

# Significati e confini del giuridico nella filosofia di Seneca

MARIA ZANICHELLI  
Università di Parma

## 1. Introduzione

In questo contributo mi propongo di evidenziare l'apporto teorico offerto da Seneca su alcuni aspetti del diritto, attraverso l'esame di alcuni suoi testi che toccano temi centrali per gli sviluppi successivi della riflessione filosofico-giuridica. Vorrei provare dunque ad affrontare, dalla prospettiva della filosofia del diritto e della storia del pensiero giuridico, un autore romano che non fu un giurista. Non c'è bisogno di ricordare come le opere letterarie e filosofiche della romanità, pur da un'angolatura diversa da quella delle fonti propriamente giuridiche, siano sempre una fonte preziosa per rintracciare riflessi del mondo giuridico coevo, e talvolta persino lineamenti di un più ampio discorso teorico sul diritto. Non a caso, il versante letterario è ben presente anche negli studi di diritto romano, che non solo si avvalgono abitualmente delle fonti letterarie in funzione strumentale, ma in alcuni casi eleggono direttamente autori e opere di letteratura a specifico tema d'indagine. Più in generale, la presenza del diritto nei testi letterari (termini giuridici, riferimenti a leggi, a istituti giuridici, alla giurisprudenza) è tema di studio sia per i latinisti sia per i giusromanisti<sup>1</sup>. Questa attenzione agli intrecci tra diritto romano e opere letterarie, peraltro, lungi dall'essere un omaggio occasionale alla interdisciplinarietà in generale o alle istanze del movimento *Law and Literature* in particolare, riflette una necessità effettiva di varcare i confini tra ambiti disciplinari codificati, necessità che è intrinseca all'oggetto stesso della ricerca.

Il contributo che le opere filosofico-letterarie possono offrire sul versante del diritto merita di essere sottolineato in particolare nel caso di Seneca, come cercherò di mostrare. In un'epoca in cui il rapporto tra filosofia e impero era stretto nell'alternativa tra un'integrazione basata sul compromesso e un destino di isolamento e di estromissione, Seneca, per il modo in cui intese il suo ruolo pubblico e poi se ne distaccò, e per il modo in cui articolò nei suoi scritti i suoi interessi filosofici (due profili strettamente collegati, peraltro), risulta un testimone interessante per far luce sul pensiero giuridico

---

1. Mi limito a ricordare a titolo esemplificativo due studi provenienti rispettivamente dai due ambiti disciplinari: ROMANO, *Echi e riusi della legge nella letteratura latina*, 177-217 e DILIBERTO, *La giurisprudenza romana nelle opere letterarie*, 141-160.

antico, se si intende il “pensiero giuridico” non solo come risultato dell’opera professionale dei *iuris periti* e del loro sapere tecnico, ma nel senso più ampio di approccio critico-riflessivo al diritto, elaborazione di concezioni e idee sul diritto.

## 2. Seneca, il potere, il diritto

Per individuare in Seneca le tracce di una visione teorica del diritto, è essenzialmente alla sua opera di filosofo che si deve fare riferimento, e in particolare al compito politico che affidò alla filosofia, della quale si avvalse dapprima nel tentativo di educare e influenzare il *princeps* e successivamente, fallito il primo obiettivo, nel progetto di una rifondazione etica della società e delle coscienze: intenti esemplificati, rispettivamente, nel *De clementia* e nel *De beneficiis*, come vedremo. Proprio alla luce di questi dati, è individuabile (e abitualmente riconosciuto) il contributo che egli diede alla storia del pensiero politico; ma in realtà, a partire da questo e in parte anche al di là di questo, può essere interessante cercare nei suoi testi anche idee e concezioni riguardanti specificamente il diritto. Certamente egli non fu un giurista (nonostante non manchino romanisti che nel secolo scorso hanno scritto di un «Seneca giureconsulto»<sup>2</sup>); ma fu senza dubbio, come è stato notato, un filosofo «tutt’altro che digiuno di cultura giuridica»<sup>3</sup>.

È vero che a Roma l’attività forense e quella politica di per sé non implicavano il possesso di vere e proprie competenze giuridiche, soprattutto in un’epoca in cui la giurisprudenza si era già specializzata in senso professionale. Ma la formazione giovanile di Seneca presso scuole di retorica e i brillanti successi che ottenne, negli anni antecedenti alla *relegatio* in Corsica, nell’attività forense e nella carriera politica dovettero comunque offrirgli qualche forma di contatto con il mondo del diritto. Lo stesso può dirsi della sua successiva attività a corte: nel ruolo politico di primo piano che esercitò quale consigliere di Nerone, è probabile che non mancassero occasioni di affrontare questioni attinenti al diritto e situazioni che comportavano, in qualche misura, l’esercizio di competenze giuridiche. Quel che è certo è che, sia negli anni in cui fu guida politica dell’imperatore con un ruolo diretto di governo, e riuscì a garantire l’equilibrio tra potere del *princeps* e prerogative del senato, sia negli ultimi anni della sua vita, quando fu costretto a constatare l’impos-

2. STELLA MARANCA, *Seneca giureconsulto*; DÜLL, *Seneca iurisconsultus*, 364-380.

3. SCHIAVONE, *Ius*, 339.

sibilità di incidere su tali dinamiche, egli ebbe modo di riflettere su quelle intersezioni tra potere politico, legalità e legittimità che attengono ai fondamenti e ai limiti del potere stesso, ai modi del suo esercizio, alle valutazioni di opportunità e alle istanze etiche con cui esso deve confrontarsi: tutti temi già ricorrenti nella filosofia greca classica ed ellenistica, che a Roma nell'età del principato venivano ad acquistare forte attualità.

A veicolare questo genere di riflessioni in quegli anni non erano per lo più i giuristi di professione. È eloquente, a questo riguardo, l'ironia con cui proprio Seneca ritrae i *iurisconsulti* mentre riemergevano dalle tenebre dopo la morte di Claudio, come se riprendessero a vivere proprio in quel momento: *pallidi, graciles, vix animam habentes*<sup>4</sup>. Mentre si compiva progressivamente l'involuzione in senso autocratico e assolutistico della dinastia giulio-claudia, di cui sono emblematiche proprio le ben note vicissitudini di Seneca (inviso a Caligola, esiliato da Claudio, costretto infine da Nerone a togliersi la vita) e di altri esponenti dello stoicismo incorsi come lui nell'ostilità dell'imperatore, i giuristi seguivano la loro «vocazione specialistica» e si consolidavano sempre più «come ceti separati», affiancando il potere imperiale in una prospettiva di collaborazione, non certo di opposizione. In quel particolare frangente storico, pertanto, una riflessione sul potere non proveniva direttamente dal mondo del diritto e dai suoi cultori professionisti, bensì dalla filosofia:

«Il rapporto fra intellettuali e potere acquistava dimensioni e tonalità inedite per la storia di Roma: l'esempio personale e la ricerca di Seneca illuminavano la scena con una riflessione che è stata l'unico autentico apporto romano alla costruzione di un'etica pubblica, prima del pensiero di Ulpiano; appena oltre, il campo era tutto dominato dal formalismo del discorso giuridico. Ma la prospettiva era quella della collaborazione, sia pure all'interno di una rete di garanzie, non della resistenza»<sup>5</sup>.

Nel rapporto dialettico tra filosofia e potere imperiale giocava un ruolo eminente la declinazione tipicamente stoica dell'ideale di libertà. Se già in Grecia, all'epoca in cui le conquiste di Alessandro avevano definitivamente travolto il sistema delle *poleis*, lo stoicismo aveva avuto la funzione di offrire all'individuo l'alternativa di un'indipendenza personale interiore in sostituzione della libertà politica perduta, anche a Roma uno dei ruoli di questa

4. *Apoc.* 12.2.

5. SCHIAVONE, *Ius*, 331-332. Schiavone sottolinea che la riflessione di Seneca anticipò l'attenzione che i giuristi antoniniani e severiani avrebbero prestato alla questione del rapporto tra intellettuali e potere del principe (ivi, 340).

dottrina fu quello di prospettare una nuova e diversa forma di *libertas* dopo il tramonto delle istituzioni repubblicane, cioè l'opportunità di coltivare e preservare un'autonomia di giudizio di fronte alle logiche del potere imperiale. Emblematica l'antitesi *libertas - servitium* utilizzata da Tacito negli *Annales* in riferimento all'opposizione stoica a Nerone. Per esempio, a proposito del discorso con cui Trasea Peto prese le distanze dalla proposta degli altri senatori di condannare a morte per lesa maestà il pretore Antistio Sosiano, autore di versi infamanti contro Nerone, Tacito osserva: *Libertas Thraseae servitium aliorum rupit*; e, nel racconto dei colloqui immediatamente precedenti la condanna di Seneca, troviamo l'affermazione che Nerone aveva sperimentato da parte di lui più indipendenza che servilismo: *saepius libertatem Senecae quam servitium expertus esset*<sup>6</sup>.

È noto, peraltro, che da subito lo stoicismo aveva trovato a Roma un terreno di sviluppo particolarmente adatto. E gli ideali stoici non furono estranei all'elaborazione del pensiero giuridico romano, esattamente come avevano nutrito e favorito, più in generale, l'attecchire della filosofia a Roma. In quegli ideali si può dunque individuare una radice culturale che in qualche modo accomunava giuristi e filosofi, e tra questi ultimi Seneca. Varie dottrine di origine stoica

«talvolta si fecero strada nei testi giuridici o nella filosofia del diritto romano. Ad ogni modo, la concezione stoica del mondo conquistò, in pratica, la mentalità della tarda repubblica romana e dell'inizio dell'epoca imperiale. Quasi tutti i giuristi romani [...] seguivano la dottrina stoica, così come la seguivano quei Romani che scrissero in prima persona su argomenti filosofici: Cicerone [...], Seneca [...], Marco Aurelio»<sup>7</sup>.

Quanto a Seneca, il magistero che per alcuni anni ebbe modo di esercitare su Nerone costituì l'occasione di un incontro, sia pure problematico e ambivalente, tra filosofia e potere. Da un lato egli non mise in discussione il prin-

6. Rispettivamente Tac. *Ann.* 14.49 e 15.61. Sulla libertà degli Stoici come «libertà astratta», «libertà del pensiero», «libertà dell'autocoscienza» rifletteva Hegel, osservando che «l'attività della coscienza stoica è [...] quella di essere libera sia sul trono sia in catene» (HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, 294-295). Sulla libertà in Seneca vd. DEGLI INNOCENTI PIERINI, *Freedom in Seneca*, 167-188 e relativa bibliografia. Sul *crimen maiestatis* vd. recentemente GONZÁLEZ ROLDÁN, *Crimen maiestatis in età neroniana*, 42-69.

7. KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, 71. Quanto sia importante, nel fare la storia del pensiero giuridico, approfondire la «filosofia dei giuristi romani» lo sottolineava già Michel Villey, il quale evidenziava una marcata impronta stoica, per esempio, nel loro metodo interpretativo e nelle loro definizioni del diritto naturale (VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, 57-59).

cipato, anzi avallò pienamente la forma monarchica e la qualifica stessa di *rex* come un titolo del quale non si doveva avere paura<sup>8</sup>. Dall'altro lato si attivò per favorire una collaborazione tra principato ed *élite* senatoria, puntando sulla formazione morale del *princeps*, e quindi sul ruolo politico centrale della filosofia:

«il filosofo come formatore e guida del principe diventa un anello essenziale nell'organismo della monarchia illuminata (a Seneca guarderanno con grande interesse intellettuali politicamente impegnati sotto le monarchie assolute e alcuni filosofi illuministi)»<sup>9</sup>.

In questo senso, riprendendo le parole della filosofa sua conterranea María Zambrano, «Seneca, maestro andaluso, avvocato, fu l'ultimo sapiente antico e il primo intellettuale moderno, sempre alle prese con il potere e sempre sul punto di tradirsi»<sup>10</sup>. Proprio in quella sua tormentata contiguità al potere, che suscita perplessità se valutata in termini di coerenza morale, è stato colto uno dei tratti della modernità di Seneca; tanto che un pensatore come Diderot ammirava come atto di coraggio il suo protrarre la permanenza a corte anche dopo la degenerazione dei comportamenti di Nerone<sup>11</sup>.

