



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA**

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

TITOLO

Accipimus peritura perituri – Una salute mortale in Seneca

Relatore:

Ch.mo Prof. Antonio Da Re

Laureando:

Pietro Battiston

Matricola n. 2026809

ANNO ACCADEMICO 2021- 2022

Accipimus peritura perituri

Una salute mortale in Seneca

Introduzione

Genesis del lavoro

Non si può dire che il qui presente lavoro abbia avuto una nascita priva di imprevisti o difficoltà; questo, in particolare, nella sua fase iniziale. Avendo già trattato del filosofo Seneca per la tesi triennale pensai fosse opportuno, ora, allargare la riflessione etico-morale all'ambito della bioetica, contesto che per diversi aspetti mi aveva (e lo fa tutt'ora) affascinato.

L'idea di partenza, forti dell'esperienza pandemica, fu quella di impostare un lavoro che prendesse in esame il modello di medicina sostenibile di Daniel Callahan nell'odierno contesto post-Covid. Naturalmente, il fulcro di tutta questa ipotetica riflessione sarebbe stato rappresentato dal concetto di salute: come forse sarà noto, Callahan giunge ad un concetto di 'medicina sostenibile' a seguito di una forte critica a quella che è stata definita una 'medicina impossibile', così identificata poiché basata sull'imperante idea di progresso illimitato delle tecnologie mediche e sull'idea, fondamentale, che tutto ciò che rientri nella sfera della malattia, dell'infermità e, in ultima, della morte stessa sia per ciò stesso da considerarsi un'inconveniente 'innaturale' nel corso della vita di un individuo. Ciò che rendeva (e, per molti aspetti, rende ancora) nociva questa idea di medicina era senz'altro la convinzione che la morte e l'infermità andassero combattute all'ultimo sangue; vi era un rifiuto totale di accettare la realtà del naturale declino che fa parte del normalissimo ciclo vitale di ogni essere vivente. Vi era, insomma, un'insoddisfazione generale alla sua base e una corsa esasperata e affannata per raggiungere un obiettivo, quello dell'eliminazione della morte, di fatto impossibile.

In un'epoca come la nostra, che vede un avanzamento medico-tecnologico senza precedenti nella storia dell'uomo, sembrava impossibile immaginare una recessione o, semplicemente, una battuta d'arresto in questa maratona verso l'immortalità: il Covid ha distrutto questo sogno. Con la pandemia è come se la natura (o, se vogliamo, il corso degli eventi) abbia voluto ricordarci quanto grande sia la nostra fragilità, quanto siano miseri i nostri sogni di onnipotenza su di essa. Forse sarebbe davvero il caso di limitare questo expansionismo medico potenzialmente illimitato per arrestarsi su una scala di obiettivi reali e raggiungibili, senza con ciò implicare alcun disegno che miri a soverchiare ciò che siamo: mortali. È su tale

concetto che dovremmo soffermarci, per comprendere quale sia la nostra consistenza in questo mondo; per capire cosa intendere con ‘salute’.

Sulla base di queste idee e forte delle continue letture stoiche e senecane, in particolare, avvenne che durante la stesura del lavoro vi fosse un consistente riferimento alla prospettiva del filosofo romano che, ben presto, riuscì a conferire un taglio metafisico-esistenziale ad un lavoro che, di fatto, voleva essere bioetico. Nonostante esso avesse raggiunto una certa mole, divenne chiaro che non poteva funzionare, né per l’obiettivo di fondo né per il modo stesso di trattarlo: vi erano alcune idee ma l’intera trattazione appariva molto dispersiva.

