

LA FILOSOFIA DI SENECA NEL PENSIERO CRISTIANO DI IUSTUS LIPSIIUS*

SOMMARIO: 1. IL CONTESTO STORICO-CULTURALE. L'INTERESSE DI LIPSIO PER SENECA. – 2. INTERESSE GENERALE DEL CRISTIANESIMO PER LO STOICISMO. IL METODO DI LIPSIO. – 3. LA QUESTIONE TEOLOGICA. – 4. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA. – 5. IL DIFFICILE RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E STOICISMO IN LIPSIO.

È noto che l'interesse culturale per la filosofia di Seneca e più in generale per lo stoicismo non è mai venuto meno nella cultura dell'Occidente. Da questo punto di vista neppure Giusto Lipsio (1547-1606) costituisce un'eccezione, sia rispetto all'universale tradizione culturale latina sia, più in particolare, rispetto all'interesse assai rilevante dedicato dalla cultura del suo secolo all'opera di Seneca.

1. IL CONTESTO STORICO-CULTURALE. L'INTERESSE DI LIPSIO PER SENECA

Perciò, prima di addentrarci nelle articolazioni specifiche del nostro tema, giova anzitutto collocare Lipsio nel ricco contesto culturale del suo tempo che riservò un'attenzione strabiliante allo stoicismo e in particolare a Seneca. A dire il vero, il cosiddetto «neostoicismo» fiorito tra il XVI e il XVII secolo rappresenta l'estrema punta avanzata di un'attenzione che oggi si scopre non essere mai venuta meno nello

* L'articolo riprende una relazione da me tenuta al Convegno Internazionale «Seneca e i Cristiani», organizzato dal «Comitato Nazionale per le Celebrazioni del Bimillenario della nascita di Lucio Anneo Seneca», che si tenne a Milano presso le sedi dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e della Biblioteca Ambrosiana, nei giorni 11-12-13 ottobre 1999. Ringrazio in particolare i Professori Antonio Martina e Carlo Maria Mazzucchi per l'invito gentilmente rivoltomi. Questo testo apparirà negli Atti del Convegno.

stesso umanesimo. William J. Bouwsma, sulla scorta di un'analisi precisa¹, ha chiarito come sia estremamente semplificante il *cliché* storiografico che si limita a vedere nel mondo umanistico il confluire della duplice tradizione filosofica legata ai grandi nomi di Platone e di Aristotele. Infatti, a ben vedere, l'umanesimo rinascimentale, che ebbe soprattutto a che fare con la tradizione retorica, non si è nutrito tanto alle fonti elleniche quanto piuttosto a quelle ellenistiche, le quali – com'è noto – hanno veicolato al mondo latino una congerie di idee in cui appaiono mescolati insieme temi ed elementi stoici, pitagorici, epicurei, cinici, neoplatonici, peripatetici, gnostici, insieme ad altri aspetti propri del giudaismo ellenistico e/o del cristianesimo ecc. Se, per un verso, è indubitabile che esistano delle differenze insuperabili tra la concezione cristiana e il modo di vedere le cose proposto dallo stoicismo – soprattutto in forza della differenza istituita dalla tematica biblica della creazione che impone di superare il principio stoico dell'immanenza –, per un altro è altrettanto fuori dubbio che nell'umanesimo e nel rinascimento si riscontrano singoli elementi di stoicismo in autori cristiani come, per esempio, Petrarca, Valla, Vives, Calvino, Enea Silvio Piccolomini, Erasmo e Zwingli. Nel prosieguo di questa tradizione ininterrotta, alla fine del XVI secolo si accentua in Europa la presenza dello stoicismo, che si offre come una sorgente di consolazione personale e una forza per ordinare se stessi, in un mondo divenuto incerto per l'imperversare delle guerre e il dilagare di passioni irrefrenabili. In tale contesto le proposte etiche dello stoicismo e la sua teoria dell'ordine cosmico e del controllo delle passioni esercitarono un fascino quasi irresistibile sugli spiriti in cerca di pace: Lipsio, da questo punto di vista, rappresentò l'ultima formulazione sistematica dello stoicismo e insieme il tentativo estremo di coniugare ancora una volta l'umanesimo stoico con la sapienza cristiana.

Nondimeno la nostra consapevolezza di questa generale ripresa d'interesse per Seneca resterebbe nel vago, se non potessimo in qualche modo quantificarne la diffusione e con ciò stesso anche la conoscenza delle sue opere nell'Europa del tempo. Da questo punto di vista gioverà ricordare che nel secolo XVI sono fondamentalmente tre i grandi curatori delle opere di Seneca: Erasmo, Mureto e Lipsio. A loro si devono tre edizioni globali di Seneca, le quali testimoniano al tempo stesso la fortuna e il bisogno del suo pensiero in questo periodo travagliato della storia europea. Qui basti richiamare qualche

¹ Mi riferisco a W. J. BOUWSMA, «The two Facies of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought», in H. A. OBERMAN - T. A. BRADY, JR. (a cura di), *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Leiden, Brill, 1975, 3-60.

semplice dato². Erasmo pubblicò a Basilea, per intero e per ben due volte, le opere di Seneca, nel 1515 e nel 1527-1529. Questa seconda edizione, notevolmente critica, funse da base per altre sei edizioni integrali uscite tra il 1537 e il 1580. Di tale edizione si servì pure Calvino per il suo commentario al *De clementia* (1532). Marco Antonio Mureto editò di nuovo tutto Seneca nel 1585 a Roma. Quest'opera fu ripubblicata per ben tre volte a Parigi nel 1587. L'edizione curata da Mureto divenne a sua volta il punto di partenza per almeno altre otto edizioni che attraversarono l'Europa tra il 1590 e il 1604, sovente con il testo rivisto da Janus Gruter. Infine, nel 1605, avvalendosi anche del lavoro di tutti coloro che lo avevano preceduto, Giusto Lipsio pubblicò la sua grande edizione commentata³, la quale divenne a sua volta il punto di partenza per un'altra trentina di edizioni tra il 1607 e il 1672. Ciò sia detto senza prendere in esplicita considerazione la grande quantità di traduzioni (parziali o complete) e di adattamenti delle opere di Seneca che fecero la loro comparsa in Spagna, Inghilterra e Germania. A titolo di mero esempio si possono ricordare due celeberrimi traduttori francesi tra Cinque e Seicento: La Chassaigne, Seigneur de Pressac, cognato di Montaigne – che tra il 1574 e il 1598 tradusse dapprima le *Lettere* di Seneca e poi i suoi trattati filosofici –, e Mathieu de Chalvet, il quale – «pour se consoler des misères publiques» – lesse e tradusse appassionatamente Seneca.

Questi dati positivi basterebbero già da soli a dare un'idea della presenza massiccia di Seneca nella cultura che corre tra il XVI e il XVII secolo. Tuttavia, al di là della questione meramente filologica, la nostra conoscenza di questa constatazione si approfondisce considerevolmente, se prendiamo in esame i diversi modi di approccio all'opera del filosofo di Cordova, vale a dire le diverse modalità secondo cui la sua filosofia stoica è stata assimilata entro differenti impostazioni culturali. Sia pure limitando la nostra attenzione all'ambito francese, possiamo raccogliere alcuni risultati importanti cui è pervenuto il padre cappuccino Julien-Eymard d'Angers, al secolo Charles Chesneau, nei suoi studi dedicati all'argomento⁴. Egli indivi-

² Per questi dati ed altri particolari sulla fortuna di Seneca per esempio anche in Spagna, si veda M. SPANNEUT, *Permanence du stoïcisme de Zénon à Malroux*, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1973, 214-216.

³ Si tratta di LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Opera quae exstant omnia, a Iusto Lipsio emendata et scholiis illustrata*, Antverpiae, apud Ioannem Moretum, 1605. Si veda l'illustrazione del frontespizio in *Lipsius en Leuven. Catalogus van de tentoonstelling in de Centrale Bibliotheek te Leuven* (18 september - 17 oktober 1997), a cura di G. TURNROY - J. PAPY - J. DE LANDTSHEER, Leuven, Leuven University Press, 1997, 194-197, n. 58.