Il paradigma di questa interazione tra filosofia e potere è il *De clementia*, opera composta a metà degli anni 50, all'inizio del principato di Nerone, al quale è dedicata: «un tentativo per rendere accettabile la monarchia di Nerone a un'opinione senatoria già abituata a considerare come una necessità l'istituzione imperiale»<sup>12</sup>. Qui Seneca sottolinea il fondamento naturale

8. Nel *De clementia* il titolo di *rex* ricorre molto frequentemente accanto a *princeps*. E anche in un'opera tarda come il *De beneficiis*, criticando dal punto di vista filosofico e politico la scelta di Bruto di uccidere Cesare, Seneca osserva: *aut regis nomen extimuit, cum optimus civitatis status sub rege iusto sit, aut ibi speravit libertatem futuram, ubi tam magnum praemium erat et imperandi et serviendi, aut existimavit civitatem in priorem formam posse revocari [...]* (*Ben.* 2.20.2).

9. LA PENNA, *La cultura letteraria a Roma*, 110. Come è noto, in capo a pochi anni questo tentativo di affidare alla filosofia un ruolo diretto nel governo ebbe un «esito fallimentare» (ivi, 111), e il fallimento impresso una svolta nell'opera e nel pensiero di Seneca stesso, la cui filosofia si trasformò in meditazione esistenziale in un orizzonte cosmopolitico più che civico.

10. ZAMBRANO, *Seneca*, 36.

11. DIDEROT, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca*. Sul tema vd. TEGA, *Diderot e il dilemma Seneca*, 459-466. Un forte apprezzamento per l'azione politica svolta da Seneca lo mostrò perfino Theodor Mommsen, ma in un senso prettamente ideologico, secondo quanto osserva GIARDINA, *La clemenza, la natura e la politica*, 188-189. Sull'azione politica di Seneca entro (quelle che gli apparivano come) le condizioni oggettive dell'impero, vd. GABBA, *Seneca e l'impero*, 253-263.

12. GRIMAL, *Seneca*, 78.

della forma monarchica (*Natura enim commenta est regem*, *Clem.* 1.19.2), nel quadro di un discorso che mira a legittimare l'imperatore non meno che a indirizzarlo. E traduce in un progetto politico di educazione del *princeps* quell'atteggiamento parenetico che pervade tutte le sue opere filosofiche (qualificato talvolta come «direzione di coscienza» o «guida dell'anima»), e che in questo trattato si combina con il modello degli *specula principis* ellenistici:

*Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi vice fungerer et te tibi ostenderem perventurum ad voluptatem maximam omnium.*

«Ho deciso di scrivere sulla clemenza, Nerone, per fungere in qualche modo da specchio e per mostrarti l'immagine di te stesso nel momento in cui stai per raggiungere la più grande di tutte le soddisfazioni»<sup>13</sup>.

Coerentemente con tale impostazione del discorso, in una fase in cui il giovane *princeps* era sotto l'influsso del magistero di Seneca, ma probabilmente aveva già iniziato a mostrare tratti di intemperanza e autoritarismo (l'assassinio di Britannico o era già stato compiuto all'epoca della stesura del trattato o sarebbe seguito di lì a poco), la *clementia* è presentata al tempo stesso come virtù che già contraddistingue Nerone e come obiettivo verso il quale egli è esortato, con toni che attestano la «difficile posizione di Seneca, costretto a muoversi, nei riguardi del principe, sul crinale tra l'elogio e la parenesi»<sup>14</sup>. È questa una manifestazione emblematica di quello che è stato definito il ruolo di Seneca quale «coscienza dell'impero»<sup>15</sup>; e si tratta di un aspetto fondamentale anche per cogliere il suo rilievo nella storia del pensiero giuridico. In alcuni casi, infatti, la pedagogia filosofica del *princeps* non si propone solo un affinamento della coscienza morale, ma può toccare direttamente nodi giuridici; i moniti e le riflessioni di Seneca ci appaiono allora come schegge di quella che può essere considerata una vera e propria filosofia del diritto. Consideriamo, per esempio, alcuni passaggi del proemio in cui Seneca dà la parola a Nerone stesso:

13. *Clem.* 1.1.1 (i testi di Seneca sono citati dalle edizioni indicate nella bibliografia finale; le traduzioni sono mie). Sul tema vd., tra gli altri, MAZZOLI, *Seneca de ira e de clementia*, 123-138; ARMISEN-MARCHETTI, *Speculum Neronis*, 193-208; MALASPINA, *Educare il monarca in età moderna*, 183-202. Sulla guida dell'anima come tradizione filosofica, vd. HADOT, *Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung*.

14. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, 250.

15. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'empire*.

*Ego vitae necisque gentibus arbiter! Qualem quisque sortem statumque habeat in mea manu positum est; [...] quas nationes funditus excidi, quas transportari, quibus libertatem dari, quibus eripi, quos reges mancipia fieri quorumque capiti regium circumdari decus oporteat, quae ruant urbes, quae oriantur, mea iuris dictio est. [...] Severitatem abditam, at clementiam in procinctu habeo; sic me custodio tamquam legibus, quas ex situ ac tenebris in lucem evocavi, rationem redditurus sim.*

«Sono io l'arbitro della vita e della morte delle popolazioni! La condizione e la sorte di ognuno è posta nelle mie mani; quali popolazioni è necessario annientare del tutto, quali trasferire, a quali dare la libertà, a quali toglierla, quali re fare schiavi, chi incoronare con la dignità regale, quali città crollino, quali nascano, tutto questo è nella mia giurisdizione. [...]. Tengo nascosta la severità e sempre pronta invece la clemenza; sorveglio me stesso come se dovessi poi rendere conto alle leggi, che ho richiamato alla luce dall'oblio e dalle tenebre»<sup>16</sup>.

Proprio perché tendenzialmente “assoluto”, il potere imperiale è chiamato a impegnarsi in un'autolimitazione, scelta etica che può scaturire solo dalla virtù personale del *princeps*, ma che implica anche il riconoscimento e il ripristino di un dato istituzionale ben preciso, calpestato dal suo predecessore: la priorità delle *leges* rispetto al potere (del resto, poco dopo è evidenziato tra i meriti di Nerone l'aver ristabilito il diritto su ogni torto: *ius supra omnem iniuriam positum*, *Clem.* 1.1.8). O meglio, questi erano gli auspici di Seneca, che rivestiva il suo monito con la forma dell'elogio, combinando così ragioni di convenienza politica e *clichés* retorici propri del genere letterario:

«Il filosofo deve diventare panegirista e in questa veste attestare l'auspicata virtù dell'imperatore nella speranza che egli faccia di tutto per meritarsi le lodi rivoltegli. Quanto sia incerta la possibilità di successo di tale strategia lo dimostra lo stesso destino di Seneca»<sup>17</sup>.

Certo, cercheremmo invano nell'opera di Seneca un riferimento critico «al difetto fondamentale, intrinseco alla natura del potere assoluto, alla mancanza di garanzie costituzionali contro gli abusi»<sup>18</sup>; va ribadito, infatti, che la sua aspirazione era orientare la politica attraverso il messaggio etico della filosofia: egli «non pensava affatto a mutamenti costituzionali»<sup>19</sup>. Con

16. *Clem.* 1.1.2-4.

17. ROSEN, *Il pensiero politico dell'antichità*, 169. Di «una sorta di panegirico anticipato, un elogio sulla fiducia» parla GIARDINA, *La clemenza, la natura e la politica*, 195.

18. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, 219. Sul tema vd. MALASPINA, *La teoria politica del De clementia*, 139-157; TORRE, *Officium erat imperare, non regnum*.

19. LA PENNA, *La cultura letteraria a Roma*, 110.

il *De clementia* offriva anzi una legittimazione a Nerone; e «[q]uando il regime imperiale cercava di legittimarsi, di avere una apparenza di razionalità, questa consisteva nel ridurre la politica a un rapporto fra libere coscienze etiche e a un atteggiamento morale nei confronti dei governati»<sup>20</sup>. Ma, indipendentemente dallo scarso impatto del suo progetto filosofico sulle vicende del principato, è interessante il fatto stesso che Seneca concepisse la necessità di un *reddere rationem* del *princeps* di fronte alle leggi; e che lo esprimesse con una formulazione che concettualmente richiama *in nuce* quel principio che in età moderna sarà definito, a seconda dei casi, *rule of law* o Stato di diritto. La consapevolezza della priorità delle leggi rispetto alla volontà politica e all'arbitrio di chi governa, già espressa da Platone e Aristotele, diventava a Roma un tema di riflessione urgente nell'età del principato (lo si ritrova, infatti, anche negli *Annales* di Tacito), quando si trattava di mettere a fuoco in modo nuovo la questione dei rapporti fra il sovrano e la legge: «quale autorità possono ancora avere le leggi davanti a un *princeps* il cui potere non conosce limiti?»<sup>21</sup>.

Il principio secondo cui le leggi obbligano allo stesso modo governanti e governati è ben noto nell'antichità; e anche il *De clementia* contribuì alla definizione di questo tema che, «forse in parte rafforzato dalla memoria delle parole di Seneca, si sarebbe spesso fatto sentire prima della caduta dell'impero d'occidente ed il passaggio dell'Europa sotto il dominio di re semi-barbari»<sup>22</sup>. È proprio contro tale principio che la formula ulpiana del *princeps legibus solutus* (D. 1.3.31) sarebbe stata intesa successivamente nel senso di un potere imperiale al di sopra della legge, fino a diventare il fondamento dell'assolutismo politico moderno. Del resto, il motivo ispiratore e l'argomento centrale del *De clementia* coincidono con un'istanza tipica dello Stato di diritto, in sé eminentemente giuridica, cioè l'invito alla moderazione nell'infliggere pene; tema che però Seneca non poteva che affrontare facendo leva sulla moralità personale dell'imperatore, a fronte del suo potere sempre più illimitato e sempre più privo di vincoli istituzionali: «[e]ra un

20. VEYNE, *Seneca*, 40.

21. DUCOS, *Roma e il diritto*, 119.

22. KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, 98. Analogamente FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, 102: «Questa affermazione di Seneca contribuirà a tenere vivo nelle dottrine del medioevo il principio aristotelico della sovranità della legge: quello che diverrà nell'età moderna il principio dello "Stato di diritto", dello Stato che si sottopone alle stesse leggi da esso poste, autolimitando il proprio potere».

segno del potere quasi assoluto del *princeps* che l'ira dell'imperatore fosse una preoccupazione costante, almeno nei circoli della corte»<sup>23</sup>.

L'idea delle leggi come baluardo necessario ad arginare gli eccessi e gli abusi del potere politico affiora anche da un passaggio delle lettere a Lucilio, in un contesto di riflessione filosofica di stampo giusnaturalista. Nell'epistola 90, dopo avere ricordato che la filosofia ci ha insegnato che «l'autorità è presso gli dei e tra gli uomini sussiste una comunanza di destino (*penes deos imperium esse, inter homines consortium*)», Seneca rievoca il *saeculum aureum*, quando gli uomini erano incorrotti, seguivano la natura e avevano un'unica guida e un'unica legge, affidandosi all'autorità del migliore, secondo il principio naturale che vuole che ciò che vale di meno sia soggetto a ciò che vale di più (*eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio; naturallest enim potioribus deteriora summittere*). È ripresa qui un'idea di Posidonio, secondo cui in quella fase «erano i saggi a esercitare il potere (*penes sapientes fuisse regnum*)» e a provvedere nel modo migliore alle necessità dei sudditi; «comandare era un dovere non una forma di dominio (*officium erat imperare, non regnum*)»; chi deteneva il potere non lo dispiegava contro coloro che glielo avevano conferito, anzi a chi ben comandava era assicurata l'obbedienza e non c'era spazio per l'*iniuria*. Fu quando presero piede i vizi che i regni si convertirono in tirannide e cominciarono ad essere necessarie le leggi (*postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse legibus coepit*); anch'esse inizialmente le promulgavano i saggi, che appresero il diritto non nel foro o alla scuola dei giureconsulti, ma dalla filosofia (*non in foro nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae tacito illo sanctoque secessu didicerunt iura*)<sup>24</sup>. Al di là dei motivi evidentemente topici, spicca qui un'idea ben precisa delle *leges* come rimedio alla degenerazione del potere più che come prescrizione rivolta ai consociati: compito precipuo della legge è «circoscrivere il potere di chi governa», essa «nasce come rimedio contro la tirannide più che come strumento per impedire la cattiva condotta degli individui»<sup>25</sup>.

Ho ricordato questi passi, tratti dal *De clementia* e dall'epistola 90, in quanto esemplificano bene come Seneca, pur nei limiti di un discorso pret-

23. HARRIS, *Il potere di Roma*, 207.

24. *Epist.* 90.1-6.

25. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, 102. Analogamente commenta l'epistola 90 KELLY, *Storia del pensiero giuridico occidentale*, 93: «fu allora, e come antitesi alla tirannia, che emerse il bisogno di leggi».

tamente etico-filosofico, privo di implicazioni o ricadute effettive in termini di “diritto costituzionale”, abbia contribuito a enucleare un tema rivelatosi poi fondamentale nella storia del pensiero giuridico, non soltanto politico (il rapporto tra il potere e la legge, appunto), e a definirne lo statuto concettuale. Ma nelle sue opere abbondano anche riferimenti giuridici in senso più stretto, che denotano una conoscenza tutt’altro che superficiale del diritto, e una dimestichezza con il relativo apparato concettuale e lessicale. Il tema è oggetto di specifici studi, che si sono concentrati su vari profili: la presenza nelle sue opere di richiami a istituti giuridici; l’influsso che egli esercitò sulla giurisprudenza; il frequente ricorso al linguaggio giuridico in senso funzionale alle sue riflessioni etico-filosofiche<sup>26</sup>.

Questo dato non si spiega semplicemente come effetto o sintomo delle occasioni di contatto con il diritto, già ricordate, che Seneca ebbe nella sua *Bildung* giovanile e nella successiva carriera professionale. In realtà ha un significato più complesso. È stato osservato che la presenza di echi del diritto in un’opera letteraria segnala non solo la competenza giuridica dell’autore, ma anche quella dei suoi lettori<sup>27</sup>. Non si può pensare, infatti, che a Roma il diritto fosse appannaggio esclusivo dei giurisperiti: di fatto permeava la mentalità in modo diffuso; era patrimonio comune, retroterra condiviso di ogni pratica culturale e comunicativa; in particolare, un *background* giuridico accomunava i letterati e i lettori delle loro opere:

«la conoscenza del diritto a Roma è largamente diffusa presso ceti intellettuali larghi e non solo tra i giuristi. Le citazioni di leggi, di istituti anche molto tecnici, dei *verba* tratti direttamente dal lessico giuridico sono troppo diffuse per pensare si possa trattare di un caso. [...] La capacità di comprensione del diritto a Roma era [...] larga e, certamente, ben più vasta di quella dei destinatari della letteratura moderna e contemporanea. [...] I giuristi romani sono, dunque, noti ad un pubblico di lettori anche non specialisti di diritto. [...] La conoscenza del diritto era ritenuta dalla società romana nel suo complesso motivo di prestigio e autorevolezza. Il che non significa – come ovvio – che non

26. Sui rapporti di Seneca con il diritto mi limito qui a ricordare TORTORA, *La «inferiorità» del diritto nel pensiero di Seneca*, 98-115; MANTELLO, *Seneca: dalla ragione alla volontà*, 181-190; DUCOS, *Sénèque et le monde du droit*, 109-126; LOTITO, *Linguaggio giuridico e linguaggio filosofico in Seneca*, 131-175. Per gli studi specificamente dedicati ai profili giuridici del *De beneficiis* rinvio al prossimo paragrafo. Recentemente è stato pubblicato un lessico dei termini giuridici ricorrenti nelle opere di Seneca (BERTOLDI, *Lessico giuridico di Lucio Anneo Seneca*), che in apertura fornisce un’ampia bibliografia sui vari profili del rapporto tra Seneca e il diritto (ivi, 7-8 n. 1). L’Autrice rileva peraltro che l’opera del filosofo nel suo insieme è stata ad oggi poco considerata negli studi di diritto romano.

27. DILIBERTO, *La giurisprudenza romana nelle opere letterarie*, 146.

esistessero specialismi e specialisti. Tutt'altro. Ma il rapporto tra creazione letteraria, sua fruizione e diffusione, specialismi giuridici e soprattutto giurisprudenziali, era assai più forte di quanto si possa riscontrare in altre società antiche e, tanto più, rispetto a quelle moderne e contemporanee»<sup>28</sup>.

Questo vale certamente anche per spiegare il frequente riecheggiare del mondo giuridico nelle opere di Seneca. Il quale, tuttavia, guardava al diritto non solo come avvocato e come cittadino di una società complessivamente pervasa di cultura giuridica, ma anche, e soprattutto, come filosofo<sup>29</sup>. In effetti, nell'ambito dei vari riferimenti al diritto rinvenibili nelle sue opere, possiamo distinguere diversi livelli, scopi e significati. In alcuni casi, può trattarsi di mero rinvio ai *realia*: per esempio, quando per indicare situazioni concrete di promessa e assunzione di un impegno solenne egli usa espressioni quali *sponsum descendam* o *vadimonium promittimus* (*Ben.* 4.39.3-4), sta evocando situazioni che sapeva essere parte del vissuto e dell'esperienza quotidiana di qualunque romano. Talvolta invece egli dimostra di conoscere nello specifico il funzionamento di determinati istituti giuridici e il relativo dibattito giurisprudenziale. Per esempio, l'argomentazione su *beneficium* e *iniuria*, e sui diversi tipi di vincolo che rispettivamente ne scaturiscono, gli offre lo spunto per accennare alla questione riguardante l'usucapibilità non dell'*hereditas* ma dei singoli beni che la compongono, passaggio in cui egli non risparmia una critica ai *prudentes*, come vedremo (*Ben.* 6.5.1-5). Non mancano poi casi in cui si può ipotizzare, come ha fatto Aldo Schiavone, che Seneca formulasse una dottrina filosofica sulla base di «una lettura ravvicinata dello stesso sapere giuridico e dei suoi esiti, [...] rielaborando in particolare le novità epistemologiche che arrivavano dal mondo del *ius*», per poi diventare egli stesso riferimento per ulteriori elaborazioni da parte di giuristi successivi<sup>30</sup>. In altri casi ancora, il ricorso a concetti giuridici è in Seneca una soluzione espressivo-argomentativa con precise finalità filosofiche: egli si avvale delle risorse del linguaggio giuri-

28. DILIBERTO, *La giurisprudenza romana nelle opere letterarie*, 144, 146, 149, 156.

29. Da questo punto di vista il caso di Seneca può essere accostato in parte a quello di Cicerone, le cui riflessioni teoriche sul diritto vanno ben oltre le sue esperienze nel *cursus honorum* e le sue competenze come patrocinatore nei processi; e sono frutto piuttosto di un incontro della sensibilità giuridica tipicamente romana con i temi e i metodi recepiti dalla filosofia greca. Su questo rinvio a ZANICHELLI, *Ius de quo quaerimus*.

30. Così SCHIAVONE, *Ius*, 200 a proposito della nozione di *incorporalia*. Schiavone osserva come riecheggiasse in Seneca l'idea, già presente in giuristi di epoche precedenti, che

dico in senso traslato, analogico oppure metaforico, al fine di rendere più pregnante, incisiva e immediatamente comprensibile la promozione di tesi e concetti della morale stoica. Il termine giuridico serve allora a tradurre «in schemi d'esperienza una verità che è oltre la esperibilità della vita comune», nell'ambito di un discorso che resta filosofico:

«le icone giuridiche appaiono cariche di un valore positivo, esse sono autorevoli, sono perspicue e sono dotate di vigore. Esse forniscono perciò un clima, un ambiente positivo al messaggio esortativo, gli conferiscono una forte suggestione. L'effetto principale di questa grammatica iconica è pratico, persuasivo»<sup>31</sup>.

Infine, vi sono casi in cui Seneca non si limita a dimostrare competenza giuridica o a evocare il diritto come sfondo di riferimento noto al suo pubblico, bensì si spinge a riflettere sul diritto con un'attitudine e una prospettiva propriamente da filosofo. Si tratta di un livello più profondo in cui, come è stato efficacemente notato, «le droit ne constitue pas seulement le lieu d'un savoir, il est aussi objet de réflexion»<sup>32</sup>. È appunto a quest'ultimo livello che si può individuare l'autentico contributo di Seneca alla storia del pensiero giuridico, se non una vera e propria filosofia del diritto, intrecciata con la sua riflessione politica ed etica. Vorrei soffermarmi in particolare su tre esemplificazioni di questa attitudine speculativa: gli accenni di Seneca ai limiti del diritto, al ruolo dell'equità, e infine alla normatività più ampia e universale che promana dalla natura e dalla condizione umana. Mi limiterò qui soltanto ad alcuni spunti, su temi complessi, evidentemente cruciali per la filosofia del diritto, che certo meriterebbero di essere ulteriormente articolati e approfonditi<sup>33</sup>.

---

esistano *res* immateriali, e che abbiano un posto rilevante nel diritto, e come l'elaborazione compiuta successivamente da Gaio presupponesse un lungo percorso antecedente, in cui Seneca rappresentò «l'autentico punto di svolta» (ivi, 199).

31. LOTITO, *Linguaggio giuridico e linguaggio filosofico in Seneca*, 173. Il procedimento affiora in varie opere di Seneca, e può essere inteso come uno dei vari modi di utilizzo delle immagini in funzione filosofica. Sul tema vd. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies* e più recentemente NOVOKHATKO, *The typology of linguistic metaphor in 1st c. CE Roman thought*, 384-398.

32. DUCOS, *La culture juridique dans le De beneficiis de Sénèque*, 25.

33. Seneca è solitamente trascurato dai filosofi del diritto. Un'eccezione di rilievo è ARGIROFFI, *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica*, che ha approfondito vari profili, dalla liceità morale del suicidio, al confronto tra Seneca e Paolo di Tarso sul tema dell'*humanitas*, al confronto tra Seneca e Machiavelli sul tema della clemenza, fino al proposito di far entrare in dialogo Seneca con la filosofia contemporanea.

### 3. I limiti del diritto

Un primo nucleo del pensiero giuridico di Seneca è individuabile nella sua consapevolezza dei limiti del diritto: segnale di per sé dell'attitudine critico-riflessiva con cui, da filosofo, si accostava (sia pure occasionalmente) alla materia giuridica. È soprattutto nel *De beneficiis* che egli si addentra in concrete dinamiche di funzionamento del diritto e al tempo stesso ne evidenzia i limiti; e ciò è coerente con l'intento di un'opera che si rivolgeva «a tutti gli uomini di buona condizione sociale, non alla sola élite politica, per ispirare attraverso la filosofia, al di là del formalismo giuridico o di costume, sentimenti e rapporti più umani»<sup>34</sup>. Questo trattato, che Seneca compose probabilmente negli anni 60, in una fase che possiamo immaginare fortemente segnata per lui dal pessimismo e dalla disillusione, dopo l'abbandono del ruolo attivo in politica accanto a Nerone, è certamente la più "giuridica" delle sue opere ma anche la più critica verso il diritto<sup>35</sup>. Vi troviamo riferimenti ai *responsa*, all'istituto della proprietà, alla nozione di *incorporale*, alla questione della responsabilità dello schiavo e dei limiti del suo obbligo di obbedienza, al concetto di *vis maior*. E soprattutto vi troviamo frequenti raffronti tra la pratica dei *beneficia* e istituti o concetti giuridici. Proprio questo gli offre lo spunto per una celebre critica all'interpretazione giurisprudenziale. Incidentalmente, mentre affronta la questione se un *beneficium* ricevuto permanga anche qualora il benefattore abbia poi arrecato una *iniuria* al beneficiario o se invece sia annullato da tale *iniuria*, Seneca (attribuendo in realtà l'affermazione al suo interlocutore Ebuzio Liberale, dedicatario dell'opera) liquida

34. LA PENNA, *La cultura letteraria a Roma*, 111.

35. I profili giuridici emergenti dal *De beneficiis* sono stati approfonditi sia da studiosi di diritto romano sia da studiosi di letteratura latina e di antropologia dell'antichità. Tra i vari contributi segnalo, rispettivamente: MANTELLO, *'Beneficium' servile - 'Debitum' naturale*; GILIBERTI, *Beneficium e iniuria nei rapporti col servo*, 1843-1860; MANNING, *Actio ingrati*, 61-72; DUCOS, *La culture juridique dans le De beneficiis de Sénèque*, 17-29; NICOSIA, *Iuris consultorum acutae ineptiae*, 865-897; TAMBURI, *Un filosofo di fronte all'interpretatio prudentium*, 245-264; LENTANO, *La gratitudine e la memoria*, 1-28; LI CAUSI, *Fra creditum e beneficium*, 226-252; RACCANELLI, *Esercizi di dono; Benefattori e beneficiati; Le regole del beneficio*; GRIFFIN, *Seneca on Society*; SCOLARI, *Beneficium e iniuria*. Singoli passi del *De beneficiis* sono talvolta analizzati nell'ambito di contributi di respiro più ampio non dedicati specificamente a Seneca, per i quali rinvio alle note successive. Per la bibliografia su Seneca, in generale, vd. BALBO - MALASPINA, *Bibliography*, 771-860, e inoltre <https://www.senecana.it/>.

con insofferenza simili problemi come cavilli da giuristi:

*Videris mihi dicere: "Perdis operam; quorsus enim pertinet scire me, an maneat, quod non debetur? Iuris consultorum istae acutae ineptiae sunt, qui hereditatem negant usu capi posse sed ea, quae in hereditate sunt, tamquam quicquam aliud sit hereditas quam ea, quae in hereditate sunt".*

«Mi pare di sentirti mentre mi dici "Stai perdendo tempo. Che cosa conta, infatti, sapere se permanga ancora ciò che non è più dovuto? Queste sono inezie puntigliose da giureconsulti, quelli che dicono che l'eredità non si può usucapire, e invece i beni che ne fanno parte sì; quasi che l'eredità sia qualcosa di diverso dai beni che ne fanno parte"»<sup>36</sup>.