È così che, alla fine, si decise di abbandonare questa strada per batterne un’altra: incentrare tutta la trattazione su Seneca. Cosa rimase del precedente elaborato? L’idea di fondo di trattare del concetto di salute in relazione alla condizione di mortalità nella quale ci troviamo; si decise, cioè, di mantenere il medesimo orizzonte di riferimento ma con l’intento di traslarlo tutto all’interno della prospettiva senecana. Questa parve la scelta più logica, naturale e sensata, se non altro per la familiarità con il contesto stoico e per genuina passione nei confronti del filosofo romano, che da tempo mi aveva pervaso. Dopo le primissime bozze di questo nuovo lavoro, utili ad inquadrare al meglio tutta la struttura della discussione, esso proseguì in maniera fluida, senza troppe complicazioni; evidentemente fu fatta la scelta più saggia e, col senno di poi, fruttuosa in primis per me stesso. Con esso, infatti, ho avuto modo di approfondire diversi aspetti finora a me non completamente chiari e il tutto ha rappresentato una fase decisamente importante per la mia personale riflessione su temi che io ritengo essere fondamentali. Posso affermare che questo lavoro abbia, dunque, prodotto un cambiamento in me stesso, un’esperienza intellettuale capace di lasciare un segno; per quanto travagliato il suo parto, alla fine, è stato un bene. Come non pensare all’episodio in cui Zenone, dopo il naufragio della sua nave di merci nelle quali aveva investito il suo denaro e trovandosi ad Atene ove iniziò lo studio della filosofia, disse: «Ho proprio fatto una buona navigazione quel giorno che feci naufragio!»? Non tutto il male vien per nuocere, si dice; in questo caso non solo non fu nocivo ma fu, invero, un bene.

Contenuti e struttura

Il testo si articola in tre capitoli e una conclusione finale. Passiamoli brevemente in rassegna:

1. *Perpetuum bellum*: in questo primo capitolo si affronterà l'inquadramento storico-biografico del filosofo romano con particolare riferimento alla sua personalità e al suo generale rapporto con il mondo stoico; verrà poi presa in esame la sua prospettiva sul determinismo in quanto provvidenza e i suoi risvolti in termini di "teodicea". Infine, verranno considerati il modello di uomo virtuoso ed in particolare i punti di comunanza e di divergenza tra il modello antico e il modello senecano.
2. *Taedium vitae et salus*: in questo secondo capitolo si affronterà il delicato aspetto relativo al difficoltoso rapporto tra noi e la nostra stessa vita, le sue difficoltà, le sue crepe e la generale malattia che la pervade. Si pongono le basi del concetto di *salus* che, in Seneca, si risolve nel ritiro negli studi filosofici e che si ancora saldamente ad una visione tutta incentrata sulla cura della propria anima.
3. *Perituri, semper perituri*: nel terzo ed ultimo capitolo si affronta il vivo concetto della salute mortale prendendo le mosse dal legame che unisce vita e morte, dalla lettura della vita a partire dalla morte, dall'appropriazione della prospettiva del mortale; quest'ultimo è, infatti, il presupposto per iniziare a vivere. La cura di sé, nel proprio vivere da mortale, deve riguardare anche la sapiente gestione del tempo; noi, infatti, fintanto che siamo in questo mondo appariamo come 'tempo che scorre', noi siamo il tempo stesso. La cura di sé, pertanto, deve implicare la cura del tempo e in particolare dell'attimo presente che, a sua volta, già ci indirizza all'eternità a-temporale verso la quale siamo diretti e per la quale siamo al mondo. Così, nel confronto tra il *procedentes* e l'*occupatus* si giungerà a delineare la qualità della vita del primo, a discapito di quella del secondo. In questa dicotomia ci si renderà conto del fatto che la vita non è così breve, come si dice; ciò che conta è saperla impiegare per il giusto fine, che è la propria *salus*, la salvezza.

Seguono, infine, le conclusioni che raccolgono i punti fondamentali di quanto di è detto in precedenza. Il valore finale del concetto di salute verrà coniugato con la fondamentale visione del mortale, così da giungere a quella che, nel sottotitolo di questo lavoro, è stata definita 'salute mortale'; una visione che conduca ad una presa di posizione di fronte allo scorrere e al manifestarsi di questa vita, accettandola per quella che è, senza volere una vita diversa da quella che ci si presenterà e acconsentendo al destino che il *Logos* divino ci ha riservato.

