era espressione del diritto naturale ma del diritto positivo⁴¹, tant'è che attraverso un'azione formale come la 'manomissione' lo schiavo poteva acquistare la libertà e con essa la cittadinanza comprensiva dei diritti politici, escluso il diritto di accedere alle magistrature. Non così avveniva ad Atene, dove gli schiavi liberati al massimo acquisivano la condizione di meteci. A Roma era anche presente la consuetudine di liberare dopo sei anni gli schiavi *frugi et diligentes*; e, a stare alle iscrizioni, era molto diffusa l'emancipazione degli schiavi prima che avessero compiuto i trent'anni. La pratica della manomissione era così diffusa che Augusto intervenne legislativamente per limitarla. Di fatto si può dire che a Roma la schiavitù spesso non era una condizione permanente. I Romani, soprattutto in età arcaica, avevano un atteggiamento verso gli schiavi complessivamente meno disumano che in Grecia. Lo stesso Seneca nella lettera 47 si appella alla tradizione arcaica quando i servi venivano considerati quasi membri della famiglia. E del resto molte delle istituzioni fondamentali di Roma venivano legate alla figura di Servio Tullo, di cui Livio, accogliendo un dato tradizionale, dice: «*patre nullo, matre serva, ingenio, virtute regno tenuisse*» (4, 3, 12-13). Questo modo relativamente più umano di considerare gli schiavi, dunque, non era solo un portato della diffusione della cultura ellenistica a Roma, era anche frutto di uno sviluppo autonomo della tradizione romana⁴². Secondo W. Richter, il principale merito di Seneca consiste in questo: «egli aggiunge alla filosofia stoica l'*humanitas* pratica dei romani nei riguardi dei non liberi; e d'altra parte dà a questa tendenza ad esercitare la sensibilità umana nella vita quotidiana un contenuto filosofico e un'espressione letteraria [...] ed è stato il solo scrittore a parlare della sua applicazione agli schiavi, non limitandosi al comportamento personale»⁴³. Procedendo in questa direzione Manning sostiene che l'importanza di Seneca sta nell'aver assegnato alla prassi umanitaria romana verso gli schiavi un fondamento teorico che la sottraeva alla logica puramente economica che spesso la animava, come si evince dagli scrittori latini di agricoltura⁴⁴.

Infine si deve considerare la peculiare vicenda biografica dello scrittore iberico. Di estrazione equestre entrato poi nell'ordine senatorio e divenuto, come maestro e consigliere dell'imperatore, uno degli uomini più ricchi ed in vista di Roma, padrone di una numerosa 'famiglia' di schiavi, Seneca difficilmente avrebbe potuto mettere in discussione la legittimità dell'istituzione servile. Come si è visto (cfr. § 2), egli condivideva con la classe dirigente romana un certo pregiudizio verso il lavoro manuale e

accettare «la necessaria divisione con la quale di fatto distinguiamo schiavo, libero e padrone», ed aver dimostrato questo assunto con riferimento alle rivolte dei Messeni, l'Ateniese indica due espedienti cui ricorrere per assicurarsi la docilità e la sottomissione degli schiavi: evitare concentrazioni di schiavi aventi la stessa lingua e provenienza, e trattarli bene, evitando «qualsiasi violenza» nei loro confronti e cercando di fare loro meno torto di quanto non si faccia verso i propri pari. Poi all'improvviso il discorso si sposta per un momento sul piano etico: «Se uno venera la giustizia per naturale inclinazione e non per finzione e detesta realmente l'ingiustizia, lo dimostra nel modo di trattare quegli uomini ai quali gli sarebbe facile fare del male». Il padrone che nella condotta verso gli schiavi sia puro da empietà e ingiustizia – continua il testo – otterrà da loro comportamenti virtuosi. Nel prosieguo immediato dello stesso brano, anche qui anticipando Seneca nell'analogia tra padrone di schiavi e detentore del potere politico, si aggiunge: «la stessa cosa si può dire, e giustamente, parlando di un padrone, di un tiranno, di chiunque detiene un potere assoluto su uno più debole di lui». Il passaggio si conclude con una raccomandazione che invece Seneca non avrebbe condiviso: «ogni parola che si rivolge ad uno schiavo deve essere un comando; non bisogna mai per nessuna ragione scherzare con gli schiavi [...]». Si ricorderà anche che Platone, diversamente da Seneca, nel riflettere sulla schiavitù opera una chiara discriminazione etnica, che si riscontra nel fatto che egli esprime contrarietà al possesso di schiavi greci mentre non manifesta alcuna riserva verso la riduzione in schiavitù di barbari (*Repubblica* 5, 469b-c).