⁴ JULIEN-EYMARD D'ANGERS, «Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII^e siècle. Les origines (1575-1616)», *Études Franciscaines*, 2 (1951) 287-297, 388-410; 3

dua diverse forme o diversi atteggiamenti spirituali nati dall'incontro dell'incipiente cultura moderna con lo stoicismo. Se nel caso di Guillaume Du Vair (1556-1621) si può parlare di «stoicismo cristiano», in quanto egli da filosofo moralista esaltò le virtù degli stoici, quasi allo scopo di suscitare emulazione e gelosia tra i cristiani⁵, con Giovanni Calvino (1509-1564) ma poi ancor più decisamente con Sébastien Castellion (1515-1563) si assiste alla penetrazione dello stoicismo nel mondo protestante – con l'influsso palese che esso esercitò su André de Rivaudeau, Philippe Du Plessis-Mornay e Simon Goulard o Goulart –, mentre nel caso di Pierre Charron (1541-1603) ci imbattiamo in un'assimilazione e in uno sfruttamento delle tematiche stoiche per porle a servizio del libero pensiero. Se, accanto a Du Vair, anche Giusto Lipsio, a suo modo e con tutte le precisazioni che saranno date in seguito, può essere correttamente inquadrato nella cosiddetta corrente dello «stoicismo cristiano», va per altro segnalata la presenza di una corrente di «umanesimo cristiano», alla quale si possono ricondurre, per esempio, i nomi di Ignazio di Loyola (1491-1556), il già menzionato Marco Antonio Mureto (1526-1585), Martin Antonio Delrio (1551-1608), Jean de Saint-François (1576-1629) e San Francesco di Sales (1567-1622). In tale prospettiva si adotta la teoria del discernimento tra ciò che c'è di buono nel mondo della cultura pagana e ciò che è cattivo: il primo aspetto deve essere assunto dal cristianesimo; il secondo, eliminato. Dietro tale atteggiamento pratico (oltre tutto già largamente sperimentato dal cristianesimo in epoca patristica, per tacere dell'epoca apostolica e subapostolica) c'è pure un'interessante motivazione teologica, ritornata con forza alla ribalta in epoca controriformistica, vale a dire la certezza che il peccato d'origine non ha guastato completamente la realtà e la condizione storica dell'uomo. Infine è utile ricordare qui che la ripresa cristiana dello stoicismo ebbe significativamente termine solo attorno al 1640, quando il movimento giansenista, con la sua tipica sottolineatura del tema della grazia, si oppose con tutte le forze a ogni principio di umana presunzione.

Non ci resta ora che da precisare brevemente con quale spirito Lipsio si sia accostato a Seneca e che cosa egli si aspettasse dalla sua riscoperta della filosofia stoica e dalla rinnovata pubblicazione delle opere di Seneca, avvenuta nel 1605, un anno prima della sua morte.

(1952) 5-19, 133-157, ora anche con altri studi in Id., *Recherches sur le stoïcisme aux XVII^e et XVIII^e siècles*, a cura di L. ANTOINE, Hildesheim - New York, G. Olms, 1976, 33-105.

⁵ L'osservazione è di Michaut nella sua introduzione a G. DU VAIR, *De la sainte philosophie / Philosophie morale des stoïques*, a cura di G. MICHAUT, Paris, Vrin, 1946, p. 8.

In occasione di tale pubblicazione, nella quale confluiva un impegno durato un'intera vita, egli stesso ci rivela le sue intenzioni più segrete e il senso globale del suo impegno nell'*Introductio lectoris*, che fa seguito alla dedica accorata da lui rivolta al papa Paolo V, eletto nel 1604. Nella dedica chiede anzitutto al papa di intervenire, a favore della pace, nella sanguinosa guerra che imperversava nelle Fiandre⁶. Invece, nella sua *Introductio*, se per un verso spiega i criteri da lui seguiti nel produrre questa nuova edizione (dopo i lavori di Erasmo, Ferdinando Pinciano, M. Antonio Mureto e Janus Gruter), per un altro dichiara anche ciò che si attende dal lettore: «quid a te velim!»! Qui appunto manifesta ciò che gli sta più a cuore⁷: in primo luogo che il lettore faccia una scelta tra i testi di Seneca maggiormente utili per la vita, li impari a memoria e vi ritorni spesso con la mente, per metterne in pratica gli insegnamenti; in secondo luogo, vuole che si legga Seneca più con gli occhi del filosofo che con quelli del grammatico: «id est, rem, non verba cogites»; in terzo luogo, chiede che se ne faccia qualche riassunto, affinché le parole di Seneca si infiggano profondamente nell'animo: «sedeant igitur in animo fideliter, nec sicut unguentorum aliquis odor, statim ad aërem dissipentur»; infine domanda che si abbia una certa gratitudine per il faticoso lavoro da lui sostenuto.

Come si vede, l'atteggiamento umanistico adottato e suggerito da Lipsio nei riguardi del testo di Seneca è paragonabile alla sacra venerazione con la quale, secondo Erasmo, ci si dovrebbe accostare ai testi della Scrittura. Non a caso, secondo noi, si incontrano in questa *Introduzione* temi, espressioni ed atteggiamenti analoghi a quelli suggeriti proprio da Erasmo, in particolare nella *Paraclesis*, per incoraggiare tutti (ma soprattutto i laici) ad accostarsi alla Sacra Scrittura. Perciò dice bene Jean Jehasse, quando afferma che Lipsio avrebbe inteso offrire ai suoi contemporanei una specie di breviario, un'opera di critica letteraria ad eminente scopo catechetico, la quale chiede di essere ricevuta come un dono, affinché se ne faccia costante uso nella riflessione e nella pratica quotidiana⁸.

In ogni caso Lipsio portò a termine la sua edizione delle opere di Seneca dopo avere pubblicato diversi libri sulla filosofia stoica, a

⁶ La dedica era contenuta nella prima edizione delle opere di Seneca (1605), vedi nota 3. Noi abbiamo potuto leggerla nella seconda edizione *L. Annaei Senecae philosophi opera, quae exstant omnia, a Iusto Lipsio emendata et Scholijs illustrata. Editio secunda, atque ab ultima Lipsi manu*, Antwerpiae, ex officina Plantiniana, apud Viduam et Filios Io. Moreti, M.DC.XV (ma stampata nel 1614), ff. 3r-4r.

⁷ Si vedano in particolare *ivi*, IV-V.

⁸ Cf. J. JEHASSE, «Juste Lipse et la critique littéraire d'après le «Sénèque» (1605)», in *Justus Lipsius (1547-1606). Colloque international tenu en mars 1987*, a cura di A. Gerlo, Bruxelles, University Press, 1988, pp. 127-132: in particolare 128.

partire dal *De constantia* del 1583 – in cui offriva ai contemporanei i principi pratici dello stoicismo come mezzo di sopravvivenza nei tempi tristi dei pesanti dissidi religiosi e politici che avvelenarono il suo tempo⁹ – fino all'esposizione sistematica dello stoicismo, quale fu prodotta nella *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* del 1604 e nella *Physiologia Stoicorum* dello stesso anno¹⁰. Anzi egli andava maturando l'idea di pubblicare anche un'*Ethica*, la quale doveva già essere a buon punto il 27 giugno 1605 (data della dedica a Paolo V)¹¹, ma che non vide mai la luce per la sua morte sopraggiunta nella notte tra il 23 e il 24 marzo del 1606.

⁹ Per un primo approccio alla situazione dei Paesi Bassi, a partire dall'abdicazione di Carlo V che affidò il Belgio al figlio Filippo II, si veda J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, A. Michel, 1994 (I edizione 1955), 560-650; ma dal punto di vista delle fonti resta importante l'opera di F. STRADA, *De bello belgico*, decas prima, Amsterdami, apud Ioachinum van Mertelen, 1648 (I edizione: Romae 1632); Id., *De bello belgico*, decas secunda, Romae, apud Heredes Francisci Corbelletti, 1650 (I edizione: Romae 1647); in traduzione italiana: Id., *Della guerra di Fiandra*, deca prima, traduzione di Carlo Papini, s.l., s.d. [ma Roma 1648]; Id., *Della guerra di Fiandra*, deca seconda, traduzione a cura di Paolo Segneri, Roma 1648. Il padre gesuita Famiano Strada (1572-1649) fu professore di eloquenza nel Collegio Romano. Altrettanto importante, per la conoscenza diretta delle fonti, l'acutezza delle osservazioni e la profonda disamina delle passioni umane che muovono la storia, è il lavoro del cardinale Guido Bentivoglio (1577-1644), nunzio apostolico in Fiandra (1607-1615) e poi in Francia (1616-1621). La sua narrazione considera mezzo secolo di eventi intercorsi in Fiandra tra il 1559 e il 1609. Si veda dunque [G. BENTIVOGLIO], *Della guerra di Fiandra, descritta dal Cardinal Bentivoglio*, In Colonia [ma falsamente; stampata forse in Italia], in 3 parti, I 1632, II 1636, III 1639; di più facile consultazione risulta l'edizione ottocentesca di quest'opera, pubblicata a Milano, in 3 voll., dalla «Società Tipografica de' Classici Italiani» nel 1806.