Le varie implicazioni di questo brano dal punto di vista del diritto romano sono state affrontate approfonditamente<sup>37</sup>. Ma si comprende pienamente il senso di questa critica ai *prudentes* anzitutto ponendola in relazione con altre critiche simili mosse da Seneca in altre occasioni, con tono analogamente sprezzante e sempre avvalendosi del termine *ineptiae*, per esempio alla futilità di certi generi letterari o alle astruse sottigliezze della dialettica<sup>38</sup>. In

36. *Ben.* 6.5.3.

37. Tra gli altri da NICOSIA, *Iuris consultorum acutae ineptiae*, 865-897 e da TAMBURI, *Un filosofo di fronte all'interpretatio prudentium*, 245-264. Antonio Guarino liquidava invece quel passo del *De beneficiis* come esempio della scarsa competenza di Seneca sul tema giuridico in questione: GUARINO, *Ineptiae iurisconsultorum*, 263-270; GUARINO, *Ineptiae iurisconsultorum*, 31-45; GUARINO, *Seneca e il diritto*, 125-126. Rudolf Jhering, citando questo giudizio di Seneca, osservava che «l'applicazione del concetto di *usucapio* alla *hereditas* come cosa incorporale presuppone un virtuosismo giuridico e una capacità di astrazione inconcepibili in tempi primitivi», se «ancora Seneca la giudicava una *acuta ineptia* di giureconsulti» (JHERING, *Serio e faceto nella giurisprudenza*, 173). In realtà Seneca, indipendentemente da quello che poteva essere effettivamente il suo grado di consapevolezza rispetto all'evoluzione della configurazione giuridica dell'eredità, sembra prendere le distanze in generale da un certo modo di ragionare dei *prudentes*, che conosceva bene ma che gli appariva inconsistente rispetto ai problemi etico-filosofici sostanziali.

38. Per esempio, Seneca usa il termine *ineptiae* per esprimere l'inutilità delle sottili argomentazioni dialettiche al fine di scacciare il timore della morte (*cavillationibus ... ineptias Graecas, Epist.* 82.8); o con riferimento alle caratteristiche attribuite dai poeti fantasiosamente a Giove (*ineptias poetarum, Vit. Beat.* 26.6); o per definire il mimo come genere di livello basso (*mimicas ineptias, Tranq.* 11.8). Inoltre, a proposito delle favole sugli dèi inventate a scopo di diletto, sentenza: *Istae vero ineptiae poetis relinquuntur (Ben.* 1.4.5). Ancora, critica Ovidio per avere banalizzato una materia poderosa in un verso delle *Metamorfosi* con uno stile inadeguato: *ni tantum impetum ingenii et materiae ad pueriles ineptias reduxisset (Nat. Quaest.* 3.27.13). Infine, ricordando che Cicerone non perdeva tempo a leggere i poeti lirici, afferma che i dialettici sono *inepti* in un modo anche peggiore di loro (*Epist.* 49.5). L'uso del termine *ineptia* in questa accezione da parte di vari autori in ambito letterario è analizzato da MATTIACCI, *Ineptiae e il lessico riduttivo in relazione alla poesia 'minore'*, 236-255.

tutti questi casi, ricorre invariabilmente un'idea di vacuità, inutilità, inadeguatezza a cogliere la sostanza delle cose; ne ricaviamo, per contrasto, il senso della missione "alta" che Seneca intendeva invece affidare alla filosofia, e che lo spinse ad adoperarsi dapprima per una rifondazione etica della *civitas*, e successivamente in vista dell'obiettivo universale di una "vita buona", alla portata di ogni essere umano. Certo, l'insofferenza verso i cavilli dei giuristi non implica di per sé il misconoscimento del senso e dell'utilità del diritto nei rapporti intersoggettivi, e può essere anzi un atteggiamento pienamente compatibile con un'autentica sensibilità e competenza giuridica (toni parodici e sarcastici circa le angustie, le minuzie e le artificiosità della giurisprudenza erano già stati esibiti, come è noto, da Cicerone nella *Pro Murena*<sup>39</sup>).

Peraltro, a suscitare le perplessità di Seneca sul fronte giuridico non sono soltanto le proverbiali sottigliezze di certe interpretazioni giurisprudenziali. Il suo intento nel *De beneficiis* è delineare la specificità dei vincoli di natura morale che discendono dai *beneficia*: in quanto valore aggiunto e linfa insostituibile per il tessuto sociale, essi vanno preservati da un'assimilazione alle dinamiche proprie dell'ambito giuridico, più consuete e consolidate, che avrebbero l'effetto di snaturarli e depotenziarli. A più riprese, dunque, egli fa emergere l'indole morale del *beneficium* per distinzione rispetto a concetti giuridici simili (*in primis* il *creditum*); e, dalla comparazione tra l'area originaria e autentica in cui si colloca il *beneficium* e le potenziali (indebite) traduzioni giuridiche di esso, affiora sempre l'inferiorità di queste ultime. Effettivamente, dunque, il tema che campeggia al centro del *De beneficiis* può essere identificato nella «intersoggettività dal duplice punto di vista "morale" e "giuridico"»; e la trattazione del *beneficium* rientra a sua volta in un discorso più ampio: la «tematica dei rapporti fra "giuridico" e "non giuridico"»<sup>40</sup>. Tuttavia, è chiara la scelta di Seneca di sottolineare l'appartenenza del *beneficium* a un ambito extra-giuridico, non regolato dalla *lex*.

Per esempio, subito dopo la critica ai *prudentes* appena citata, sempre a proposito della questione della reciproca elisione tra *beneficium* e *iniuria*, Seneca evidenzia la radicale alterità tra la situazione di autonomia propria del *beneficium* (in cui il soggetto è pienamente arbitro della situazione) e quella di netta eteronomia che caratterizza tipicamente i contratti, ognuno dei quali è discipli-

39. Su questo aspetto rinvio a ZANICHELLI, *Ius de quo quaerimus*, 74-76.

40. MANTELLO, *Un'etica per il giurista?*, 158, il quale sottolinea peraltro come il rapporto tra i due ambiti interessasse la filosofia più che il diritto, e comunque fosse scarsamente sistematizzato anche in ambito filosofico.

nato da una legge ben precisa, che opera in modo tassativo e vincolante:

*Quae proposuisti mihi, Liberalis, exempla certis legibus continentur, quas necesse est sequi. Lex legi non miscetur, utraque sua via it; depositum habet actionem propriam tam mehercules quam furtum. Beneficium nulli legi subiectum est, me arbitro utitur; licet mihi inter se comparare, quantum profuerit mihi quisque aut quantum nocuerit, tum pronuntiare, utrum plus debeatur mihi an debeam. In illis nihil est nostrae potestatis, eundum est, qua ducimur; in beneficio tota potestas mea est, ego iudico.*

«Gli esempi che mi hai fatto, Liberale, sono contemplati da leggi ben precise, che è obbligatorio seguire. Una legge non si sovrappone a un'altra, ciascuna procede per la propria via; per il deposito è prevista una specifica azione, così come per il furto, per Ercole. Il beneficio invece non è soggetto a nessuna legge, ne sono arbitro io; compete a me soppesare quanto uno mi ha giovato o quanto mi ha danneggiato, e quindi stabilire se sono più in credito o in debito. Nelle situazioni regolate dalla legge nulla è in nostro potere, dobbiamo procedere per la via per cui siamo condotti; nel beneficio ho pieni poteri: sono io a giudicare»<sup>41</sup>.

Come si vede, la libertà propria del *beneficium* (*nulli legi subiectum est; me arbitro; licet mihi; tota potestas mea est, ego iudico*) è contrapposta alla coercizione e alla tassatività quali attributi della legge e dell'azione processuale (*certis legibus continentur; necesse est sequi; sua via; actionem propriam; nihil est nostrae potestatis, eundum est qua ducimur*).

Nel corso del trattato è ampiamente articolata la distinzione tra i diversi tipi di vincolo derivanti rispettivamente dal *beneficium* e dal *creditum*. Nel IV libro, per esempio, argomentando che fare il bene è cosa desiderabile di per sé e che non si deve mai accordare un beneficio in vista di un tornaconto, Seneca osserva che solo metaforicamente o per analogia si può intendere il *beneficium* come un *creditum*, tanto più che il *beneficium* è definibile come *creditum insolubile*, mentre il *creditum* vero e proprio può e deve sempre essere riscosso<sup>42</sup>. Distingue inoltre le diverse conseguenze che il *creditum* e il *beneficium* rispettivamente comportano, ove concessi incautamente: mentre c'è una via processuale che consente di riscuotere il *creditum* dal debitore, il *beneficium* lo si perde completamente da subito. E le due situazioni sono comunque diverse in modo

41. *Ben.* 6.6.1-2.

42. *Ben.* 4.12.1: “*Dicitis*”, inquit, “*beneficium creditum insolubile esse, creditum autem non est res per se expetenda*.” *Cum creditum dicimus, imagine et translatione utimur; sic et legem iusti iniustique regulam esse, et regula non est res per se expetenda. Ad haec verba demonstrandae rei causa descendimus; cum dico creditum, intelligitur tamquam creditum. Vis scire? adicio insolubile, cum creditum nullum non solvi aut possit aut debeat.*

sostanziale, come diversamente sono da qualificare gli agenti cui sono riconducibili, rispettivamente il cattivo *pater familiae* e l'uomo riprovevole: notazione con cui è ulteriormente evidenziata la valenza propriamente etica del *beneficium*<sup>43</sup>.

Proprio per la distinzione di piani che separa il *beneficium* da un contratto giuridicamente regolato, Seneca è contrario a delegare a strumenti legislativi la soluzione di problemi che si collocano su un piano squisitamente etico, che per lui è prioritario: questo, in fondo, è il cuore della sua riflessione sul *beneficium*. È indicativa, a questo riguardo, la lunga sezione del III libro dedicata a criticare l'ipotesi di adottare una *lex* che stabilisse effettivamente un' *actio ingrati*, attestata nelle *declamationes* delle scuole di retorica. Per Seneca non avrebbe senso incaricare la legge di punire gli ingrati, poiché l'ingratitude rientra semmai in quei comportamenti da rimettere al giudizio degli dèi, e anche in assenza di una sanzione giuridica l'ingrato non resta comunque impunito, tormentato com'è dalla consapevolezza del proprio operato e dalle relative conseguenze (*Ben.* 3.6-17). Il ragionamento di Seneca è teso a evidenziare la superiorità della sfera morale cui il *beneficium* appartiene, e il conseguente svilimento che deriverebbe dal trasformarlo in un istituto giuridico. Non manca in questa lunga disamina il riferimento a riserve e controindicazioni di ordine pratico; ma le sue obiezioni sono soprattutto di ordine ideale. Sintetizzo gli snodi principali di questo secondo livello del discorso. Permettere di recuperare un beneficio tramite un' *actio* significherebbe trasformarlo in un credito (*si appello, si ad iudicem voco, incipit non beneficium esse, sed creditum*, 3.7.1), e dunque perdere la parte migliore di esso (*pars optima beneficii perit*), che consiste nel fatto di averlo concesso essendo anche disposti a perderlo, rimettendosi del tutto all'arbitrio del beneficiario. Il fatto stesso, in sé nobilissimo, di dimostrare la propria riconoscenza perde di nobiltà se diventa obbligatorio (*cum res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta, si necessaria est*, 3.7.2); infatti, non c'è molto di onorevole nel prestare qualcosa anziché donarlo, o nel restituire qualcosa non spontaneamente ma perché si è tenuti a farlo (*quid enim aut in hoc magnificum est, si beneficium non dat, sed commodat, aut in illo, qui reddit, non quia vult, sed quia necesse est?*). In sostanza, trasformare i benefici in materia di controversie giudiziarie

---

43. *Ben.* 4.39.2: *Primum alia condicio est in credito, alia in beneficio. Pecuniae etiam male creditae exactio est; et appellare debitorem ad diem possum et, si foro cesserit, portionem feram: beneficium et totum perit et statim. Praeterea hoc mali viri est, illud mali patris familiae.*

sarebbe come profanarli (*pollues illa, si materiam litium feceris*, 3.14.2). Seneca poi deplora che si ricorra a garanti, sigilli e dichiarazioni autografe, al fine di impedire che chi ha ricevuto possa negare di avere ricevuto. Questo significa preferire ciò che è necessario a ciò che è bene in assoluto, rendere obbligatoria la *fides* anziché aspettarsela (*necessaria optimis praetulerunt et cogere fidem quam expectare malunt*, 3.15.2), mentre sarebbe auspicabile che a garantire qualunque adempimento bastassero la parola data e l'onestà.

