

ESAMI CONCLUSIVI

ultimi anni, diverse tracce chiedono agli studenti di confrontarsi con la società dell'informazione. Per farlo con cognizione di causa, occorre che in scuola ci si sia occupati del tema con attenzione e questo comporta di mobilitare competenze e saperi specifici (storia dei media, sociologia della cultura, psicologia sociale, estetica, semiotica). Il problema è che una presenza seria della Media Education (o dei Media Studies), tranne forse in qualche indirizzo, non è prevista nella scuola italiana, con il risultato che lo svolgimento venga lasciato o all'intraprendenza individuale (lo studente con il pallino dei media) o al facile luogo comune. Per limitare i danni – dato che un curriculum di Media Education non è purtroppo ipotizzabile a breve termine – forse sarebbe opportuno che le tracce rechino maggiori informazioni, magari mettendo a confronto sugli

argomenti proposti il parere di specialisti di cui stralciare passaggi dei loro scritti. Sicuramente più utile che strumentalizzare Andy Wahrol, incoraggiando la parenesi piuttosto che l'analisi seria.

Pier Cesare Rivoltella
Università Cattolica di Milano

Bibliografia

- J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova 1987.
G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.
U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1971.

LATINO

Emanuela Andreoni Fontecedro

LA TRACCIA MINISTERIALE

Il vero bene è la virtù

Quicumque beatus esse constituet, unum esse bonum putet quod honestum est; nam si ullum aliud existimat, primum male de providentia iudicat, quia multa incommoda iustis viris accidunt, et quia quidquid nobis dedit breve est et exiguum si compares mundi totius aevo. Ex hac deploratione nascitur ut ingrati divinorum interpretes simus: querimur quod non semper, quod et pauca nobis et incerta et abitura contingant. Inde est quod nec vivere nec mori volumus: vitae nos odium tenet, timor mortis. Natat omne consilium nec implere nos ulla felicitas potest. Causa autem est quod non pervenimus ad illud bonum immensum et insuperabile ubi necesse est resistat voluntas nostra quia ultra summum non est locus. Quaeris quare virtus nullo egeat? Praesentibus gaudet, non concupiscit absentia; nihil non illi magnum est quod satis. Ab hoc discede iudicio: non pietas constabit, non fides; multa enim utramque praestare cupienti patiunda sunt ex iis quae mala vocantur, multa inpendenda ex iis quibus indulgemus tamquam bonis. Perit fortitudo, quae periculum facere debet sui; perit magnanimitas, quae non potest eminere nisi omnia velut minuta contempsit quae pro maximis vulgus optat; perit gratia et relatio gratiae si timemus laborem, si quicquam pretiosius fide novimus, si non optima spectamus.

Seneca

Seneca, *Epist.*, 10-13

TRADUZIONE

Chiunque voglia prefiggersi di essere felice, deve sapere che l'unico bene è l'onestà¹; infatti se ritiene che sia altro, giudica innanzitutto male della provvidenza, poiché molte avversità capitano ai giusti e poiché qualsiasi cosa ci ha dato è di breve durata e poca cosa se la metti a confronto con tutto il tempo dell'universo². Da questa recriminazione³ discende che siamo interpreti ingrati di quanto attiene alla divinità⁴: ci lamentiamo poiché non in continuazione ci viene dato qualcosa⁵ e quel che ci tocca è poco, è mal sicuro e passa. Di qui il fatto che non vogliamo né vivere né morire: odiamo la vita, abbiamo paura di morire⁶. Ogni proposito è fluttuante⁷ e così non possiamo raggiungere la felicità. La causa è che non siamo giunti a quel bene immenso e insuperabile dove la nostra volontà deve arrestarsi, dal momento che oltre la vetta non c'è altro. Vuoi sapere perché la virtù non ha bisogno di nulla? La virtù gode di ciò che ha, non desidera ciò che non ha: per essa è grande quanto le è sufficiente⁸. Allontanati da questo principio e non ci sarà più il senso del dovere verso gli dei, la patria, la famiglia, né lealtà, né parola data nei rapporti pubblici e privati⁹. Chi infatti vuole mettere in atto queste virtù deve sopportare molti di quelli che son detti 'mali' e deve rigettare quelli cui indulgiamo come se fossero dei beni¹⁰. Muore il coraggio, che deve far suo il pericolo¹¹, muore la grandezza d'animo¹² che non può manifestarsi se non nel tenere a vile tutte quelle cose che il volgo ritiene di massima importanza; muore la riconoscenza e la dimostrazione della riconoscenza¹³, se temiamo la fatica, se riteniamo qualcosa più prezioso della lealtà¹⁴ stessa, se non guardiamo al sommo bene¹⁵.