¹⁰ Si tratta precisamente di Iustus Lipsius, *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, Anversa, J. Moretus, 1604, e di Id., *Physiologiae Stoicorum libri tres*, Parigi, H. Perier, 1604. Per queste due edizioni originali vedi *Lipsius en Leven*, 187-194. Per le opere di Lipsio ci siamo serviti dell'edizione *Iusti Lipsi Opera omnia postremum ab ipso aucta et recensita, nunc primum copioso indice illustrata*, tomus IV, Vesaliae, Typis Andreae ab Hoogenhuysen, 1675. Citeremo sempre da questa edizione di Wesel (4 voll. in-8), dando di volta in volta il numero romano del libro cui farà seguito il numero arabico della dissertazione (tra parentesi saranno indicati il numero del tomo, in romano, e quello arabico della pagina di questa edizione); essa è più completa di quella di Anversa, Plantijn, 1637 (4 voll. in-folio). Per comodità si ricorda anche che la *Manuductio* di Lipsio è stata pure pubblicata in *L. Annaei Senecae pars prima sive opera philosophica quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Rubkopffii, aliorumque commentariis tum suis illustrabat notis M. N. Bouillet*, volumen primum, Parisiis 1827, pp. l-cxxliii (ristampa: Brescia, Paideia, 1972); altrettanto dicasi per la *Physiologia*, pubblicata in questa stessa edizione curata dal Bouillet, volumen quartum, Parisiis 1829, pp. 481-678 (ristampa: Brescia, Paideia, 1977).

¹¹ Cf *L. Annaei Senecae opera* (seconda edizione citata nella nota 6), f. 4r; l'accenno all'*Ethica* si trova nell'*Introduzione* a p. IV.

2. INTERESSE GENERALE DEL CRISTIANESIMO PER LO STOICISMO. IL METODO DI LIPSIO

Lipsio, da grande storico ed erudito quale fu, ebbe sempre chiara la consapevolezza che il suo personale interesse, da cristiano, per Seneca e più in generale per lo stoicismo, non fosse una novità assoluta nella storia del cristianesimo fin dai primordi. Anzi, profondamente ammirato della saggezza degli antichi pagani, egli interpretò e giustificò i valori di cui la filosofia stoica gli appariva portatrice alla luce di un tema assolutamente caro ai credenti di tutti i tempi, quello della Provvidenza.

Dio, provvido di bontà nei riguardi di tutti gli uomini, prima di inviare la sua stessa Sapienza, incarnata nel Figlio, ne ha fatto precedere la venuta, offrendo all'umanità i lumi sparsi da questi uomini, cioè dai filosofi stoici, i quali hanno per così dire dissodato il terreno, combattendo animosamente contro gli errori e i vizi sparsi in tutto il genere umano. Insomma, animato dalla fede cristiana e per altro in linea con quanto la filosofia umanistica aveva già sostenuto nel momento in cui aveva riscoperto le ricchezze del pensiero pagano, Lipsio è disposto a riconoscere allo stoicismo una specie di funzione preparatoria nei riguardi del cristianesimo: esso dispone gli animi ad accogliere la novità di Cristo.

Quid dissimulandum est? divina Providentia, priusquam lucem Sapientiae plenam, missa ipsa Sapientia (id est, Filio), nobis spargeret; hos tales premisisse videtur, ut scintillas eius allucerent, & errorum vitiorumque Cimmerias quasdam tenebras arcerent¹².

Se ciò si può dire assumendo la prospettiva di chi, prendendo atto del fatto cristiano, si colloca idealmente prima di Cristo e cerca di mettere in rapporto tutto ciò che ha preceduto la venuta di Cristo con il suo ingresso effettivo in questo mondo, è altrettanto vero che si può assumere un'altra angolatura, quella poniamo di chi, con Lipsio, constata come, una volta giunta la Sapienza in questo mondo, il cristianesimo si sia sempre rapportato allo stoicismo ed in esso abbia riconosciuto una dottrina utile e vera per il ben vivere cristiano¹³. Così Lipsio ripercorre a grandi linee il pensiero dei Padri della Chiesa e di molti antichi autori cristiani, per portare alla luce l'interesse sincero che essi nutrono per lo stoicismo. Cita perciò Arnobio, che fu maestro di Lattanzio, e Tertulliano, ma soprattutto Panteno. Ciò che Lipsio sa di lui, lo ricava da Gerolamo¹⁴, secondo il quale Panteno fu

¹² *Manuductio*, I, 16 (IV, 672).

¹³ Per quanto segue si tenga presente *Manuductio*, I, 17 (IV, 675).

¹⁴ Cf. Hieronymus, *De viris illustribus*, 36. 38 (PL 23, 683-686).

inviato in India a predicare il Cristo ai sacerdoti bramini. Sempre secondo Gerolamo, dopo avere riscosso successo in India, Panteno sarebbe tornato ad Alessandria, come primo maestro di quella scuola, e avrebbe avuto tra i suoi discepoli lo stesso Clemente Alessandrino che egli avrebbe scelto come suo successore. Ora Lipsio celebra Clemente come colui che seppe, meglio di ogni altro nel mondo antico, «dogmata eorum [sc. Stoicorum] sacris nostris aptare»; lo stesso Gerolamo rende testimonianza a questo fatto, quando sostiene che «Stoici nostro dogmati in plerisque concordant»¹⁵.

Tuttavia Lipsio non si limita a ricordare antichi autori cristiani che seppero apprezzare gli insegnamenti degli stoici. Quasi a suggerire la continuità ininterrotta di un atteggiamento e di uno stile, egli cita il caso recentissimo di un vescovo cattolico che, pur non essendo ancora canonicamente riconosciuto come santo (lo sarebbe stato di lì a poco, nel 1610), era già celebrato in tutto il mondo come l'espressione più convincente della riforma cattolica:

gaudio magnum illum Carolum Borromaeum, stirpe, sacra purpura, virtute maxime clarum, saepe fassum Epicteti se libris motum & monitum ad contemptum rerum humanarum, amorem divinarum venisse¹⁶.

In particolare, secondo Lipsio, l'autore che potrebbe essere meglio recuperato dal cristianesimo ovvero quello con cui sarebbe possibile stringere un rapporto più stretto nel comune interesse per il vero e per la vita virtuosa, è senz'altro Seneca, che egli ritiene «virtutis studio paene christianus»¹⁷. Su questo punto però non ci si deve ingannare! L'interesse di Lipsio per Seneca non è esclusivo, perché non è quello di un ingenuo. È piuttosto la passione tipica di un erudito che conosce le fonti e le radici profonde del pensiero filosofico del suo autore preferito che egli ama collocare sullo sfondo di tutta la storia della filosofia antica. Perciò, con una serie continua di citazioni a catena, intende dimostrare come il movimento dello stoicismo antico (Zenone di Cizio) e medio (Panezio e Posidonio) sfoci nello stoicismo romano (Seneca, Epitteto) e offra in ogni caso il meglio di sé proprio nel pensiero di Seneca. Nondimeno il raccordo non è cercato solo con lo stoicismo, bensì con tutta la filosofia antica, risalendo fino ai presocratici, ma cercando soprattutto in Platone un punto di costante riferimento.

¹⁵ *Manuductio*, I, 17 (IV, 675).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Così nella famosa dedica a Paolo V: «En, Annaeum Senecam laudatissimum inter omnes veteres scriptorem, & virtutis studio paene Christianum (ita nostri censuerunt) emendatum varie & illustratum damus, & deponimus ad sacros tuos pedes: *L. Annaei Senecae opera* (seconda edizione citata nella nota 6), f. 3v.

Jacqueline Lagrée, ha giustamente messo in luce come, nel suo raffronto tra stoicismo e cristianesimo, Lipsio si sia attenuto a un duplice criterio metodologico: 1) stabilire anzitutto, con metodo storico-critico e perciò con preoccupazione filologica, che cosa abbiano propriamente detto gli stoici, in particolare Seneca, e 2) stabilire che cosa gli stoici abbiano propriamente detto di vero, assumendo in questo caso la Bibbia, ovvero la rivelazione cristiana, come il criterio assoluto, dato che tale rivelazione è per Lipsio la pienezza della verità¹⁸. A prima vista sembrerebbe trattarsi di un criterio abbastanza estrinseco, ma la mediazione – che è compito della «ragione come tale» instaurare tra discorso biblico e razionalità stoica – non è affatto esclusa, come avremo ben presto modo di vedere. In ogni caso, tale duplice criterio metodologico, presuppone come punto di partenza l'ammissione previa della non totale coincidenza o identità tra la dottrina stoica e quella cristiana. Proprio per questo ha senso lo sforzo di «armonizzare» stoicismo e cristianesimo ovvero di cercare l'accordo tra questi due mondi. Coerentemente trova tutto il proprio spazio legittimo quell'*actio aptandi* (l'espressione è nostra), nella cui direzione – come abbiamo visto – si mosse, secondo Lipsio, l'interesse degli antichi Padri della Chiesa per i pensatori stoici.

Ma se con ciò si sono individuate le direttrici generali del metodo, si tratta ora di scoprire per quali vie concrete, cioè con quali tecniche o strumenti ermeneutici Lipsio abbia pensato di attuare il suo programma. È ancora una volta la Lagrée a suggerirci una triplice strategia messa in atto da Lipsio, per raggiungere il suo scopo: 1) l'uso dell'interpretazione allegorica; 2) l'individuazione di un sistema di equivalenze-corrispondenze; 3) il ricorso alla concezione neoplatonica come correttivo per lo stoicismo¹⁹. Cercheremo perciò di addentrarci in modo più analitico in questo discorso per vedere in che modo Lipsio sappia scoprire alcune analogie tra le dottrine stoiche e i principi del cristianesimo, senza compromettere l'irriducibile non-identità dei due termini in questione.