Ricorrono in questa argomentazione alcuni concetti-chiave, molto significativi dal punto di vista filosofico, che qualificano rispettivamente i due poli *beneficium* e *creditum*, e concorrono a disegnare due ambiti contrapposti: da una parte quello della libertà e della volontà; dall'altra quello della necessità e della coercizione; da una parte la nobiltà morale del *beneficium* e del conseguente vincolo di gratitudine che ne discende, che non necessita di costrizioni esterne poiché affonda le sue radici nella *fides* e nel *pudor*; dall'altra il carattere coercitivo della legge e degli adempimenti ottenuti tramite essa:

*beneficium - creditum* 3.7.1  
*honestissima ... honesta - necessaria* 3.7.2  
*dat - commodat* 3.7.2  
*quia vult - quia necesse est* 3.7.2  
*necessaria - optimis* 3.15.2  
*cogere - expectare* 3.15.2  
*mali viri - mali patris familiae* 4.39.2.

Infine, l'ultimo argomento addotto da Seneca contro l'ipotesi di perseguire legalmente l'ingratitude è che adottando una simile legge gli ingrati aumenterebbero di numero; ed è meglio che non sia reso noto a tutti quanto essi siano numerosi, poiché solitamente accade che più è alto il numero di coloro che commettono un illecito più si attenuano le remore a commetterlo (*non expedit notum omnibus fieri, quam multi ingrati sint; pudorem enim rei tollet multitudo peccantium*, 3.16.1). Considerazioni che riprendono da vicino un passaggio del *De clementia* in cui si evidenziava, con argomentazioni del tutto simili, quanto fosse stata controproducente l'intensificazione delle condanne del parricidio come reato e delle relative punizioni durante il principato di Claudio:

*Praeterea videbis ea saepe committi quae saepe vindicantur. Pater tuus plures intra quinquennium culleo insuit quam omnibus saeculis insutos accepimus. Multo minus audebant liberi nefas ultimum admittere quam diu sine lege crimen fuit. Summa enim prudentia altissimi viri et rerum naturae peritissimi maluerunt velut incredibile scelus et ultra auda-*

*ciam positum praeterire quam dum vindicant ostendere posse fieri; itaque parricidae cum ea lege coeperunt et illis facinus poena monstravit; pessimo vero loco pietas fuit postquam saepius culleos vidimus quam cruces. In qua civitate raro homines puniuntur, in ea consensus fit innocentiae et indulgetur velut publico bono. Putet se innocentem esse civitas, erit; magis irascetur a communi frugalitate desciscitentibus si paucos esse eos viderit. Periculosum est, mihi crede, ostendere civitati quanto plures mali sint.*

«Inoltre, vedrai che vengono commessi spesso quei delitti che sono puniti spesso. Tuo padre in cinque anni ha cucito nel sacco più persone di quante ci risulta fossero state cucite da sempre. I figli osavano molto meno arrivare a compiere il massimo sacrilegio [del parricidio] finché non era previsto come delitto dalla legge. Con somma saggezza, infatti, gli uomini migliori e più esperti della natura preferirono non disciplinare quel crimine, incredibile e collocato al di là di ogni ardire, anziché evidenziare, tramite la previsione di una pena, il fatto che lo si possa commettere; e così con quella legge cominciarono ad esserci i parricidi, e fu proprio la pena a mostrare ad essi il delitto; la devozione filiale si trovò nella situazione peggiore da quando cominciammo a vedere più sacchi che croci. Nella società in cui raramente gli uomini vengono puniti si crea un consenso sull'innocenza ed essa è coltivata come un bene pubblico. Se i cittadini si abituano a pensare sé stessi come innocenti, lo saranno effettivamente; si adireranno maggiormente con coloro che si discostano dalla comune rettitudine se vedranno che sono pochi a farlo. Credimi, è pericoloso mostrare ai consociati quanto più numerosi siano i malvagi»<sup>44</sup>.

Affidare sistematicamente al diritto la reazione ai comportamenti sbagliati è dunque controproducente, poiché ha l'effetto di moltiplicarli. Considerazione di politica criminale, ma anche di antropologia criminale, che ha una certa assonanza con le coeve riflessioni teologiche di San Paolo sul legame genetico tra legge e peccato<sup>45</sup>. Entrambe le argomentazioni di Seneca, contro la previsione per legge di sanzioni per il parricidio e per l'ingratitude, confermano il suo scetticismo nei confronti delle soluzioni offerte dal diritto, e gli svantaggi che derivano dal trasportare sul piano giuridico della pena o dell'azione processuale quelli che sono propriamente *officia* morali (rispettivamente la *pietas* filiale e la gratitudine verso i benefattori)<sup>46</sup>.

44. *Clem.* 1.23.1-2.

45. *Rom.* 7, 1-13 e *1 Cor.* 15, 56.

46. Uno sguardo critico e disincantato sulla "smania" dei processi e sull'inutilità delle sanzioni Seneca l'aveva già mostrato nel *De ira*, dove dipingeva con sarcasmo quadri desolanti: migliaia di persone di prima mattina si affrettano al foro avendo controversie ignobili e avvocati ancor più ignobili (*quam turpes lites, quanto turpiores advocatos habent!*», 2.7.3), mentre viene scelto per il giudizio un giudice che ha commesso le stesse cose che si accinge a condannare (*iudex damnaturus quae fecit eligitur*). Proliferano ovunque i misfatti, sempre più numerosi di quanto le sanzioni riescano a porvi rimedio, in un'enorme gara

Per concludere su questo tema, almeno due aspetti meritano di essere sottolineati, dal punto di vista filosofico: la distinzione concettuale operata da Seneca tra rapporti generati dal *beneficium* e rapporti giuridici, e l'affermazione della superiorità assiologica del primo ambito rispetto al secondo. La tesi di Seneca è evidente: nella pratica dei *beneficia* egli intende additare un ideale normativo capace di arricchire e migliorare la società e i costumi; il *beneficium* identifica un modello di convivenza civile in cui i rapporti intersoggettivi possono dispiegarsi positivamente secondo modalità distinte da quelle giuridiche, e ad esse preferibili: il diritto non è che «lo strumento imperfetto per regolare una società imperfetta»<sup>47</sup>. Più problematico, invece, stabilire se e in quale misura, a partire da questa consapevolezza, si possa arrivare ad attribuire a Seneca e alla cultura del suo tempo una vera e propria distinzione tra diritto e morale quali sistemi normativi<sup>48</sup>.

Alla convinzione di Seneca che il mondo giuridico sia qualitativamente

---

di colpevolezza (*omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur quam quod possit coercionem sanari; certatur ingenti quidem nequitiae certamine*, 2.9.1). E non sono certo pochi a infrangere la legge (*Numquid enim singuli aut pauci rupere legem?*, 2.9.2): se il saggio dovesse adirarsi con tutto lo sdegno richiesto dall'infamia dei delitti, sarebbe delirio più che ira (*Si tantum irasci vis sapientem quantum scelerum indignitas exigit, non irascendum illi sed insaniendum est*, 2.9.4).

47. TAMBURI, *Un filosofo di fronte all'interpretatio prudentium*, 247 n. 7. Sul tema vd. anche TORTORA, *La «inferiorità» del diritto nel pensiero di Seneca*, 98-115.

48. Nella prospettiva del diritto romano il tema è affrontato in alcuni studi che hanno indagato la percezione di profili etico-morali nelle fonti giurisprudenziali. Nell'ambito di tale dibattito, cui rinvio, sono stati approfonditi anche i testi di Seneca appena esaminati. MANTELLO, *Un'etica per il giurista?*, 160-161 e n. 39, rileva in Seneca, e in generale nella cultura filosofica, oltre che giuridica, dell'epoca, l'assenza di «concettualizzazioni generalizzanti e astrattizzanti», di «distinzioni “ontologicamente” delineate», e di una vera e propria «separatezza fra “morale” e “diritto” in termini teorico-dottinari o, addirittura, di contrasto fra sistemi normativi» (vd. anche MANTELLO, *'Beneficium' servile - 'Debitum' naturale*). FALCONE, *A proposito di Paul. 29 ad ed., D. 13, 6, 17, 3*, 189-191 n. 26; 200 e n. 50; 206-207, pur concordando «nell'escludere una rappresentazione [...] in termini di separazione tra “sistemi normativi”», rileva – in modo del tutto convincente – la «consapevolezza di una opposizione tra sfera morale e sfera giuridica in relazione a due diversi tipi di doverosità»: consapevolezza propria della giurisprudenza all'epoca di Paolo, ma già attestata anche nell'elaborazione senecana in materia di *beneficia*; e pertanto sostiene che la «opposizione tra doverosità dell'*officium* e doverosità discendente dal *credendum*» sia da intendere come «espressione della coscienza di una separatezza tra 'diritto' e 'morale'» (vd. anche FALCONE, *Obligatio est iuris vinculum*; FALCONE, *La definizione di obligatio tra diritto e morale*, 25-44). Sul tema cfr. FIORI, *Bonus vir*.

inferiore al mondo dei *beneficia* si collega un'altra critica ai confini troppo angusti del diritto che egli aveva espresso già nel *De ira*, dialogo-trattato risalente probabilmente agli anni 40. Nell'ambito di un ragionamento in cui vuole dimostrare che è doveroso limitare le reazioni contro gli errori altrui, perché in fondo siamo tutti in certa misura responsabili di una qualche colpa, egli afferma che per un verso è impossibile che qualcuno possa dirsi innocente rispetto a tutte le leggi, per l'altro verso l'innocenza di fronte alla legge è ben poca cosa:

*Quis est iste qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est ad legem bonum esse! Quanto latius officiorum patet quam iuris regula! Quam multa pietas humanitas liberalitas iustitia fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt! Sed ne ad illam quidem artissimam innocentiae formulam praestare nos possumus: alia fecimus, alia cogitavimus, alia optavimus, aliis favimus; in quibusdam innocentes sumus, quia non successit.*

«Chi mai potrà dichiararsi innocente rispetto a tutte le leggi? E anche se così fosse, che innocenza meschina è essere a posto davanti alla legge! Quanto è più vasta la norma dei doveri morali rispetto a quella del diritto! Quante cose sono richieste dalla *pietas*, dall'umanità, dalla generosità, dalla giustizia, dalla lealtà, e nessuna di esse è inclusa nelle tavole della legge! Eppure non siamo in grado di mostrarci all'altezza nemmeno di quella formula assolutamente ristretta di innocenza: qualcosa l'abbiamo commesso, qualcosa l'abbiamo meditato, qualcosa l'abbiamo desiderato, qualcosa l'abbiamo favorito: se ci sono delle infrazioni rispetto alle quali siamo innocenti, è solo perché non ci è riuscito di commetterle»<sup>49</sup>.

Già in quest'opera, com'è evidente, Seneca aveva ben presenti i confini tra giuridico e non giuridico, e sottolineava criticamente gli orizzonti ristretti della legalità rispetto all'area ben più ampia e ben più esigente degli *officia* che ci derivano dalla nostra condizione umana, anche senza che sia una legge a prescriverli. Considerando complessivamente le idee emergenti dai passaggi esaminati del *De beneficiis*, del *De clementia* e del *De ira* (superiorità assiologica del *beneficium* rispetto al *creditum*; inutilità di perseguire legalmente l'ingratitude; critica dell'abuso di strumenti giudiziari; sfiducia nelle sanzioni in quanto possibile causa di aumento dei delitti e di attenuazione del senso morale; portata più ampia e più esigente degli *officia* rispetto al *ius* e alle *leges*), non è da escludere che in parte si possano attribuire già allo stoicismo di Seneca, cioè a un filosofo romano dell'età del principato, immerso in una società impregnata di cultura giuridica, alcuni tratti tipici di quell'atteggiamento di "antigiuridismo" che nella sto-

49. *De ira* 2.28.2-3.

ria della filosofia del diritto è individuato come caratteristica peculiare di Sant'Agostino quale «punto di svolta nell'autocoscienza dell'Occidente cristiano»<sup>50</sup>. Quella «insufficienza del diritto come regola di vita»<sup>51</sup>, quel «*discentramento* del giuridico», quell'aver tolto «alla categoria del giuridico, o più esattamente all'intera categoria della normatività, [...] il primato nell'ambito della filosofia pratica»<sup>52</sup>, che i filosofi del diritto individuano come peculiarità di Sant'Agostino, sono forse anche posizioni attribuibili già a Seneca, che ritrovava il senso ultimo della normatività non nelle prescrizioni legislative e nelle *actiones* ma negli *officia* imposti universalmente dalla nostra comune umanità. È questa una possibile chiave di lettura per comprendere la visione scettica e relativizzante del mondo giuridico, delle sue dinamiche e dei suoi strumenti, che affiora talvolta dalle opere di Seneca: un mondo che egli mostra di conoscere nei dettagli, ma che sentiva inadeguato a catturare e risolvere le questioni filosofiche fondamentali.