Capitolo Primo: Perpetuum bellum

1.1 Stoicismo *senecano*

A. Inquadramento

Seneca nacque agli albori dell'età cristiana, più precisamente attorno all'anno primo d.C., e si tolse la vita nel 65 d.C., all'età di appena sessantaquattro anni. Non fu la depressione o il tedio per l'esistenza a condurlo a tale gesto; come è noto, infatti, egli fu costretto al suicidio da parte dell'Imperatore Nerone, del quale era stato precettore fin dalla tenera età per volere della madre Agrippina, seconda ed ultima sposa dell'Imperatore Claudio. La vita di Seneca, osservata sulla base di sommi capi, è caratterizzata, nella prima parte, da un'ascesa al potere che ha in sé qualcosa di straordinario e, negli ultimi anni, da un crollo disastroso in seguito alle vicende politiche neroniane che faranno da protagoniste in quell'epoca.

La sua vicenda ha avvio all'interno di una ricca famiglia equestre dell'Andalusia e giungerà a fare il proprio ingresso in Senato e a ricoprire la carica di console; fatto eccezionale, questo, giacché egli pare sia stato uno dei primissimi «provinciali» ad ottenere tale onore supremo¹ che, solitamente, era riservato agli Italici. In merito a questo punto, era certo motivo di discussione la circostanza che egli appartenesse alla piccola nobiltà e che non fosse originario della terra italica; ma nessuna importanza sembrava avere il fatto che egli potesse essere il discendente di italici emigrati o indigeni veri e propri. In altri termini, nessuno si interessava alla questione se in Seneca scorresse, per così dire, puro sangue romano oppure no; tuttavia, è maggiormente accreditata l'ipotesi per cui egli fosse di origine ispanica². Tutte queste riflessioni, però, non avevano alcun peso per i Romani: per essere accettati come tali era sufficiente adeguarsi ai modi e alla vita di Roma.

Fu il padre di Seneca, assieme ai tre figli, a trasferirsi nella Capitale e ad avviare agli studi Gallione, primogenito, Lucio (il Nostro) e Mela, fratello minore. Il padre sembra avesse seri dubbi sulle facoltà intellettuali del secondogenito che, ai suoi occhi, appariva meno portato per le lettere rispetto al fratello maggiore; oltretutto, era ostile alla filosofia. Destino volle che Seneca finisse per frequentare, su

¹ Cfr. A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 239-240. R. Syme, *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 589-590; trad. it. *Tacito*, 2 voll., Brescia 1967-1971, Paideia.

² Nell'albero genealogico di Seneca, infatti, sia gli antenati paterni che materni sono originari della valle del Guadalquivir. A loro volta, questi antenati, si possono considerare a seconda di molte e diverse circostanze. Rimane dubbia, perciò, la questione se essi, risalendo ancor più all'origine, fossero o meno originariamente italico.

volere del padre, un retore, il quale si era convertito alla filosofia negli anni più maturi; ciò non poté che lasciare un profondo segno nella vita interiore del discepolo, il quale visse in giovane età la sua ‘conversione’, la sua iniziazione alla saggezza³. Molti anni più tardi, infatti, ancora rievocava alla memoria quei ricordi della gioventù passata:

Io, almeno, quando ascoltavo Attalo inveire contro i vizi, i disordini, i mali della vita, ho avuto spesso un senso di commiserazione per il genere umano e ho giudicato quel maestro un essere sublime, superiore a tutto ciò che c'è di grande sulla terra. [...] Di queste lezioni, o Lucilio, mi è restato qualcosa. Mi ero accinto con grande ardore a realizzare tutto il suo programma [...]. Di qui la mia rinuncia per tutta la vita alle ostriche e ai funghi. Non sono cibi, ma servono solo a stuzzicare la gola anche quando si è sazi [...]. Di qui il mio rifiuto per tutta la vita di usare profumi, poiché il miglior odore di un corpo umano è di non averne alcuno. Non bevo più vino, né faccio bagni caldi: cuocere il corpo o spossarlo con sudori mi è sembrato inutile mollezza. Le altre abitudini che avevo sacrificato sono tornate; tuttavia, riguardo alle cose di cui ho interrotto l'astinenza, conservo una moderazione molto vicina all'astinenza e forse più difficile, poiché in certi casi la rinuncia totale costa meno dell'uso moderato.⁴

È naturale pensare che, nei quindici anni che intercorsero prima dell'avvento della sua carriera politica⁵, venne a diretto contatto con i testi capisaldi della dottrina stoica, la lettura dei quali divenne un vero e proprio esercizio spirituale che gli permise di professare la sua appartenenza alla setta stoica. Esattamente, la setta. Bisogna capire cosa si debba intendere con questo termine, che oggi assume un significato diverso rispetto a quello che si deve intendere in questo contesto.