In primo luogo, è il senso allegorico che consente a Lipsio di trascendere il significato immediato di alcuni elementi mitologici tramandatici dall'antichità. È il caso, per esempio, della mitica catena d'oro che, secondo Omero²⁰, scendendo dall'alto, tiene legate tutte le cose della terra al cielo cioè a Giove. Se gli stoici per primi sono stati capaci di leggere in modo allegorico questo mito, vedendo significata in esso la «connessione necessaria» in cui stanno tutte le cose, Lipsio

¹⁸ Cf J. LAGRÉE, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994, p. 31.

¹⁹ *Ibi*, pp. 32-34.

²⁰ Cf *Iliade*, VIII, 19.

intende a sua volta in modo allegorico l'interpretazione offerta dai filosofi stoici, in quanto secondo lui tale «connessione necessaria» non è altro che un modo di esprimere il tema cristiano della Provvidenza che governa tutte le cose. Da questo punto di vista si rivela sommarmente stolto l'uomo che pretende di trascinare dove egli vuole colui che – per così dire – sta legato all'altro capo della catena, vale a dire Dio e la sua Provvidenza:

Rideamus, si is qui cimbam ad rupem alligavit & funem identidem trahat, rupem ad se accedere censeat, cum ipse ad illam: & non major nostra stultitia est, qui ad rupem illam aeternae Providentiae nexi, trahendo et reluctando volumus eam nobis obsequi, non nos ipsi? mittamus aliquando haec vana: & si sapimus, sequamur ab alto attrahentem illam vim, & aequum censeamus ut homini placeat, quidquid placuit Deo²¹.

Analogamente Lipsio sa scorgere il discorso allegorico connesso con l'immagine del fuoco, nel quale gli stoici individuarono il principio di tutte le cose. Sono stati molti in realtà a ricondurre al fuoco l'origine di tutte le cose. Per un verso è dottrina comune tra i presocratici: tanto Parmenide quanto Eraclito hanno condiviso tale convinzione, il primo affermando che il fuoco è «principium omnium rerum», il secondo parlando di «un fuoco eterno che muovendosi in circolo abbraccia tutte le cose». In modo analogo anche Omero dice di un «fuoco divino» e lo stesso Mosè si serve dell'immagine del fuoco per parlare di Dio, quando afferma di lui che è apparso nel roveto ardente che guidò il popolo sotto forma di una colonna di fuoco; egli lo chiama anche «fuoco divorante» («ignis consumens»). Del resto, non si narra che nel giorno di Pentecoste lo Spirito Santo (propriamente in questo testo «Dio», per Lipsio) si sia mostrato sotto forma di fiammelle di fuoco²²? Tanto basta a Lipsio per vedere una continuità di significato sotto il linguaggio allegorico. Qui si nota come concretamente continui in lui quell'atteggiamento umanistico che permise per esempio a Ficino di parlare di una «prisca theologia» disseminata anche nelle fonti più antiche e disparate dell'umanità²³.

In secondo luogo, Lipsio cerca di mettere in luce alcune corrispondenze tematiche che possono giovare a percepire una certa armonia ovvero un certo accordo tra il mondo culturale dello stoicismo e quello del cristianesimo. In particolare egli non si stanca di sottolineare come esista una forte corrispondenza tra ciò che gli stoici chia-

²¹ LIPSIUS, *De constantia*, I, 14 (IV, 548).

²² Per questi riferimenti vedi LIPSIUS, *Physiologia*, I, 6 (IV, 845).

²³ Su questa tematica ficiniana che non significa *eo ipso* un fraintendimento del cristianesimo, vedi il mio *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Genova, Marietti, 2000, capitolo quarto.

mano *logos* (ovvero «ragione», ma che in definitiva equivale anche a «natura») e ciò che il cristianesimo afferma a proposito di Dio e dell'obbedienza che a lui si deve. Infatti «vivere secondo natura» significa comportarsi secondo le esigenze della ragione (o *logos*), ciò che nel discorso cristiano non vorrebbe dire altro che impegnarsi nella «sequela divina»²⁴. Avvertiamo subito che tale corrispondenza nasconde un nodo problematico nel quale dovremo addentrarci con maggior cura, per chiarire meglio il rapporto intercorrente tra natura e Dio, razionalità e Dio, necessità naturale e Dio.

Tutto il lavoro di Lipsio intende poi portare alla luce un'altra corrispondenza esistente tra il saggio e il cristiano. Egli ritiene che il modello dell'uomo perfetto di cui parla lo stoicismo, cioè il saggio²⁵, corrisponda a ciò che il cristianesimo chiama il cristiano perfetto. Ovviamente qui si pone la questione di sapere se il cristiano perfetto sia semplicemente l'uomo dotato di tutte le virtù umanamente acquisibili e praticabili al modo degli stoici. Siccome la risposta non può essere che negativa, anche questa corrispondenza dovrà ulteriormente precisarsi nel senso netto della non identità.

In terzo luogo, Lipsio talvolta, per raggiungere l'accordo tra stoicismo e cristianesimo, non collega immediatamente e direttamente tra di loro questi due mondi culturali, ma passa attraverso la mediazione del neoplatonismo rinascimentale. In alcuni casi, infatti, le tesi stoiche che, prese di per se stesse, presenterebbero grossi problemi di incompatibilità con la dottrina cristiana, risultano conciliabili con il cristianesimo tramite la rilettura in senso platonico o neoplatonico alla quale vengono sottoposte. Valga un esempio per tutti: secondo lo stoicismo il mondo è Dio; per il cristianesimo il mondo non è Dio. Tra le due posizioni troppo distanti tra loro, perché risultano addirittura antitetiche, si inserisce quella che si configura come tesi stoica riletta in senso platonico: il mondo è Dio per partecipazione²⁶. Si può osservare come, in questo caso e in altri analoghi, il risultato finale non consista tanto in un'interpretazione forzata del cristianesimo in senso neoplatonico, ma in una forma nuova di stoicismo, appunto quella del neostoicismo cristiano, il quale porta dentro di sé, come già si accennava, un complesso di problemi cui cercheremo di dare risposta, orientando in linea di principio la nostra ricerca secondo le

²⁴ Questo discorso di corrispondenze è lentamente costruito da Lipsio in *Manuductio*, II, 13-18 (IV, 712-725), per diventare esplicito solo *ibi*, II, 19 (726-728), dove la sequela divina si precisa addirittura come sequela di Cristo, anzi come imitazione degli apostoli di Cristo.

²⁵ Cf *Manuductio*, II, 8 (IV, 700-702).

²⁶ *Physiologia*, I, 8 (IV, 849): «Non igitur Mundus *ousiōdōs* & sua natura Deus sed *katà metādosin* ut dicunt Graeci».

direttrici di due tematiche fondamentali: la prima, «teologica», relativa alla natura di Dio e al suo rapporto con il mondo; la seconda, «antropologica», più attenta alla questione morale, a come l'uomo possa raggiungere il proprio fine, cioè la vita saggia ovvero la vita beata.

3. LA QUESTIONE TEOLOGICA

Molti, in modo piuttosto sprovveduto, pensano che gli stoici ammettano due principi, uno attivo (detto anche forma) e uno passivo (detto anche materia), e che identifichino *sic et simpliciter* il primo con la causa informante la materia, sicché avremmo un mondo che è semplicemente identico a Dio, inteso come la forma di ogni realtà corporea; avremmo pertanto un mondo che non è altro che il corpo di Dio²⁷. Lipsio, da parte sua, lascia intendere che questo modo di presentare la dottrina degli stoici è molto volgare e basso: esso non coglie nel segno ciò che gli autori stoici vogliono dire.

All'origine di tale modo affatto insufficiente, per non dire errato, di concepire il pensiero stoico sta un equivoco, cioè la confusione che viene fatta tra «elementa» e «principia», al punto di considerare questi due termini come identici. Ora però si deve notare che i principi non sono ciò che di fatto esiste ed è sperimentabile nella sua concretezza e varietà. La «materia formata» è appunto la «res» e le «res variae» sono già il prodotto o il risultato che deriva dalla combinazione dei principi, sono ciò che gli stoici chiamano «opera» ovvero l'insieme degli elementi («elementa»).

Ora, tale realtà, intesa come l'insieme degli elementi (le «res, quae exstant»), esige per essere spiegata nel suo esserci una duplicità di principi: «aliquid, *unde* fiat» (la materia o il principio passivo) e «aliquid, *a quo* fiat» (la forma ovvero la causa o il principio attivo ovvero efficiente). Lipsio spiega tutto ciò citando, tra gli altri autori, Seneca (*Ep.* LXV):

Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: Causam, et Materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata; cessatura si nemo moveat. Causa autem, id est Ratio, Materiam format, et quocumque vult, versat: ex illa varia opera producit. Esse ergo debet aliquid Unde fiat, deinde a Quo fiat: hoc Causa est, illud Materia [...]. Quaerimus quid sit Causa? Ratio faciens, id est Deus [...]. Nempe universa ex Materia, et ex Deo constant²⁸

²⁷ A questo proposito Lipsio cita una sentenza di Lattanzio: «Nam interdum sic confundunt, ut sit Deus ipsa Mens mundi, & Mundus sit corpus Dei», testo citato in *Physiologia*, I, 5 (IV, 841); I, 7 (IV, 847).