#### 4. Equità, umanità, natura

Se il *De beneficiis* è l'opera che tematizza in modo sistematico, quasi programmatico, la superiorità assiologica dei vincoli morali rispetto a ciò cui si è tenuti per legge, altri testi ci offrono conferme ulteriori della sensibilità di Seneca per le diverse possibili declinazioni della normatività. Come esemplificazione di questa sensibilità vorrei considerare anzitutto i suoi riferimenti alla categoria dell'*aequum*. In questa sede non è possibile dare conto della complessità delle questioni sollevate da questa nozione, né delle sue articolazioni ed evoluzioni<sup>53</sup>. Per attenerci ai testi di Seneca, si può affermare anzitutto che con *aequum* egli esprime principalmente un'idea di eguaglianza, una situazione in cui tutti sono inderogabilmente alla pari. L'archetipo di questa radicale eguaglianza è la morte; proprio con riferimento alla morte, il nesso equità-eguaglianza (etimologico prima che semantico) è chiaramente esplicitato, addirittura in senso definitorio, in una delle lettere a Lucilio:

50. D'AGOSTINO, *L'antigiuridismo di S. Agostino*, 116.

51. DEL VECCHIO, *L'homo iuridicus e l'insufficienza del diritto come regola di vita*, 279-308.

52. D'AGOSTINO, *L'antigiuridismo di S. Agostino*, 139. D'Agostino riprende il concetto di «discentramento» da COTTA, *L'esperienza politica nella riflessione agostiniana*, 576, che lo riferiva al rapporto di Sant'Agostino con la politica.

53. Rinvio per questo a SOLIDORO MARUOTTI, *Tra morale e diritto*, e bibliografia citata, e a MANTOVANI, *L'aequitas romana*, 15-60.

*Mors necessitatem habet aequam et invictam: quis queri potest in ea condicione se esse in qua nemo non est? prima autem pars est aequitatis aequalitas.*

«La morte ha in sé un'ineluttabilità eguale per tutti e invincibile: chi può lamentarsi di essere in quella condicione nella quale nessuno può non essere? L'elemento principale dell'equità è l'eguaglianza»<sup>54</sup>.

Analogamente in *Epist.* 123.16 Seneca afferma che la morte non è un male, anzi è come una legge di fronte alla quale tutti sono uguali: «l'unico diritto che accomuna nell'eguaglianza il genere umano (*sola ius aequum generis humani*)». Questi testi senecani elevano a oggetto di meditazione filosofica un dato di senso comune<sup>55</sup>.

*Aequum* come attributo di *ius* compare anche, ma in un senso più precisamente giuridico, in *Epist.* 107.6, dove Seneca afferma che si definisce equo il diritto «non in quanto tutti se ne avvalgono ma in quanto è stato emanato per tutti (*aequum autem ius est non quo omnes usi sunt sed quod omnibus latum est*)». Il senso di *aequum* come eguaglianza che non conosce deroghe è ancor più chiaro in *Epist.* 86.2, dove sono attribuite a Scipione queste parole: «non voglio derogare in nulla alle leggi e alle istituzioni; il diritto sia eguale per tutti i cittadini (*'Nihil' inquit 'volo derogare legibus, nihil institutis; aequum inter omnes cives ius sit'*)».

Che nella peculiare accezione di giustizia espressa da *aequum* fosse centrale un'idea di parità di condizioni è confermato da alcune sue occorrenze nella tragedia *Medea*, nell'ambito di una sticomitia incentrata proprio sull'antitesi equo-iniquo (vv. 195-200). Con inflessibilità legalistica il re Creonte impone a Medea di ottemperare all'ordine di lasciare Corinto: «Il comando del sovrano, sia esso equo o iniquo, sopportalo. [...] È tardivo prendere la parola quando un decreto è già stato emesso (*Aequum atque iniquum regis imperium feras. [...] Vox constituto sera decreto venit*)». Medea replica con intonazione gnomica, invocando il diritto al contraddittorio: «I regni iniqui non durano per sempre. [...] Chi statuisce qualcosa senza prima avere sentito la controparte non è giusto anche qualora abbia stabilito qualcosa di giusto (*Iniqua numquam regna perpetuo manent. [...] Qui statuit aliquid parte inau-*

54. *Epist.* 30.11. In generale, che l'accezione originaria e autentica della nozione romana di equità sia da individuare in un «atteggiamento di decisione che ha per criterio l'*aequum*, ossia l'uguale» è sottolineato da MANTOVANI, *L'aequitas romana*, 19.

55. Si pensi, se è consentita un'incursione in un registro ovviamente non comparabile a quello di Seneca, alla «eguagliatrice» o alla «livella»: due note immagini poetiche della morte che attingono al senso comune, ed esprimono per antonomasia e per metafora esattamente l'idea che in latino è veicolata dal termine *aequum*.

*dita altera, / aequum licet statuerit, haud aequus fuit*)»<sup>56</sup>.

È significativo che questi versi della *Medea* si trovino citati in almeno due sentenze inglesi del XVII secolo (il *Boswel's case* del 1606 e il *Bagg's Case* del 1615), da Sir Edward Coke, per sottolineare l'importanza della *hearing rule*, e ancora in altre sentenze del XIX secolo per rafforzare un'idea di *fairness* procedurale<sup>57</sup>.

La peculiare accezione di giustizia rinvenibile nella categoria di *aequum* è illuminata ulteriormente da un passo del *De clementia* in cui Seneca, dopo avere osservato che sarebbe sbagliato perdonare incondizionatamente a tutti e obliterare il *discrimen* tra *boni* e *mali*, afferma che si deve adottare una *moderatio*, evitando sia di rendere indiscriminata la *clementia* sia di estrometterla del tutto; e poiché è difficile trovare la giusta misura, tutto ciò che si fa al di là dell'*aequum* dev'essere sempre in direzione di una maggiore umanità: *Modum tenere debemus, sed, quia difficile est temperamentum, quidquid aequo plus futurum est in partem humaniorem praeponderet*<sup>58</sup>. L'*aequum*, dunque, è giustizia come correttezza ed equilibrio; è la superficie perfettamente piana che non si increspa, l'asse che non inclina in nessuna direzione, come spiega bene qui per contrasto l'uso del verbo *praeponderare*. L'*humanum* è un passo ulteriore (indicato qui da Seneca come auspicabile) che si può compiere al di là dell'*aequum* nei casi in cui è difficile realizzare esattamente il punto di equilibrio che l'*aequum* rappresenta tra condono totale e totale assenza di clemenza.

Più complesso, in Seneca come nella cultura romana in generale, il signifi-

---

56. Alcune traduzioni autorevoli della *gnome* pronunciata da Medea: «Chi stabilisce qualcosa senza ascoltare la controparte, anche se ha preso una decisione giusta, non si comporta da giusto» (GIARDINA); «Chi emette una sentenza senza ascoltare l'altra parte, anche se la sentenza è giusta, non è stato giusto» (TRAINA); «Prendre une décision sans entendre l'une des parties, quand bien même cette décision serait équitable, ce n'est pas agir selon l'équité» (CHAUMARTIN); «To decide something with one side unheard / Is unjust, however just the decision» (BOYLE). In una tragedia complessivamente permeata dall'immaginario etico-giuridico, l'invocazione del principio del contraddittorio si inserisce in un contesto esplicitamente connotato nel senso di una procedura giurisdizionale: *Si iudicas, cognosce, si regnas, iube*, aveva appena detto Medea a Creonte al v. 194 (eloquente in questo senso la traduzione letterale suggerita da Boyle nel suo commento, 182: «If you are judging (my case), hear it, if you are being a king, give orders»). Per le diverse edizioni della tragedia qui considerate rinvio alla bibliografia finale.

57. Traggo questi riferimenti da FRENCH, *Procedural Fairness*, 5.

58. *Clem.* 1.2.2.

cato del nesso *aequum et bonum*. Si pone infatti il problema di chiarire in che senso la specifica istanza di giustizia insita in tale espressione fosse direttamente omogenea al diritto (o come sua componente o come suo sfondo di riferimento), e in che termini invece rappresentasse un'istanza critica rispetto a certi meccanismi giuridici, ed eventualmente un loro superamento<sup>59</sup>.

In Seneca l'uso di *aequum et bonum* risulta un banco di prova interessante per riscontrare la sua sensibilità per questioni rilevanti anche nel dibattito dei giuristi, sebbene sia difficile ricostruire i reciproci influssi tra il versante giuridico e quello filosofico. Anzitutto perché in Seneca troviamo in questo caso un numero esiguo di occorrenze; e inoltre perché, in generale, studiare l'uso di un concetto in un autore impone di tenere conto del dato ovvio che i testi letterari (e in questo Seneca non fa eccezione) veicolano talvolta espressioni stereotipe o anche in parte desemantizzate, dietro le quali sarebbe forzato vedere sempre necessariamente una posizione teorica precisa o un uso intenzionale di un'accezione tecnica. Mi pare comunque si possa dire che, mentre con la nozione di *aequum* usata in senso assoluto Seneca esprime piuttosto chiaramente, come si è visto, un'idea di eguaglianza (o eventualmente di giustizia, ma sempre all'insegna della parità di condizioni), quando invece ricor-

59. Alla questione posso solo accennare in modo approssimativo e con qualche semplificazione, rinviando agli studi specifici sul tema. SCHIAVONE, *Ius*, 419 ha affermato che si può supporre fondatamente «che fra III e II secolo a.C. l'*aequum et bonum* fosse stata una clausola presente in formulazioni edittali a loro volta riflesso di un movimento di idee che tendeva ad arginare se non a superare dovunque possibile il ritualismo del vecchio *ius civile*»; e ha osservato che nella riflessione dei giuristi romani delle diverse epoche l'*aequum et bonum* fu variamente inteso: identificato con l'equità naturale o assimilato al diritto naturale, distinto ora dal *ius* ora dalla *scientia iuris*, o invece capace di assorbire il *ius* stesso (ivi, 399-430). Nell'ambito di questa analisi, come vedremo subito, Schiavone dà rilievo anche alla tematizzazione dell'equità da parte di Seneca. Da tale ricostruzione si è discostato MANTOVANI, *L'aequitas romana*, 15-60 che, attraverso un'ampia disamina di fonti giuridiche, letterarie, filosofiche e iconografiche di varie epoche della romanità, ha messo a fuoco la piena inerenza dell'*aequum* in generale (inclusa l'endiadi *aequum et bonum* nelle sue varie formulazioni) alle dinamiche del *ius*, e la tendenziale sintonia e convergenza valoriale tra *aequum* e *ius*, nozioni che rinviano a referenti distinti ma non antitetici; ritiene pertanto fuorviante un'idea generalizzata di equità quale contrappunto ai difetti del *ius civile*, tra i quali il formalismo; e sottolinea che l'*aequum* era sentito viceversa come carattere necessario e valore costitutivo del *ius*, e che i casi specifici in cui dalle fonti risulta una discrepanza tra *ius* ed *aequum*, o una funzione critica dell'*aequum* rispetto al *ius*, non autorizzano a vedere una contrapposizione tra due aree che normalmente erano in realtà solidali e reciprocamente coerenti, anche se rimasero sempre distinte e non si saldarono mai del tutto.

re all'endiadi *aequum et bonum* è per indicare una giustizia alternativa alla tassatività del diritto, e in particolare al carattere formulare del processo. Che egli conoscesse bene la struttura rigidamente vincolata del giudizio basato sulle *formulae* è evidente da un passo del *De beneficiis*, nell'ambito dell'argomentazione già ricordata in cui considera gli svantaggi di un'eventuale previsione legislativa dell'*actio ingrati*. Qui, per dimostrare quanto l'ingratitude sia inadatta ad essere portata davanti al giudice, Seneca osserva che quella che nelle cause normali appare una risorsa, cioè il fatto che il giudice è ancorato a una *formula*, mal si adatterebbe all'indeterminatezza del *beneficium* e del suo valore, e alla difficile definibilità dell'ingratitude. Il giudizio formulare del *iudex* è dunque posto a confronto con il giudizio dell'*arbiter*, vincolato invece unicamente al suo senso personale di *religio*:

*Praeterea, quaecumque in cognitionem cadunt, comprehendi possunt et non dare infinitam licentiam iudicij; ideo melior videtur condicio causae bonae, si ad iudicem quam si ad arbitrum mittitur, quia illum formula includit et certos, quos non excedat, terminos ponit, huius libera et nullis adstricta vinculis religio et detrahere aliquid potest et adicere et sententiam suam, non prout lex aut iustitia suadet, sed prout humanitas aut misericordia impulit, regere.*

«Inoltre, tutte le situazioni che ricadono nella cognizione del giudice possono essere definite con esattezza e non consentire un'illimitata discrezionalità di giudizio; per questo, quando si tratti di decidere una causa giusta, si ritiene meglio sottoporla a un giudice che a un arbitro, poiché il primo è vincolato da una formula che gli pone confini certi da non varcare, mentre il secondo non segue altro che la propria coscienza libera e non limitata da nessun vincolo, in base alla quale può togliere o aggiungere qualcosa e calibrare la sua sentenza non in base a ciò che indica la legge o la giustizia, ma in base a come lo spinge il suo senso di umanità o di compassione»<sup>60</sup>.