Come afferma Paul Veyne⁶, nel mondo greco-romano la filosofia era divisa in sette: ciò significa che professarsi filosofo significava appartenere e richiamarsi specificatamente ad un indirizzo di pensiero che non aveva nessun nesso con una conoscenza generale della filosofia e della sua storia; non esisteva una «storia della filosofia» come la intendiamo oggi, anche perché non si trattava assolutamente di fare storia, ma di realizzare e porre in essere una «filosofia incarnata», ossia di divenire un esemplare di vita secondo i rigidi dettami e le dottrine della propria scuola di appartenenza, cioè della propria setta. In generale, una filosofia era certamente un sistema di visione del mondo comprendente varie speculazioni sulla fisica, sulla logica, sull'etica e via dicendo; tuttavia, *in primis* essa rappresentava «un'arte del vivere». Oltre a ciò, per le filosofie di età antica bisogna sottolineare

³ Cfr. A.D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933, pp. 168-182; trad. It. *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1985.

⁴ Cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di L. Canali, trad. it. di G. Monti, Bur Rizzoli, Milano 1974, 108, 13-16.

⁵ La quale iniziò attorno al suo trentacinquesimo anno di età.

⁶ Cfr. Paul Veyne, *Seneca*, trad. it. di A. Panciera, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 7-9.

come la loro esistenza fosse molto più vicina e simile a quella di una religione che non ad una filosofia come potremmo intenderla oggi⁷: si badi bene, esse nulla avevano in comune con una religione solitamente intesa e tuttavia con essa condividevano una quasi «aura sacrale» in virtù della sua tradizione e del fatto stesso di presentarsi come pratica di vita prima ancora che speculazione su verità oggettive, come invece siamo abituati a pensare nella nostra epoca. Se lo stoicismo fu un'arte del vivere, d'altronde, non è altrettanto vero che fu un semplice moralismo o volontarismo. Esso, lungi dal poter essere considerato secondo questi concetti, fu un intellettualismo di stampo orientale⁸ (così come dell'oriente è originario lo stesso fondatore, Zenone di Cizio⁹) che potrebbe essere qualificato come una sorta di «ricetta di felicità individuale»¹⁰.

Nella sua vita, Seneca non risultò appagato della sola professione di filosofo, ma volle fare il suo ingresso nel mondo politico: grazie all'intervento di sua zia, moglie del governatore d'Egitto, riuscì ben presto ad entrare in Senato. Da lì ebbe inizio la sua carriera, che vide una battuta d'arresto con l'esilio in Corsica voluto dall'Imperatore Claudio e che ebbe una nuova torsione con il richiamo a corte in veste di precettore del giovanissimo futuro Principe, Nerone. Seneca vide succedersi ben quattro imperatori: Tiberio, Caligola, Claudio e Nerone. Il regime imperiale non era liberale, né uno Stato di diritto: piuttosto, era un dispotismo che si ergeva su una debole e incerta impalcatura. Il Principe era una sorta di re senza titolo: i senatori stessi accettavano di lasciare il reale potere nelle mani dell'Imperatore, tributandogli un'adorazione la quale, tuttavia, doveva apparire come un'azione libera da ogni coercizione. Per questo motivo un certo comportamento codificato era necessario alla vita di corte e soprattutto era un linguaggio indiretto per esprimere consenso o dissenso. Il comportamento di coloro che stavano attorno alla figura del Principe rappresentava ad un tempo una convenzionalità e un obbligo; il non rispetto di tali (tacite) norme poteva portare immediatamente al sospetto di tradimento o simili. Questa situazione, peraltro, fu sicuramente una componente importante nel contesto delle purghe senatoriali operate da molti imperatori: spargimenti di sangue allo scopo di eliminare qualunque minaccia di congiura.