⁴¹ Addirittura nel Digesto si legge: «*Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis domino alieno contra naturam subicitur*», cui fa eco Ulpiano: «*quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*» (cfr. A. Postiglione, *La schiavitù nella società e nella cultura antica attraverso le testimonianze degli scrittori greci e latini*, Napoli 1998, 187).

⁴² Cfr. M. Sordi, *Paolo a Filemone o della schiavitù*, Milano 1987, 29-34.

⁴³ Richter, *art. cit.*, 86-87.

⁴⁴ Manning, *art. cit.*, 1527.

anche in qualche misura verso quelle categorie che, come gli schiavi, vi erano addette. E certamente, come si è più volte evidenziato, era partecipe delle preoccupazioni proprie delle persone del suo rango per la difesa dell'esistente assetto sociale. Al contempo, però, le sue traversie biografiche e una serie di drammatici episodi della recente storia di Roma dovevano confermarlo sia nel convincimento che la vita umana è esposta all'azione di una fortuna mutevole che può facilmente modificare la condizione sociale dell'individuo, sia nell'idea che comportamenti ingiusti o benevoli verso gli schiavi potevano tradursi rispettivamente in pericoli o in vantaggi per i padroni e per la società in generale; e queste convinzioni dovevano a loro volta agire come un potente fattore di sensibilizzazione alla condizione degli schiavi. A questo riguardo basti pensare alle sconfitte subite dai Romani a Carre, nel 53 a.C., contro i Parti, o nella foresta di Teutoburgo, nel 9 d.C., contro i Germani (cfr. *Ep.* 47,10), con la conseguente riduzione in schiavitù di molti Romani di condizione libera; alle rivolte servili, come quella guidata da Spartaco nel 73 a.C., o quella ancora precedente del 135-134 a.C. in Sicilia, che già aveva sollecitato una riflessione dello stoico Posidonio sugli effetti negativi del maltrattamento degli schiavi (cfr. *supra* § 2); ai casi di omicidio commessi da schiavi contro i padroni (cfr. *Nat. Quaest.* 1,16,1); o alle circostanze in cui la fedeltà o il tradimento degli schiavi avevano significato per molti *domini* rispettivamente la salvezza o la rovina (cfr. *Ben.* 3, 19, 3; 3, 23, 1 e ss.; *Ep.* 47, 5); alla straordinaria carriera di alcuni liberti, che avevano superato in ricchezza e potere molti romani di nobili natali (*Ep.* 47, 9-10); e, collegato con quest'ultimo punto, alla necessità, in cui Seneca si era trovato, di adulare Polibio, potente liberto di Claudio, sperando di ottenere il proprio rientro a Roma dal confino in Corsica (cfr. *Cons. ad Pol.*). Tra i fattori storico-biografici che hanno probabilmente influito sulla riflessione senecana circa la schiavitù occorre infine menzionare la condizione di sostanziale subordinazione e di precarietà in cui Seneca versava con tutta la classe dirigente romana, segnatamente quella senatoriale, sotto il dominio del *princeps*, in particolare durante il governo di un imperatore autocrate come Nerone. Come ha ben messo in evidenza C. Edwards, Seneca in qualche modo vedeva un rapporto analogico tra l'assoggettamento dei sudditi (aristocrazia senatoria compresa) all'imperatore e quello dei *servi* ai loro *domini*, e questo getta ulteriore luce da un lato sulla sua positiva disposizione verso gli schiavi, con i quali si verificava una paradossale forma di identificazione, dall'altro sulla sua accettazione della schiavitù come istituzione, dal momento che, vuoi per un senso di realismo politico, vuoi per una visione fatalistica del mondo di ispirazione stoica, vuoi per le sue origini provinciali e la sua estraneità alle nostalgie repubblicane della più antica aristocrazia romana, egli era portato ad accettare anche il principato come un dato di fatto, limitandosi a una sorta di pedagogia morale nei confronti del *princeps* – così come anche nei confronti dei padroni di schiavi – al fine di contenerne gli eccessi autoritari e stabilire un *modus vivendi* accettabile⁴⁵.

⁴⁵ Circa il gioco di specchi che nel pensiero di Seneca si stabilisce tra schiavitù sociale e condizione del senato in età imperiale, cfr. M. B. Roller, *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*, Princeton 2001, 244-247; C. Edwards, *art. cit.*, 157ss. e Vegetti, *op. cit.*, 191-192. In generale sulla concezione senecana del principato cfr. Griffin, *op. cit.*, *passim*; Grimal, *op. cit.*, 73 e ss.; E. Gabba, 'Seneca e l'Impero', in *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, vol. XVI, *I Principi di Roma. Da Augusto ad Alessandro Severo*, a cura di A. Momigliano – A. Schiavone, Milano 2008, 253-263.