La consapevolezza della differenza tra i due metodi di decisione è presupposta anche in un passo del *De clementia*, dove la contrapposizione al giudizio

---

60. *Ben.* 3.7.5. La distinzione tra *iudicium* e *arbitrium* è formulata chiaramente già in Cicerone, *Rosc. com.* 10-11, che significativamente identifica, fra i tratti che caratterizzano rispettivamente i due procedimenti, da una parte la certezza, la *formula*, la perentorietà; dall'altra la mitezza e la misura, non senza un richiamo indiretto all'*aequum et bonum* (qui in forma comparativa): *aliud est iudicium, aliud est arbitrium. Iudicium est pecuniae certae, arbitrium incertae; ad iudicium hoc modo venimus ut totam litem aut obtineamus aut amittamus; ad arbitrium hoc animo adimus ut neque nihil neque tantum quantum postulavimus consequamur. Ei rei ipsa verba formulae testimonio sunt. Quid est in iudicio? Derectum, asperum, simplex: si paret HS iccc dari. Hic nisi planum facit HS iccc ad libellam sibi deberi, causam perdit. Quid est in arbitrio? Mite, moderatum: quantum aequius et melius sit dari.*

basato sulla *formula* serve a Seneca per esprimere la libertà che contraddistingue il modo di giudicare proprio della clemenza, di cui sottolinea la superiorità. In questo caso la libertà di giudizio è definita *liberum arbitrium* e il corrispondente criterio decisionale è indicato appunto nel principio dell' *aequum et bonum* (a proposito del quale, peraltro, Seneca puntualizza che non rappresenta certo una deroga al *iustum*, bensì la sua perfetta realizzazione):

*Clementia liberum arbitrium habet, non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat, et absolvere illi licet et, quanti vult, taxare litem. Nihil ex his facit tamquam iusto minus fecerit, sed tamquam id quod constituit iustissimum sit.*

«La clemenza ha libertà di giudizio; non giudica sulla base di una formula ma secondo il giusto e il bene; e le è consentito sia assolvere sia fissare l'entità della condanna nella misura che vuole. Nel procedere così non fa nulla come se facesse meno del giusto, ma come se ciò che ha stabilito fosse proprio la cosa più giusta»<sup>61</sup>.

In sostanza abbiamo qui una contrapposizione tra *formula* da una parte e *aequum et bonum* dall'altra, con la precisazione che l' *aequum et bonum* nulla toglie al *iustum* ma anzi risponde pienamente ad esso. Che questo testo di Seneca presupponga una vera e propria filosofia del diritto è stato notato da Schiavone, il quale osserva che il riferimento al giudicare *ex aequo et bono* anziché sulla base di un testo

«ci riporta alla più antica elaborazione pretoria; e possiamo ben dire che nella filosofia del diritto integrata da Seneca all'interno del suo modello di esercizio mite del potere, la proposta di un *ius* flessibile, costruito a misura delle esigenze dei singoli, occupava un posto di primo piano: un tema che poi sarebbe tornato con Celso fra i grandi motivi dell'umanesimo giuridico adrianeo»<sup>62</sup>.

In un altro passaggio del *De clementia* l'endiadi compare nella forma *aequum bonumque*, e sembra rinviare a un principio di diritto naturale:

*Servis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est non quantum illud impune possit pati, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura, quae parcere etiam captivis et pretio paratis iubet (quanto iustius hominibus liberis, ingenuis, honestis!), non ut mancipiis abuti, sed ut is quos gradu antecedas quorumque tibi non servitus tradita sit, sed tutela.*

61. *Clem.* 2.7.3.

62. SCHIAVONE, *Ius*, 339. Su *aequum/aequitas* in Seneca, vd. *ivi*, 528 nn. 58-59. Una «ascendenza anche senecana» hanno per Schiavone i richiami all'equo che si trovano in Proculo, il quale «fu, probabilmente, il giurista di Seneca» (*ivi*, 340). DUCOS, *Roma e il diritto*, 121-122 osserva che Seneca «afferma a più riprese i limiti delle formule giuridiche: esse condizionano il giudice che non può dare prova di un reale discernimento o realizzare una vera giustizia».

«È lodevole comandare agli schiavi con moderazione. E nel modo di trattare uno schiavo si deve considerare non quanto egli possa subire impunemente ma quanto ti consenta il principio naturale del giusto e del bene, il quale impone di avere riguardo anche ai prigionieri e a coloro che sono stati comprati con denaro (quanto più sarà giusto farlo con quegli uomini che hanno ottenuto la libertà, con quelli che sono nati liberi, con quelli che sono rispettabili!), e impone di trattarli non come schiavi ma come persone rispetto alle quali sei superiore e delle quali ti è stata affidata non la schiavitù ma la protezione»<sup>63</sup>.

Mi sembra che anche qui si possa intravedere una distinzione tra il livello dell'*aequum et bonum* e quello della legalità (rappresentata implicitamente in questo caso dall'avverbio *impune*): Seneca sembra voler dire che a dettare il criterio per stabilire come trattare gli schiavi dev'essere non la valutazione del rischio di incorrere in eventuali sanzioni prescritte dalle norme, bensì un principio antecedente (e ben più esigente) di giustizia naturale. La *aequi bonique natura* è dotata in sé di un carattere normativo (*permittat, iubet*); è essa stessa, pertanto, ben prima dell'eventuale previsione di sanzioni, a tracciare un perimetro di liceità nel modo di trattare gli schiavi: il perimetro del consentito verterà così a restringersi, e per capire dove fermarsi non ci sarà bisogno di attendere l'indicazione della sanzione. È una dinamica analoga a quella prospettata nel brano del *De ira* ricordato prima, in cui Seneca aveva sottolineato la dimensione più ampia e più esigente della *regula* degli *officia* rispetto a quella del *ius*, e il fatto che le istanze promananti dagli *officia* non sono scritte nelle *tabulae*.

In questi due passaggi del *De clementia*, pertanto, Seneca sembra identificare nel principio dell'*aequum et bonum* un metodo di decisione e un criterio di condotta alternativi a quelli offerti dalla tassatività del diritto: non una deroga ad esso, ma comunque una via migliore<sup>64</sup>. Anche la sua voce, dunque, trova posto nella lunga e articolata vicenda di una nozione che aveva svolto prima di lui, e avrebbe continuato a svolgere dopo di lui, un ruolo fondamentale in ambito giuridico. Se è vero che l'equità a Roma era «[m]etodo

63. *Clem.* 1.18.1.

64. L'endiadi *aequum-bonum* ricorre di nuovo in *Clem.* 2.1.4 per elogiare il rinnovamento dei costumi propiziato da Nerone (*Nunc profecto consentire decebat ad aequum bonumque expulsa alieni cupidine*); ricorre inoltre in *De otio* 8.2, dove Seneca per mostrare che nessuno Stato è adatto al *sapiens* cita tra i vari esempi lo Stato cartaginese, nel quale vi era «il massimo disprezzo del giusto e del bene (*summa aequi ac boni vilitas*)»; e infine in *Ben.* 4.14.3, dove, distinguendo tra l'intrinseca gratuità del *beneficium* e le azioni che hanno la loro utilità al di fuori di esse stesse, osserva che «nessuno va a coltivare i campi per spirito di giustizia e di bontà (*nemo ad agrum colendum ex aequo et bono venit*)».

d'interpretazione e al tempo stesso valore [che] porta a interrogarsi sul vero fondamento del diritto e sul suo rapporto con la natura», e che costituì «un punto di incontro fra giuristi e scrittori, uno degli elementi che permettono di affermare l'esistenza di una cultura comune che li unisce»<sup>65</sup>, è evidente dagli esempi richiamati quanto Seneca partecipasse pienamente a questo orizzonte. Nell'uso che fece della nozione possiamo trovare una conferma della sua sensibilità per differenti articolazioni e sfumature del giuridico, e della normatività in senso più ampio.

Infine, posso soltanto accennare a un livello di riflessione ulteriore, fondamentale nel pensiero di Seneca: la sua aspirazione a delineare una morale universalistica e cosmopolitica fondata sugli *officia* (aspetto determinante, questo, per comprendere pienamente il senso di certe sue notazioni critiche sulle strettoie del diritto). Ne troviamo un'esemplificazione paradigmatica in un celebre passo dell'epistola 95, dove le idee di Seneca sulle articolazioni e sui confini della normatività sembrano trovare compimento definitivo in nome della natura universale dell'*humanum*, e si ricongiungono idealmente con le radici stesse dell'*humanitas* fino a Terenzio<sup>66</sup>. Ricompare qui, spogliata di ogni riferimento al diritto e alle sue procedure, la nozione di *formula*, in questo caso usata metaforicamente per indicare la sintesi dei doveri dell'essere umano verso i suoi simili (*formulam humani officii*: un bell'esempio di nozione giuridica recuperata a fini etico-filosofici, secondo l'uso di Seneca già ricordato). La *formula* evocata qui da Seneca è ben diversa dalle *formulae* del processo; anzi la sua caratteristica è proprio quella di oltrepassare una precettistica dettagliata, fondata com'è sulla natura che accomuna univer-

65. Ducos, *Roma e il diritto*, 123, 121.

66. *Epist.* 95.51-53: *Quid agimus? quae damus praecepta? Ut parcamus sanguini humano? quantulum est ei non nocere cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est si homo mansuetus homini est. Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat? Quare omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam? cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, humani nihil a me alienum puto. Habeamus in commune: <in commune> nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.* Sulla *humanitas* in Seneca vd. tra gli altri BALBO, *Humanitas in Imperial Age*, 69-81 e bibliografia citata; LAUDIZI, *La nozione di humanitas nelle Epistulae morales di Seneca*, 337-344.

salmente tutti. E ricompare anche l'*aequum*, in questo caso in nesso con il *iustum*, appunto come un prodotto della natura:

*Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus.*

«È la natura che ci ha creati uniti da vincoli di parentela, generandoci da una medesima origine e verso un medesimo fine; è essa che ci ha instillato un amore reciproco e ci ha resi socievoli. È essa ad avere stabilito l'equo e il giusto; per sua norma fondamentale è peggio offendere che essere offesi; per suo ordine siano pronte le mani per chi ha bisogno di aiuto».

L'intonazione è chiaramente morale, ma in realtà Seneca sta toccando temi che nella riflessione medievale e soprattutto moderna sarebbero diventati temi tipici della filosofia del diritto. Questo testo, in effetti, è un manifesto del giusnaturalismo di Seneca, che presenta qui in tutta evidenza la normatività della natura (*composuit, constitutione, imperio*), pur senza elaborare compiutamente un catalogo di leggi naturali<sup>67</sup>. Ed è anche un manifesto del suo universalismo: come in altri suoi testi, il criterio di condotta derivante dalla *humanitas* e dalla *natura* supera tanto le differenze contingenti tra esseri umani (si pensi al celebre "*Servi sunt*". *Immo homines* di *Epist.* 47.1) quanto i confini ristretti di una singola comunità. In questo Seneca è stato certamente tra i partecipanti più attivi a quel «travaglio» di cui parlava Alfonso Traina:

«Per *humanitas* intendo il riconoscere e il rispettare l'uomo in ogni uomo. Formulata in termini negativi, è il superamento del nazionalismo. In essa culmina tutto il travaglio del mondo antico, prima che la *caritas* cristiana insegnasse a riconoscere e ad amare il figlio di Dio in ogni uomo»<sup>68</sup>.