1. Il principio risale a Socrate e discende in tutte le scuole socratiche. Noto è il paragrafo che Aristotele gli dedica nell'*Etica Nicomachea*, 1169 b. Sul rapporto tra 'bene' e 'onestà' Seneca si sofferma in *Epist.* 118, 10 e 120, 3.

2. Il tema delle avversità toccate ai buoni, che mette in discussione l'esistenza di una provvidenza divina, è tema largamente discusso nell'ambito dello Stoicismo, che doveva rispondere proprio su questa obiezione a Carneade. Seneca dedica all'argomento il dialogo *De providentia*, il cui sottotitolo dichiara espressamente: *quare aliqua incommoda bonis viris accidunt cum providentia sit*.

Questo spunto presente nella lettera sul tema della provvidenza può essere indice della datazione contemporanea dello svolgimento più ampio del dialogo, fra l'altro dichiarato come una *particula* estrapolata per Lucilio – cui il dialogo come la lettera è dedicato – dall'*opus maius* (a noi non giunto) dove Seneca dice che proverà *praeesse universis providentiam* (1, 1).

3. Nella traduzione deve rimanere questo senso di recriminazione, di lamentela perché – come subito dopo *querimur* conferma – il 'lamentarsi', nel linguaggio stoico, è termine chiave in quanto identifica il *φῶλος* e comunque quanti non conoscono a fondo il verbo stoico; così nel *De providentia* rivolto a Lucilio: *tu non dubitas de providentia sed querere* (1, 1). Pertanto la traduzione del termine con 'errato giudizio' tradisce l'intenzione del testo senecano, e si configura come la causa non detta della lamentela.

4. Il Gertz integrava con *munerum*, richiamandosi a *divinorum munerum* di *De Beneficiis* 2, 29, 1. Ma Seneca usa spesso il genitivo neutro *divinorum* (cfr. *Helv.* 20, 2; *Nat. Quaest.* 3, pr. 11; *Epist.* 66, 12; 89, 4; e insieme a *humanorum*: *Helv.* 9, 3; *Epist.* 104, 22; 110, 8).

5. L'espressione non è limpida e Hense, mentre Bourgery esprimeva parere contrario, integrava: *quod non semper donemur*. Il valore di *non semper* non collima con *tantum interdum*. La lingua d'arrivo necessita dell'integrazione della brachilogia senecana.

6. Nel *De brevitae vitae* Seneca attribuisce proprio questo comportamento ai contestati *occupati*, ovvero gli 'affaccendati' che sperperano il tempo della vita in cose inutili e si comportano in questo modo, cfr. 7, 9; 16, 2.

7. Certamente la traduzione può togliere l'immagine insita nel verbo *natare* ed esprimersi con "ogni decisione rimane incerta" ma finché le lingue messe a confronto usano le stesse metafore è bene – e tanto più se il testo è in poesia – mantenere lo specchio del linguaggio immaginativo. È vero che l'uso quotidiano di termini nati dentro una semantica metaforica spegne, con l'andare del tempo, la metafora stessa ma quando il verbo – come in questo caso – conserva in sincronia il suo valore di verbo tecnico è del tutto evidente che la metafora, che si relaziona ad esso, è viva.

8. Cicerone dedica il V libro delle *Tusculanae* al rapporto virtù-felicità richiamandosi a un'opera di Bruto perduta *De*

virtute e a suoi discorsi in cui si sosteneva che: *ad beate vivendum virtutem se ipsa esse contentam*, 1, 1. Nel *De divinatione*, dove riassume le sue opere filosofiche, fa riferimento al V libro delle *Tusculanae* usando la stessa espressione e dichiarando che proprio questo argomento *totam philosophiam inlustrat*, 2, 2. Antistene aveva fatto di questa linea di pensiero indicata da Socrate un vero e proprio rigido principio della sua etica (cfr. D.L. 6, 11). Seneca ribadisce il pensiero in diverse epistole (es. 9, 13-15; 27, 3; 59, 16; 71, 18; 76, 16; 85, 17; 92, 14), oltre naturalmente in tutto il corso della 74 e in *De vita beata* 16, 1; con il rinvio alle parole di Demetrio cinico: *De Beneficiis* 7, 2, 2.

9. La traduzione qui offerta si avvale di un'estesa *amplificatio*, garantita dall'esigenza che la semplice traduzione, pur valida, di *pietas* e *fides* con 'senso del dovere' e 'lealtà', non è del tutto in grado di restituire quei valori ancestrali dell'etica romana di cui questi due termini si fanno portatori. La *fides* è alla base dei rapporti sociali e politici, include un rapporto di reciprocità, che si configura in principio con la 'parola data', fino a intendere con Cicerone: *fundamentum est autem iustitiae fides*, *De officiis* 1, 23. La *pietas* coinvolge un sentimento del 'puro' di cuore nell'ambito dei doveri nei confronti della famiglia (genitori e parenti), dei riti che si devono agli dei, dell'impegno inderogabile verso la patria: cfr. Cic. *De re publica* 6, 16; *De natura deorum* 1, 116.