²⁸ *Physiologia*, I, 4 (IV, 840).

Ora, l'errore degli stoici non sta tanto in una pretesa immediata identificazione della causa con la materia, ovvero di Dio con la realtà prodotta, quanto piuttosto nella loro concezione della materia, che essi ritengono eterna come eterno è Dio, sicché non si darebbe l'uno senza l'altra. D'altra parte Lipsio, come cristiano, non può ammettere la coeternità della materia, intesa come un principio originariamente indipendente, irriducibile a Dio come causa, da lui non derivabile e dunque alla pari con Dio. Secondo Lipsio, Dio, il principio agente o efficiente, la causa degli stoici, è il Creatore, mentre la materia è ugualmente realtà creata da Dio stesso, il quale resta l'unica causa efficiente assolutamente irriducibile ad altro. Da questo punto di vista Lipsio si inserisce benissimo in tutta la corrente del pensiero cristiano che, a partire dalla patristica greca, eredita e fa propria la critica all'eternità della materia.

Perciò, benché gli stoici dispongano in linea di principio di un sistema concettuale che consente loro di distinguere adeguatamente tra gli «elementa» e i «principia», di fatto, a motivo della loro concezione della materia eterna, finiscono con l'ammettere un monismo teoretico per il quale Dio e il mondo si identificano. Lipsio espone questo errore degli stoici, citando un brano di Lattanzio (*Div. Insit.*, lib. VII, cap. III):

Stoici Naturam in duas dividunt partes, unam quae Efficiat; alteram, quae se ad faciendum tractabilem praestet. In illa prima esse vim faciendi; in hac Materiam, nec alterum sine altero esse posse. Ita isti uno Naturae nomine res diversissimas comprehenderunt, DEUM & MUNDUM, Artificem & Opus, dicuntque alterum sine altero nihil posse, tamquam Natura sit Deus Mundo permistus²⁹.

In questo modo gli stoici approdano alla formula «Natura sive Deus». Data la loro concezione di Dio come «causa» e «vis» informante tutte le cose, essi ammettono che Dio è presente in tutte le cose. Come reagisce il pensiero cristiano di fronte a questa provocazione? Lipsio è disposto ad ammettere che in un certo senso si possa anche accettare che la natura è Dio, ma in un senso ben preciso: in quanto cioè Dio è la causa di tutto ciò che esiste e, come tale, è presente in quanto da lui è causato; ma senza affatto compromettere la sua trascendenza rispetto alle cose create. Egli è l'artefice, mentre la realtà del mondo è l'opera da lui prodotta. In questo senso egli è disposto ad accordare ciò che Seneca afferma nelle *Quaestiones naturales* (lib. II, cap. XLV):

Vis Deum & Naturam vocare? non peccabis. Est enim ex quo nata sunt omnia³⁰.

²⁹ *Ibi*, I, 5 (IV, 841).

³⁰ *Ibidem* (IV, 842).

Con la questione della natura di Dio si connette strettamente anche la domanda circa il tipo di rapporto che lega Dio al mondo, all'insieme delle realtà che fanno parte del mondo, in una parola: la questione del fato.

Il pensiero greco – anzi la cultura greca nella sua totalità – dall'inizio alla fine, vale a dire dai poemi omerici fino agli autori dell'epoca ellenistica (benché sotto forme diverse, per intenderci: da quelle mitologico-poetiche fino agli apici del pensiero filosofico-razionale) ha sempre compreso se stesso all'interno di una mentalità dominata dal fato ovvero dalla necessità. Per esempio, il posto della dura necessità, cui nella mitologia restano ciecamente sottoposti uomini e dèi, è preso nella riflessione metafisica successiva dalla necessità assoluta dei primi principi, cui sono soggette tutte le realtà. Anche lo stoicismo rimase impigliato in questa mentalità. Il vero salto di mentalità rispetto al pensiero greco assunto nel suo complesso è rappresentato dal fatto che, nel cristianesimo, l'uomo cessa di concepirsi all'interno di un orizzonte temporale dominato dal fato, per respirare nel clima di libertà reso possibile dalla Provvidenza divina, come appunto si esprime Clemente Alessandrino (*Excerpta ex Theodoto*, 4, 74, 2), a proposito del «Signore stesso, guida degli uomini, che venne sulla terra per trasferire coloro che credono in Cristo dal fato alla sua Provvidenza».

Lipsio dimostra di conoscere bene la tematica del fato³¹. Ne distingue tre tipi: 1) Il «*fatum mathematicum*», che lega necessariamente le azioni umane e gli eventi della natura agli astri del cielo, in particolare alla loro posizione: così credettero i Caldei, così ritengono gli astrologi e il volgo; 2) Il «*fatum naturale*», ammesso da chi sostiene che tutte le cose stanno tra loro in un rapporto di causalità necessaria: così ritennero Aristotele e i suoi interpreti, Alessandro di Afrodisia e Teofrasto; 3) Il «*fatum violentum*», che in senso vero e proprio è quello ammesso dagli stoici,

quod – efferma Lipsio – definio, cum Seneca, necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat³².

Effettivamente Seneca definisce il fato come una forza che vincola in modo necessario la successione degli eventi umani e divini. Anzi, secondo Seneca, lo stesso autore del fato obbedisce alla necessità delle leggi naturali. Lipsio lo sa perfettamente, e lo dimostra citando alla lettera un passaggio dal *De providentia* (V, 8) di Seneca:

Eadem necessitas & deos alligat, irrevocabilis humana ac divina pariter cursus

³¹ *De constantia*, I, 18 (IV, 553-556).

³² *Ibidem* (IV, 554).

vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem Fata, sed sequitur. Semper paret, semel jussit³³.

Si deve osservare che, nel *De constantia* – il testo in cui si affronta esplicitamente questo argomento –, Lipsio non sembra in grado di dare una risposta affatto convincente e rigorosa alle obiezioni che tale teoria suscita, non solo dal punto di vista filosofico, ma anche dal punto di vista tipicamente cristiano. Ovviamente le obiezioni cristiane alla dottrina stoica del fato sono due. Infatti chi la ammette deve concedere: 1) che Dio viene fatto dipendere dal fato e 2) che la libertà umana è tolta. Lipsio tenta di cavarsela un po' a stento, quanto ad argomentazione, perché si limita ad addurre le convinzioni fatte proprie dal cristianesimo: 1) Dio, come causa prima, trascende tutte le cause seconde, perciò non può ritenersi soggetto alla necessità che governa la natura; 2) Certo Dio conosce ciò che l'uomo sceglierà, ma ciò non significa che egli imponga all'uomo di scegliere ciò che questi, al contrario, sceglierà liberamente:

hoc ipsum quod [homines] electuri fuerunt, vidit ipse [Deus] ab aeterno: sed vidit, non coëgit; scivit, non sanxit; praedixit, non praescripsit³⁴.

Per un altro verso Lipsio si rifiuta esplicitamente di rispondere a queste domande e sceglie la via del silenzio. È meglio, secondo lui, non entrare in discussioni e ricerche così impegnative; insomma, è meglio concludere il discorso con un dignitoso «nescio», piuttosto che prolungarlo senza via d'uscita³⁵.

Tuttavia, per onestà, bisogna riconoscere che proprio nel *De constantia* assistiamo a un tentativo di giustificazione ovvero di argomentazione a favore delle tesi cristiane. Tale opportunità scaturisce per Lipsio dal desiderio di fare chiarezza terminologica e concettuale tra due termini spesso identificati nella letteratura stoica: «fato» e «providenza». Ora, l'uno non è l'altra e viceversa. Ecco come introduce questa differenza:

Fatum enim Verum definio, sive cum illustri Pico: pendentem a divino consilio seriem ordinemque caussarum, sive nostris verbis, obscurius sed subtilius: inhaerens rebus mobilibus immobile providentiae decretum, quod singula suo ordine, loco, tempore, firmiter reddit³⁶.

³³ *Ibidem* (IV, 555).

³⁴ *Ibi*, I, 20 (IV, 559).

³⁵ *Ibi*, I, 21 (IV, 560-561).

³⁶ *Ibi*, I, 19 (IV, 556).

Invece:

Providentiam non aliter capio aut considero, quam ut in Deo vis sit et potestas omnia videndi, sciendi, gubernandi³⁷.