**Abstract:** In his philosophical works Seneca shows a considerable knowledge of the legal world: he often uses legal terms, he refers to legal institutions and jurisprudential opinions, sometimes he approaches the law from a theoretical perspective. This essay investigates Seneca's contribution to the philosophy of law and his place in the history of legal thought, highlighting themes such as the relationship between law and imperial power, the limits of the law, the

67. Osserva DUCOS, *Roma e il diritto*, 124: «Per il filosofo stoico si può parlare di una natura che, pur indicando in termini molto generali una condotta, non si esprime in una serie di comportamenti atti a trasformarsi in virtù civili. In nessun caso poi si accenna alla possibilità di trasformare quelle indicazioni in leggi. [...] I dettami della natura restano vaghi, ma dovunque si afferma l'esigenza di superare le norme civili per dare spazio a uno *ius humanum* che permetta di rispettare, in ognuno di noi, l'uomo».

68. TRAINA, *Comedia*, 9.

sense of *aequum* as a normative concept, the natural foundations of man's duties.

**Keywords:** Seneca phil., principate, law, *beneficium*, *aequum*.

#### BIBLIOGRAFIA

- ARGIROFFI A., *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica*, Torino 2012.
- ARMISEN-MARCHETTI M., *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.
- ARMISEN-MARCHETTI M., *Speculum Neronis: un mode spécifique de direction de conscience dans le De clementia de Sénèque* [2006], in *Seneca saepe noster*, éd. par J.-P. Aygon, J.-Ch. Courtil, F. Ripoli, Bordeaux 2020, 193-208.
- BALBO A., *Humanitas in Imperial Age: Some Reflections on Seneca and Quintilian*, JRS XLVII (2012) 69-81.
- BALBO A. - MALASPINA E., *Bibliography*, in *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, ed. by G. Damschen, A. Heil, Leiden 2014, 771-860.
- Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, a cura di G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli, Palermo 2011.
- BERTOLDI F., *Lessico giuridico di Lucio Anneo Seneca*, Modena 2021.
- BOYLE A.J. (ED.), *Seneca, Medea*, edited with introduction, translation and commentary, Oxford 2014.
- CHAUMARTIN F.-R. (ÉD.), *Sénèque, Tragédies*, Paris 1996.
- COTTA S., *L'esperienza politica nella riflessione agostiniana. Linee di una interpretazione*, Studium 73 (1982) 573-585.
- D'AGOSTINO F., *L'antigiuridismo di S. Agostino* [1987], in F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Torino 1995, 113-141.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI R., *Freedom in Seneca: Some Reflections between Philosophy and Politics, Public and Private Life*, in *Seneca Philosophus*, ed. by J. Wildberger, M.J. Colish, Berlin-Boston 2014, 167-188.
- DEL VECCHIO G., *L'homo iuridicus e l'insufficienza del diritto come regola di vita*, in G. DEL VECCHIO, *Studi sul diritto*, vol. I, Milano 1958, 279-308.
- DIDEROT D., *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca*, Palermo 1987 (trad. it. di *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les moeurs et les écrits de Sénèque*, Londres i.e. Bouillon 1782).
- DILIBERTO O., *La giurisprudenza romana nelle opere letterarie*, in *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani*, a cura di A. Schiavone, Torino 2017, 141-160.
- DUCOS M., *Sénèque et le monde du droit*, in *Présence de Sénèque*, éd. par R. Chevallier, R. Poignault, Paris 1991, 109-126.

- DUCOS M., *Roma e il diritto*, Bologna 1998 (trad. it. di *Rome et le droit*, Paris 1996).
- DUCOS M., *La culture juridique dans le De beneficiis de Sénèque*, in *Cultura letteraria e diritto nei primi due secoli del Principato*, a cura di S. Querzoli, Rovigo 2008, 17-29.
- DÜLL R., *Seneca iurisconsultus*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, hrsg. von H. Temporini, W. Haase, II, Berlin-New York 1976, 364-380.
- FALCONE G., *Obligatio est iuris vinculum*, Torino 2003.
- FALCONE G., *A proposito di Paul. 29 ad ed., D. 13, 6, 17, 3 (officium, beneficium, commodare). Con un'appendice in tema di alterità tra morale e diritto*, in *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla Palingenesia iuris civilis agli Scriptores iuris Romani*, a cura di A. Schiavone, Torino 2017, 183-211.
- FALCONE G., *La definizione di obligatio tra diritto e morale. Appunti didattici*, Torino 2017.
- FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto. Vol. I. Antichità e medioevo* [1966], Roma-Bari 2001.
- FIORI R., *Bonus vir. Politica, filosofia e retorica nel De officiis di Cicerone*, Napoli 2011.
- FRENCH R.S., *Procedural Fairness - Indispensable to Justice?* (2010) <https://www.hcourt.gov.au/assets/publications/speeches/current-justices/frenchcj/frenchcj07oct10.pdf>.
- GABBA E., *Seneca e l'impero*, in *Storia di Roma*, II.2, a cura di G. Clemente, F. Coarelli, E. Gabba, Torino 1991, 253-263.
- GASTALDI S., *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2008.
- GIARDINA A., *La clemenza, la natura e la politica. Un percorso di Seneca*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani, A. Schiavone, Pavia 2007, 187-197.
- GIARDINA G. (CUR.), *Tragedie di Lucio Anneo Seneca*, Torino 1987.
- GILIBERTI G., *Beneficium e iniuria nei rapporti col servo. Etica e prassi giuridica in Seneca*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, a cura di V. Giuffrè, vol. IV, Napoli 1984, 1843-1860.
- GONZÁLEZ ROLDÁN Y., *Crimen maiestatis in età neroniana. Il caso di Trasea Peto*, Bollettino di studi latini 1 (2022) 42-69.
- GRIFFIN M.T., *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford 2013.
- GRIMAL P., *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978.
- GRIMAL P., *Seneca*, Milano 2011 (trad. it. di *Sénèque*, Paris 1991).
- GUARINO A., *Ineptiae iurisconsultorum*, *Labeo* 23 (1977) 263-270.
- GUARINO A., *Ineptiae iurisconsultorum*, in A. GUARINO, *Pagine di diritto romano*, vol. V, Napoli 1994, 31-45.
- GUARINO A., *Seneca e il diritto*, *Accademia pontaniana LIX* (2010) 125-126.

- HADOT I., *Seneca und die Griechisch-Römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- HARRIS W.V., *Il potere di Roma. Dieci secoli di impero*, Roma 2021 (trad. it. di *Roman Power. A Thousand Years of Empire*, Cambridge 2016).
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, Milano 2000 (trad. it. di *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807).
- JHERING R. VON, *Serio e faceto nella giurisprudenza*, Firenze 1954 (trad. it. di *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz. Eine Weihnachtsgabe für das juristische Publikum*, Leipzig 1885).
- KELLY J.M., *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna 1996 (trad. it. di *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford 1992).
- LA PENNA A., *La cultura letteraria a Roma*, Roma-Bari 1986.
- LANA I., *Lucio Anneo Seneca*, Torino 1955.
- LAUDIZI G., *La nozione di humanitas nelle Epistulae morales di Seneca*, in *Lucrezio, Seneca e noi. Studi per Ivano Dionigi*, Bologna 2021, 337-344.
- Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, a cura di G. Picone, Palermo 2013.
- LENTANO M., *La gratitudine e la memoria. Una lettura del De beneficiis*, Bollettino di studi latini, 1 (2009) 1-28.
- LI CAUSI P., *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del 'dono' nel de beneficiis di Seneca*, I quaderni del ramo d'oro on-line 2 (2009) 226-252.
- LOTITO G., *Linguaggio giuridico e linguaggio filosofico in Seneca. La prima lettera a Lucilio* [1996], in G. LOTITO, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Bologna 2001, 131-175.
- MALASPINA E., *La teoria politica del De clementia: un inevitabile fallimento?*, in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, a cura di A. De Vivo, E. Lo Cascio, Bari 2003, 139-157.
- MALASPINA E., *Educare il monarca in età moderna. Tra Seneca, Giovanni Calvino e gli specula principis*, in *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea*, a cura di S. Audano, G. Cipriani, Foggia 2015, 183-202.
- MALASPINA E. (ED.), *L. Annaeus Seneca, De clementia libri duo*, Berlin-Boston 2016.
- MANNING C., *Actio ingrati (Seneca, De benef. 3, 6-17: a contribution to contemporary debate?)*, SDHI 52 (1986) 61-72.
- MANTELLA A., *'Beneficium' servile - 'Debitum' naturale*, Milano 1979.
- MANTELLA A., *Seneca: dalla ragione alla volontà*, Labeo 26 (1980) 181-190.
- MANTELLA A., *Un'etica per il giurista? Profili d'interpretazione giurisprudenziale nel primo Principato*, in *Per la storia del pensiero giuridico romano. Da Augusto agli Antonini*, a cura

- di D. Mantovani, Torino 1996, 147-182.
- MANTOVANI D., *L'aequitas romana: una nozione in cerca di equilibrio*, in *Quante equità?*, a cura di D. Mantovani, S. Veca, Milano 2017, 15-60.
- MATTIACCI S., *Ineptiae e il lessico riduttivo in relazione alla poesia 'minore'*, *Lexis* 37 (2019) 236-255.
- MAZZOLI G., *Seneca de ira e de clementia: la politica negli specchi della morale*, in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, a cura di A. De Vivo, E. Lo Cascio, Bari 2003, 123-138.
- NICOSIA G., *Iuris consultorum acutae ineptiae*, in *Studi in onore di Remo Martini*, II, Milano 2009, 865-897.
- NOVOKHATKO A., *The typology of linguistic metaphor in 1st c. CE Roman thought*, in *Lemmata Linguistica Latina*. Vol. 1 *Words and Sounds*, ed. by N. Holmes, M. Ottink, J. Schrickx, M. Selig, Berlin-New York 2019, 384-398.
- PRÉCHAC F. (ÉD.), Sénèque, *Des bienfaits*, Paris 1961.
- RACCANELLI R., *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo 2010.
- REYNOLDS L.D. (ED.), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae morales*, Oxford 1965.
- REYNOLDS L.D. (ED.), *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, Oxford 1977.
- ROMANO E., *Echi e risonanze della legge nella letteratura latina*, in *Leges publicae. La legge nell'esperienza giuridica romana*, a cura di J.-L. Ferrary, Pavia 2012, 177-217.
- ROSEN K., *Il pensiero politico dell'antichità*, Bologna 1999 (trad. it. di *Geschichte der politischen Ideen: Von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1986).
- SCHIAVONE A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2017<sup>2</sup>.
- SCOLARI L., *Beneficium e iniuria. Rappresentazioni del dono e dell'offesa nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2018.
- SOLIDORO MARUOTTI L., *Tra morale e diritto: itinerari dell'aequitas. Lezioni*, Torino 2013.
- STELLA MARANCA F., *Seneca giureconsulto* [1926], Roma 1966.
- TAMBURI F., *Un filosofo di fronte all'interpretatio prudentium: visioni contrapposte sul valore nominale dell'hereditas*, in *Principi, regole, interpretazione, contratti e obbligazioni, famiglie e successioni. Scritti in onore di Giovanni Furguiuele*, a cura di G. Conte, S. Landini, II, Mantova 2017, 245-264.
- TEGA W., *Diderot e il dilemma Seneca. Filosofia, potere dispotico e opinione pubblica*, in *Lucrezio, Seneca e noi. Studi per Ivano Dionigi*, Bologna 2021, 459-466.
- TORRE C., *Officium erat imperare, non regnum: riflessioni su Seneca politico*, *Montesquieu*. it (2012).

- TORTORA R.A., *La «inferiorità» del diritto nel pensiero di Seneca*, Ius 1 (1979) 98-115.
- TRAINA A., *Comoedia. Antologia della palliata* [1960], Padova 2000.
- TRAINA A. (TRAD.), *Seneca, Medea Fedra*, Milano 1989.
- VEYNE P., *Seneca*, Bologna 1999 (trad. it. di *Sénèque. Entretien. Lettres à Lucilius*, Paris 1993).
- VILLEY M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986 (trad. it. di *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1975).
- ZAMBRANO M., *Seneca*, Milano 2019 (trad. it. di *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires 1944).
- ZANICHELLI M., *Ius de quo quaerimus. Cicerone filosofo del diritto*, Mantova 2018.