10. L'argomento dei cosiddetti mali e dei falsi beni, strettamente connesso alla dimostrazione della provvidenza, trova la sua origine nel principio dell'etica che male è solo il male morale. I cosiddetti 'mali' sono avversità, sventure o come noi diciamo solo dei 'malanni' che non devono avere a che vedere con il comportamento etico dell'uomo. Il *vir bonus* del *De providentia* di Seneca, secondo la dottrina stoica, sa che si tratta di *adversitates*, *incommoda* cioè *indifferentia*, ὀδίαφορα. Non altrimenti è per i 'falsi beni', i beni esterni, altrettanto *indifferentia* perché appartengono alla sfera extramorale, ma in cui si possono distinguere i 'preferiti', in quanto conformi alla natura, es. la salute, e quelli 'respinti' esempio le ricchezze.

11. Il rapporto *fortitudo-periculum* è indicato da Cicerone: *fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*, *De inventione* 2, 163. In epoca classica *periculum* ha acquisito il significato di 'rischio' e come Seneca conferma il significato di 'prova' (che si rintraccia nel latino arcaico e rimane nell'espressione *periculum facere*) è espresso con *experimentum* (cfr. *De providentia* 4, 3).

12. *Magnanimitas* rende il greco μεγαλοψυχία, la virtù cardinale riconosciuta da Panezio nei termini stessi qui detti da Seneca: il comportamento nobile e superiore di fronte alle cose stesse. Il significato non si discosta dalla *magnitudo animi* del lessico ciceroniano, se non forse per quello slancio verso il fine riconosciuto all'aggettivo *magnanimus* su cui il sostantivo latino si forma.

13. Cfr. Cic. *De inventione* 2, 66: *gratiam (eam appellant) quae in memoria et remuneratione officiorum et honoris et amicitiarum observantiam teneat*.

14. Cfr. n. 7 dove abbiamo già trattato della ricca valenza semantica di *fides*. Non è qui necessario ripetere, avendone già usato, dell'*amplificatio* esegetica.

15. Con *optima spectamus*, Seneca ribadisce il pensiero delle scuole socratiche che il fine è 'guardare al sommo bene', adeguando quindi le scelte della vita per raggiungerlo, attraverso l'uso delle virtù.

SPUNTI PER LA DIDATTICA

Gli argomenti toccati nel passo senecano (comportamento virtuoso e felicità, cosiddetti mali e falsi beni, il perseguire il bene e la provvidenza divina) si riconnettono con qualche puntualizzazione ulteriore, come osservato nelle note, al pensiero stoico. Il passo senecano è trasparente per quanto riguarda la struttura sintattica, procedendo il discorso per giustapposizione di argomenti. Al contrario, presenta maggiori difficoltà la resa del lessico etico, denso di speculazioni e di tradizioni stratificate, che non è sovrapponibile *tout court* con l'area semantica del corrispettivo italiano, in cui si riflette un'altra cultura. Ciò può implicare una traduzione esegetica di vocaboli quali ad es. *fides*, *pietas*, *magnanimitas*. Altri termini, inoltre, vanno riconosciuti come parole chiave della dottrina stoica (es. *deploratio*, *queror*) e pertanto non 'traditi' dalla traduzione. Per affrontare al meglio la traduzione di questo brano (comunque di difficoltà limitata) è richiesta una buona conoscenza dei temi della filosofia antica e un'abitudine al linguaggio senecano e al procedere del suo fraseggio, che si può acquisire soltanto con assiduo esercizio di lettura e traduzione dei testi dell'autore. È opportuno che l'insegnante chiarisca alcune delle caratteristiche stilistiche proprie della prosa di Seneca che possono causare difficoltà nella traduzione, come la tendenza alla brachilogia (cfr. n. 5) e l'uso della *variatio*, morfologica, sintattica e lessicale (per un approfondimento su questi temi si veda P. Santini, *Seneca. Appunti sulla lingua e sullo stile*, in «Nuova Secondaria», n. 6, febbraio 2011, pp. 93-97).

Le proposte di emendamento al § 11 degli editori Gertz e Hense evidenziano una certa difficoltà logica nel fraseggio senecano, pur facendo parte l'anacoluto e l'espressione brachilogica dello stile di Seneca (cfr. quanto detto nelle nn. 4 e 5). Sarebbe sempre opportuno – quando si sceglie un passo d'autore come prova di traduzione per gli studenti – evitare testi dove i filologi stessi hanno riscontrato difficoltà e ritenuto di intervenire proprio sul testo con integrazioni o espunzioni.

Emanuela Andreoni Fontecedro
Università Roma Tre