Ne consegue che la Provvidenza «in Deo est, & ei soli tribuitur: hoc [sc. Fatum] in rebus, & iis adscribitur»³⁸. Come si vede, Lipsio tenta di chiarire il rapporto esistente tra «fato» e «Provvidenza» precisandolo nel senso di una derivazione del fato dalla Provvidenza. Siamo dunque di fronte alla teoria lipsiana del «Fatum ex Providentia», per cui il fato non è altro che il dispiegarsi nel tempo dell'eterno decreto di Dio. C'è pertanto una precedenza logico-ontologica della Provvidenza sul fato:

Addeo amplius, Providentiam etsi reapse a Fato indivulsam, tamen praestantius quiddam & prius Fato videri: uti Solem praecellere lumini, aeternitatem temporis, intellectum rationi³⁹.

Il fato ha il volto della necessità che inerisce a ogni realtà rispettandone però la natura; esso è l'ordine insito nelle cose, che si sviluppa in modo coerente alla natura delle realtà nelle quali è insito. Ecco in che modo:

In caussis quidem (secundas intellego) necessariis, necessario: in naturalibus, naturaliter: voluntariis, voluntarie: contingentibus, contingentem. Itaque rerum quidem respectu, vim nullam adfert aut coactionem: sed ut quidque natum est facere aut pati ita dirigit singula & flectit⁴⁰.

Pertanto, il fato, così inteso, non fa violenza né impone costrizione a niente e a nessuno. Ora, tornando all'interpretazione che Lipsio fornisce di Seneca, bisogna dire che tale modo di intendere il rapporto che intercorre tra la «Provvidenza» e il «fato», gli consente anche di approvare in pieno quanto Seneca afferma a proposito di Dio nel *De providentia* (V, 8), da noi già citato poco sopra, dove sostiene che anche l'«omnium conditor ac rector [...] fata [...] sequitur»⁴¹. Ora Lipsio può precisare quanto segue: si può anche dire che Dio obbedisce al destino (appunto secondo il dettato di Seneca), tuttavia non perché ci sia una certa insufficienza in lui o perché il fato domini su di lui, ma perché è da Dio attenersi a quanto egli stesso ha deciso, in quanto egli non può avere deciso altro che il meglio. Dice infatti Seneca nelle *Quaestiones naturales* (I, praef.): «Necesse est ei eadem placere,

³⁷ *Ibidem* (IV, 556-557).

³⁸ *Ibidem* (IV, 557).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vedi nota 33.

cui nisi optima placere non possunt»⁴². Dunque il fato, che presenta la maschera della ferrea necessità, non è qualcosa di disdicevole o di repellente: la necessità infatti è figlia della Provvidenza, è cioè decisione di Dio, il quale è onnipotente, intelligente e buono. Egli non può cambiare la propria decisione, poiché essa corrisponde alla sua natura immutabile, come appunto afferma Seneca, allo stesso luogo: «Nec Deus ob hoc [cioè per il fatto di non poter cambiare la propria decisione] minus liber aut potens est: ipse enim est Necessitas sua»⁴³.

4. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Abbiamo visto come l'interesse per lo stoicismo, nel tempo storico in cui visse e operò Lipsio, fu anzitutto dettato dall'esigenza di trovare un solido appoggio in una prospettiva filosofica – tanto meglio se strutturata in sistema rigoroso – che offrisse all'uomo la possibilità di raccogliersi tutto nella propria energia morale, per fare fronte a un mondo devastato dalle passioni umane e privo di un'efficiente organizzazione politica.

In effetti, l'uomo lasciato a se stesso, rischia di trascorrere una vita intera in balia degli affetti ovvero delle passioni. Sono soprattutto due gli affetti che bisogna aver cura di evitare: il timore e la speranza.

Alternis inter haec [sc. spem et timorem] jactamur, avidi semper aut trepidi: & a casibus Fortunae suspensi. Bene Seneca: «Stulti vita ingrata est, trepida est, tota in futurum fertur»⁴⁴.

Mentre il saggio non spera né teme nulla, la vita dello stolto è un continuo trascorrere tra questi due stati d'animo: tanto il timore quanto la speranza sono un segno chiaro che non si accetta la realtà così com'è, in tutta la sua crudezza, ma si aspira sempre a qualcosa d'altro, illudendosi di sottrarsi al principio di realtà (la necessità, il fato). Il saggio, al contrario, non spera né teme nulla, riesce perciò ad evitare la tensione continua in cui vive lo stolto. Egli persevera nella costanza dell'animo, la quale è resa possibile dal primato della ragione, che ci induce ad aderire, senza scarto di sorta, alla realtà. Il saggio infatti fa suo il principio stoico fondamentale del «vivere secondo natura».

Lipsio prende in considerazione le varie formulazioni di questo principio, così come esse ricorrono negli stoici: «convenienter vivere»,

⁴² Citato da Lipsio in *Physiologia*, I, 12 (IV, 861).

⁴³ Citato da Lipsio, *ibidem* (IV, 862). Egli condivide con Seneca il concetto secondo cui la necessità di ragione è identica alla libertà.

⁴⁴ *Manuductio*, III, 1 (IV, 746-747), dove si cita l'Epistola XV di Seneca.

secondo Zenone⁴⁵; «convenienter naturae vivere», secondo Cleante⁴⁶; «conformiter, sive concorditer naturae vivere», secondo Epitteto⁴⁷; «vivere secundum propriam naturam [sc. humanam, h. e. secundum rationem]», stando al pensiero di Crisippo⁴⁸. In tutte queste definizioni è importante il concetto della «convenientia» ovvero della «conformità». A ben vedere, non si tratta d'altro che dell'accordo con se stessi, con l'ordine di tutte le cose, con la ragione: «secundum unam rationem et concordem sibi vivere», come per esempio riferisce Stobeo a proposito della dottrina di Zenone⁴⁹.

Nondimeno – come già sappiamo – la ragione o l'ordine universale insito nelle cose altro non è, per gli stoici, che il destino, il fato, ciò che nel loro linguaggio viene detto anche Dio. Perciò, in definitiva, vivere secondo natura o secondo ragione ovvero anche secondo virtù⁵⁰, per gli stoici non può significare altro che vivere secondo il destino, cioè aderendo in tutto e per tutto al fato⁵¹. Tuttavia Lipsio, coerentemente con la sua interpretazione generale dello stoicismo, tende ad interpretare anche la filosofia morale di Seneca in modo cristiano.

Anzitutto cita abbondantemente il filosofo di Cordova in quei testi in cui parla esplicitamente della devozione al destino da parte del saggio. Cita, per esempio, un brano dal *De vita beata* (cap. 15):

Quidquid ex Universi (id est Naturae) constitutione patiendum est, magno excipiat animo. Ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia: nec perturbari his quae vitare nostrae potestatis non est. In regno nati sumus: DEO PARERE Libertas est⁵².

Ovviamente però, si tratta per Lipsio di una dottrina cristianamente ammissibile a motivo della comprensione generale dei termini, di cui abbiamo detto poco sopra: la necessità insita negli eventi, cioè il fato, non è altro, per lui, che la faccia esterna dell'intima e imperscrutabile Provvidenza divina, la quale dispone liberamente ogni cosa per il bene massimo possibile. Perciò piegarsi alla necessità e obbedire al

⁴⁵ *Ibi*, II, 15 (IV, 717).

⁴⁶ *Ibi*, II, 16 (IV, 719).

⁴⁷ *Ibi*, II, 14 (IV, 714).

⁴⁸ Cf *ibi*, II, 17 (IV, 721-723).

⁴⁹ *Ibi*, II, 14 (IV, 715).

⁵⁰ *Ibi*, II, 18 (IV, 723-725).

⁵¹ Con Nietzsche saremmo propensi a chiamare tale atteggiamento *amor fati*, il più stoico dei sentimenti, anzi l'unico consentito (anche per Spinoza, sotto forma di *amor Dei intellectualis*).

⁵² *Manuductio*, II, 16 (IV, 720).

fato non è nient'altro che porsi alla sequela di Dio. Lipsio lo dice citando ancora una volta dal *De vita beata* (cap. 15):

Sapiens quidquid evenerit, sciet LEGEM ESSE NATURAE, habebit in animo illud vetus praeceptum, DEUM SEQUI⁵³.

Per verificare in che misura il pensiero cristiano di Lipsio sia capace di rapportarsi allo stoicismo di Seneca, per accoglierlo e riplasmarlo, proprio sul terreno estremamente fertile dell'etica, dobbiamo assumere lo stoicismo nelle sue estreme conseguenze rappresentate dai cosiddetti «paradossi degli stoici»⁵⁴. Infatti riteniamo che, proprio di fronte alle affermazioni più paradossali sostenute dallo stoicismo, ci risulterà più facile scoprire se e in che misura Lipsio sia stato capace di rispettare e al tempo stesso di correggere il pensiero di Seneca nel suo tentativo di piegarlo a significati accettabili dal cristianesimo.

L'elenco dei paradossi individuati da Lipsio sarebbe lunghissimo; infatti ne menziona diciotto⁵⁵. Qui ci basti segnalarne solo alcuni: l'uguaglianza delle virtù⁵⁶; l'autosufficienza del saggio⁵⁷; il saggio è uguale a Dio⁵⁸; il saggio è senza peccato⁵⁹; il saggio ignora la pietà e il perdono⁶⁰; tutti i peccati sono uguali⁶¹; il saggio ha il diritto di suicidarsi⁶². Delle tesi qui segnalate ne tratteremo in modo più analitico solo alcune, precisamente quelle che ci permetteranno di portare alla luce l'irriducibilità del pensiero cristiano – anche secondo il sentire di Lipsio – allo stoicismo di Seneca.

Partiamo perciò da quella relativa all'uguaglianza delle virtù. Tutte le virtù sono uguali, in definitiva perché la virtù è una sola: essa è rappresentata dal consenso con la ragione mentre si agisce; ora, essendo la ragione una sola, non può esserci che un solo modo retto di comportarsi. Come appunto sostiene Seneca (*Ep.* LXV):

Una inducitur humanis virtutibus regula: una enim est Ratio recta, simplexque [...]. Si autem Ratio divina est, et, nullum Bonum sine Ratione est: Bonum omne divinum est. Nullum porro inter divina discrimen est, ergo nec inter Bona⁶³.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ È noto che Cicerone raccolse te tesi paradossali, cioè le affermazioni in netto contrasto con l'opinione comune, sostenute dagli stoici, nel libro intitolato *I paradossi degli stoici*.

⁵⁵ Se ne può vedere la lista completa in LAGRÉE, *Juste Lipse* cit., p. 106, nota 3.

⁵⁶ *Manuductio*, III, 4 (IV, 755-758).

⁵⁷ *Ibi*, III, 10 (IV, 778-779).

⁵⁸ *Ibi*, III, 14 (IV, 788-790).

⁵⁹ *Ibi*, III, 15 (IV, 791-792).

⁶⁰ *Ibi*, III, 19 (IV, 800-802).

⁶¹ *Ibi*, III, 21 (IV, 806-808).

⁶² *Ibi*, III, 22-23 (IV, 808-818).

⁶³ *Ibi*, III, 4 (IV, 756).

Ne consegue che chi ha una virtù, deve averle tutte, e viceversa: chi è privo anche di una sola virtù, non ne ha alcuna. A sostegno di questa tesi cita non solo Crisippo, Cicerone e Seneca, ma anche Ambrogio: «Connexae sibi sunt concatenataeque Virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur» (cf *De offic.*, I, 27; II, 9) e Gregorio: «Una Virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta est» (*In Luc.*, cap. 6)⁶⁴. Tale accostamento di citazioni (o meglio di liberi riferimenti ad autori cristiani), in questo come in tanti altri contesti, avviene senza per nulla considerare la differenza di fondo (ovvero «di principio») che intercorre tra il mondo stoico, per il quale la Ragione è assolutamente unica (essa è infatti il principio che unifica il mondo e Dio, anzi li identifica), e la concezione cristiana, secondo cui esiste una trascendenza irriducibile di Dio rispetto al mondo e all'uomo. Nondimeno, in un successivo capitolo a parte⁶⁵, Lipsio prende esplicitamente posizione su questo punto, per togliere qualsiasi equivoco possibile: gli stoici si sono gravemente ingannati ritenendo l'uomo uguale a Dio e viceversa. Questo modo di considerare la condizione dell'uomo è agli occhi di Lipsio pura «vaniloquentia», la quale, oltre all'orgoglio («elatio») smodato degli stoici, rivela anche la loro totale insipienza sull'argomento. Dunque Dio non è l'uomo e viceversa. Al più si può dire, con gli stoici, che gli uomini sono «divini» ovvero che in loro abita in qualche modo Dio.

La virtù del saggio si esprime al massimo grado nella condizione di stabilità del suo stato d'animo, anzi nel suo perseverare in uno stato di vera gioia: «In Gaudio semper esse», dove il «gaudium» è diverso dalla «laetitia», la quale propriamente non è altro che una «elatio animi sine Ratione», perciò essa è una condizione tipica dello stolto. A favore di questa tesi Lipsio non cita solo la letteratura stoica, ma anche Agostino e la stessa Sacra Scrittura (*Isaia*, cap. 58): «Non est gaudere impiis, dicit Dominus: tamquam impii Laetari potius possint, quam Gaudere»⁶⁶. La vita beata, intesa come tranquillità della coscienza, è propria solo del saggio. Lipsio pensa di poter vedere una piena coincidenza con la sentenza in cui compendia il pensiero di Ambrogio (*De offic.*, III, 1): «Beatam vitam efficiunt Tranquillitas conscientiae et Securitas innocentiae»⁶⁷. Anche a questo proposito si può notare come manchi qualsiasi tentativo di accennare anche soltanto alla profonda differenza che intercorre tra la dottrina stoica del controllo razionale

⁶⁴ *Ibidem* (IV, 758). Non si tratta di vere citazioni, ma di proposizioni di Lipsio (non so se da lui desunte da altre sillogi patristiche già esistenti e a lui note), nelle quali egli compendia il senso degli autori citati.

⁶⁵ *Ibi*, III, 14 (IV, 788-790).

⁶⁶ Cf *ibi*, III, 5 (IV, 759-760). Non si tratta di una vera e propria citazione da *Isaia*.

⁶⁷ *Ibidem* (IV, 761). Vale la stessa osservazione della nota 64.

di sé e la pace cristiana della coscienza ottenuta tramite il perdono di Dio. Ne è conferma indiretta la pura e semplice condivisione della tesi stoica, secondo cui il sapiente non pecca, anzi è senza peccato ed è perfino impeccabile⁶⁸. È ovviamente superfluo ricordare, a modo di spunto critico, la tensione reale, tra giustizia e peccato, in cui – secondo san Paolo (cf *Rom.*, cap. 7) – continua a vivere l'uomo, benché già raggiunto dalla grazia.

Ugualmente sorprendenti sono i tentativi compiuti da Lipsio per condividere tutto ciò che si può condividere, dal punto di vista cristiano, in due tesi stoiche debitamente riformulate: il saggio non perdona; il saggio non prova compassione. Citando Seneca (*De clementia*, II, 6-7), Lipsio ragiona così: Il perdono è la sospensione ovvero la soppressione di una pena dovuta, vale a dire «meritata»; ora però il saggio, essendo giusto, non fa nulla che non deve fare e non omette nulla di ciò che deve fare; dunque il saggio non perdona. Nondimeno il saggio consegue ugualmente, per un'altra via, ciò che si vorrebbe ottenere mediante il perdono. Citando sempre Seneca, prosegue:

sed illud, quod ex venia consequi vis, honestiore tibi via tribuit. Parcit enim Sapiens, consulit, et corrigit. Idem facit quod si ignosceret, nec ignoscit: quoniam qui ignoscit, fatetur aliquid se, quod fieri debuit omisisse⁶⁹.

Tralasciando di offendere, esaminando e discutendo, correggendo e consigliando, il saggio mira a ottenere lo stesso risultato del perdono, ma non perdona, per non peccare. È davvero paradossale questa conclusione e, secondo noi, continua a esserlo soprattutto dal punto di vista cristiano (cf per es. *Mt.* 5, 43-48; 6, 12. 14; 18, 23-30), benché essa lasci logicamente spazio al valore formativo della pena da infliggere.

Il saggio, così come non perdona, neppure ha pietà. Gli stoici infatti considerano la pietà come la passione opposta all'invidia: mentre l'invidia è il sentimento ovvero la sofferenza passionale che si prova davanti alle vicende prospere degli altri, la pietà è una passione (cioè un'affezione malaticcia dell'animo) che si prova davanti alle sventure del prossimo. Il saggio perciò non prova né pietà né compassione, ma – senza turbamento, senza sensibilità emotiva e morbosa – si sforza di alleviare di fatto le sofferenze altrui:

Succurret alienis lacrymis, dabit manum naufrago, exsuli hospitium, egenti stipem. At faciet ista tranquilla mente, vultu suo⁷⁰.

⁶⁸ *Ibi*, III, 15 (IV, 791-792).

⁶⁹ *Ibi*, III, 19 (IV, 801), citazione da SENECA, *De clementia*, II, 7.

⁷⁰ *Ibidem* (IV, 802), citazione, con qualche taglio, da SENECA, *De clementia*, II, 6.

Lipsio sembra condividere l'opinione stoica che distingue tra la partecipazione sentimentale o emotiva al male altrui – basata sull'apparenza e l'eccitazione della fantasia – e l'opera di condivisione che nasce dall'esercizio della ragione, la quale urge a fare ciò che si deve fare. In ogni caso rivendica il significato cristiano di «misericordia», sgravandolo dall'accusa di «aegritudo» di cui lo caricano gli stoici⁷¹, per ricondurla, invece, alla sua vera e propria origine, che è la carità ovvero l'amore di Dio: «Misericordia a Caritate caussam & originem habet, imo est ipsa»⁷². Nondimeno, anche per questa via, si danno per scontati problemi non risolti, nei quali ovviamente Lipsio non vuole entrare, in particolare quello della differenza essenziale che intercorre tra un atteggiamento di misericordia che scaturisca semplicemente dalle possibilità dell'uomo e il discorso, propriamente cristiano, relativo alla *charitas* soprannaturale.

Il paradosso alla cui discussione Lipsio dedica più spazio è indubbiamente quello relativo al suicidio del saggio. Dapprima presenta le *auctoritates* a favore di questa tesi, raccogliendole da tutte le fonti dello stoicismo, tra cui ricordo Epitteto, Seneca, Cicerone e Plinio⁷³. Il punto di partenza di tutta l'argomentazione è rappresentato da una citazione di Seneca (*Ep.* XXVI): «Qui mori didicit, servire dediticit». Tale sentenza può essere anche condivisa, ma da essa non consegue, secondo Lipsio, che per questo si possa o si debba cercare la propria morte con il suicidio, benché molti filosofi lo abbiano sostenuto, soprattutto in nome della libertà. Seneca stesso è un paladino accattivante della tesi del suicidio come espressione di libertà, quando riesce a formularla in modo lapidario: «Bella res est, mori sua morte» (*Ep.* LXIX); «Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere, necessitas nulla est» (*Ep.* XII).

D'altra parte Lipsio stesso sa che tale tesi è stata oggetto di lunghi dibattiti e di contestazioni non solo in ambito classico (Omero, Pitagora, Platone, Aristotele, Euripide, Virgilio) e cristiano (Agostino), ma anche in seno allo stesso stoicismo. Infatti non sono mancati forti dubbi in merito alla liceità e alla bontà di tale comportamento (Zenone, Seneca stesso, ma anche Epitteto)⁷⁴. Per molti motivi il suicidio è illecito: esso è frutto di debolezza, produce ingiustizia, rivela stoltezza, inoltre è un comportamento irragionevole e contro natura. In ogni

⁷¹ In questo contesto cita tra l'altro anche SENECA, *De clementia*, II, 5: «[Misericordia est,] aegritudo animi, ob alienorum miseriarum speciem. Aegritudo autem in Sapientem virum non cadit», in *Manuductio*, III, 19 (IV, 801).

⁷² *Ibidem* (IV, 802).

⁷³ Per quanto segue, si veda *ibi*, III, 22 (IV, 808-813).

⁷⁴ Per quanto segue, vedi *ibi*, III, 23 (IV, 814-818).

caso Lipsio esprime il suo parere, totalmente basato sulla Sacra Scrittura. Infatti sta saldo il comandamento divino di non uccidere:

Sed quid lusoria haec tela spargo? decretoriis opus est. Deus, Deus inquam, vetat injussu suo abire: quid disputamus, aut nugamur? Vox ejus Sacris nostris prodita, Non occides: quem? non te, non alium: & scito illum vitae dominum tantum, qui dedit⁷⁵.

Ovviamente si può e si deve concludere che dietro l'atteggiamento stoico di fronte alla propria morte fa capolino quel profondo orgoglio («elatio») che già altrove⁷⁶ Lipsio aveva condannato come incompatibile con la mentalità cristiana, oltre che con un modo umanamente equilibrato di considerare la condizione dei mortali:

satis habeo, universe docuisse, Mortem arbitrii nostri non esse: nec Stoicis me, hac parte, suffragium dare⁷⁷.

5. IL DIFFICILE RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E STOICISMO IN LIPSIO

Lipsio si era proposto di rendere manifesta la compatibilità dello stoicismo con il cristianesimo e viceversa. Ora non ci resta che verificare la riuscita o meno del suo intento, ponendoci due domande fondamentali: 1) Ha effettivamente rispettato, *ut erat in votis*, l'essenza del pensiero di Seneca? 2) È riuscito, nel suo intento, a salvaguardare la specificità del cristianesimo?

Quanto alla prima domanda, abbiamo potuto constatare come egli abbia spesso forzato il pensiero di Seneca, imponendogli dei traguardi o delle elevazioni spirituali che furono profondamente estranee alla sua prospettiva meramente filosofica d'intonazione immanentistica. Tale constatazione risulta chiaramente soprattutto dall'indagine che abbiamo svolto trattando la questione teologica: la prospettiva creazionista di Lipsio si concilia male – nonostante tutti i suoi lodevoli sforzi per salvare il rapporto trascendenza-immanenza di Dio mediante la dottrina del «*fatum ex providentia*» – con la pura e semplice teoria del «*fatum*», nella sostanza condivisa per filo e per segno dal filosofo di Cordova con i padri dello stoicismo antico.

Viceversa, per rispondere alla seconda domanda, affermo che resta ben poco di propriamente cristiano negli scritti di Lipsio. Dichiaratamente egli non volle trattare dello stoicismo come avrebbe potuto fare un teologo di professione, né mai partì da una comprensione

⁷⁵ *Ibidem* (IV, 816).

⁷⁶ *Ibi*, III, 14 (IV, 788-790).

⁷⁷ *Ibi*, III, 23 (IV, 818).

ampia (ovvero che non fosse già decurtata in partenza) della dottrina cristiana assunta nel suo complesso. Insomma, non si collocò nel cuore del cristianesimo, per intendere a partire da esso la relazione con lo stoicismo e l'eventuale apporto del medesimo alla dottrina e alla pratica cristiana. Al contrario, ponendosi ai margini del vero e proprio discorso cristiano, tentò un rapporto che avrebbe dovuto risultare istituito, più che altro, sulla base di alcuni presupposti filosofici presuntivamente comuni al cristianesimo e allo stoicismo.

Si comprende perciò, come della Trinità – che, secondo la rivelazione, crea tutte le cose e si impegna in un'opera di redenzione che coinvolge tutto il creato – non resti nient'altro che un'idea piuttosto vaga di Dio, concepito per giunta come una sorta di potenza impersonale, trascendente e creante. Questi residui di dottrina cristiana sono invero già molto rispetto a Seneca, ma rappresentano ben poco rispetto ai fondamenti del cristianesimo. Abbiamo del resto potuto constatare le conseguenze di questo discorso a livello di vita pratica e spirituale. Infatti, al di là di ogni buona intenzione, come non prendere atto dello stridore esistente tra la prospettiva della *charitas* cristiana e l'atteggiamento di severo e misurato controllo che caratterizza l'intervento dello stoico a beneficio del prossimo?

Propriamente, pur volendo ignorare le questioni teologiche, Lipsio si mosse, *volens nolens*, nella linea di un discorso teologico che andava già da tempo costruendosi e che si sarebbe pienamente affermato nei secoli successivi. Con la seconda scolastica (a partire almeno dalle premesse poste da Thomas de Vio) si fa avanti l'idea che sia possibile individuare all'interno della rivelazione la tesi dell'esistenza di un duplice ordine di cose: uno semplicemente naturale e l'altro assolutamente soprannaturale. I due ordini sarebbero costituiti da un duplice fine ultimo: nel primo caso, la semplice visione naturale di Dio; nel secondo, la comunione trinitaria. Questi due ordini, negli sviluppi della teologia moderna, tendono di fatto a separarsi e ad assumere reciproca autonomia l'uno rispetto all'altro, dove però, di pari passo con l'intensa laicizzazione e secolarizzazione del cristianesimo, l'ordine di cose propriamente soprannaturale si presenterà progressivamente come l'eccezione ovvero come lo straordinario rispetto alla normalità rappresentata dalla condizione naturale dell'uomo. Ci sono perciò buone ragioni per ammettere che il riferimento teologico estrinseco di Lipsio sia obiettivamente costituito da una teologia dell'«ordine naturale». Ciò dà ragione anche della palese e costante «naturalizzazione» che il cristianesimo subisce di fatto nel suo pensiero.

Coerente con la decisione di rimanere estraneo all'elaborazione vera e propria del discorso teologico, Lipsio dimostrò nondimeno di apprezzare e di riverire il testo biblico, del quale si servì però in modo puramente umanistico, considerando la Bibbia, ma anche i

Padri della Chiesa, alla stregua dei classici, cioè come una delle fonti ovvero dei tanti autori che giovano ad illuminare la reale condizione universale degli uomini. Per Lipsio, come abbiamo visto, lo stoicismo di Seneca rappresenta un pensiero organico capace di preparare nell'uomo un'eventuale disposizione ad accogliere il cristianesimo, ovviamente si tratta di un cristianesimo già propenso ad ammettere la reale esistenza di un «ordine di natura», di per sé perfettamente intelligibile e indipendente dall'ordine soprannaturale.

Dopo di lui, su questa stessa strada si posero molti altri autori cristiani, tanto cattolici (come per esempio Giovanni Bona e Alfonsus Antonius de Sarasa) quanto protestanti (come Pierre du Mulin, il Giovane, e Jacques Abbadie), i quali videro appunto nello stoicismo – in modo ancor più radicale di Lipsio – una linea spirituale valida per fare crescere l'uomo in una sorta di «cristianesimo» che paradossalmente oseremmo definire «senza Cristo».

FRANCO BUZZI
Biblioteca Ambrosiana

Milano, 27 giugno 2000