Fu in quest'ottica che Seneca, nel 56, fece pubblicare la sua opera *De Clementia*, dedicata a Nerone stesso. Con essa il filosofo volle annunciare al popolo tutto l'inizio di una nuova epoca, lontana dalle turbolenze dei precedenti governi; un'epoca, cioè, basata sulla figura di un nuovo Principe dotato di buon senso e,

⁷ Non si intendeva fare della filosofia una «professione» nel senso pragmatico del termine; si voleva fare di essa uno stile di vita, una visione unitaria insieme teoretica e pratica.

⁸ Max Pohlenz, nella sua opera *La Stoa*, insisterà fortemente su questo aspetto, ritornandoci sopra a più riprese.

⁹ Città dell'isola di Cipro, situata nel Mediterraneo orientale.

¹⁰ Cfr. Paul Veyne, *Seneca*, op. cit., pp. 7-9.

appunto, capace di esercitare la clemenza con giustizia. All'epoca essa rappresentava il confine entro il quale era possibile, per il sovrano, dar prova pubblica del suo carattere, nonché della propria moderazione¹¹. Così i primi anni furono buoni e ciò grazie all'influenza del filosofo e del suo collega Burro, al quale fu molto legato. Tuttavia, le cose iniziarono presto a cambiare dopo l'anno 59, al quale periodo risale l'assassinio, commissionato da Nerone, della madre Agrippina. Seneca e Burro dovettero in qualche modo far fronte a questo grave «incidente di percorso»; l'unica strada percorribile era quella di giustificare, con ragioni politiche, il matricidio, cosa che venne fatta. In seguito a questo episodio nulla fu più come prima: la megalomania del sovrano e il suo attaccamento al potere diventarono sempre più evidenti, sempre più manifesti. Era la rivoluzione neroniana nel suo massimo vigore: l'eccentricità della sua persona divenne il punto di riferimento massimo per tutte le sue decisioni, alla base delle quali vi era la volontà di imporre ai sudditi gli aspetti della sua personalità. A tal punto era narcisista da ritenere di essere amato da tutti i suoi collaboratori tanto che, nel 65, la scoperta e la repressione di quella che passò alla storia come «congiura di Pisone» gli apparve come la fine di un sogno.

Nel 61 Seneca lasciò il Senato d'ufficio, ma non poteva sottrarsi a quella nomina di «amico dell'Imperatore», che lo costringeva a restare a lui legato a meno che il Principe stesso non avesse approvato la sua indipendenza totale. Nel 62 la morte di Burro diede un violento colpo di arresto all'influenza di Seneca a corte; ciò lo spinse a chiedere esplicitamente a Nerone di congedarlo dal suo incarico per dedicarsi agli studi: richiesta che venne prontamente negata dal Principe, che così rispose,

Non la tua moderazione, se mi restituirai il denaro, non il tuo desiderio di riposo, se abbandonerai il principe, saranno sulla bocca di tutti: bensì da un lato la mia avarizia, dall'altro la paura della mia crudeltà.¹²

Nel 64 Seneca era in viaggio con Nerone, poiché obbligato dal suo titolo a seguirlo nei vari spostamenti, quando scoppiò il tristemente famoso incendio della Capitale. Sebbene Seneca avesse scelto l'esilio interiore nel 63, fu al rientro nella Roma incenerita che decise di stabilirsi in una sua villa situata alle porte della città entro la quale visse i suoi ultimissimi tempi completamente ritirato, giustificando la sua assenza da corte con gli studi e la salute malferma. Le *Epistulae* rappresentano il clima interiore degli ultimi anni di vita del filosofo e, in sé, condensano anche tutte le ragioni del suo ritiro, che durò fino alla sua morte.

¹¹ *Ivi*, pp. 37-38.

¹² Cfr. Tacito, *Annales*, a cura di A. Arici, Utet, Torino 1969, XIV, 56.

B. Personalità

Fin da quando era in vita Seneca ha dovuto giustificare la sua ambigua posizione all'interno di quel mondo che agli occhi esterni doveva apparire sovraumano, quel mondo formato da uomini eccellentissimi al di sopra della gente comune, uomini quasi non-uomini, piuttosto semi-divinità, eroi, in una parola: stoici. Il mito dello stoicismo prese avvio dal momento stesso della sua nascita e si rafforzò nel corso del tempo. Già i primi protagonisti, vale a dire Zenone, Cleante e Crisippo, ebbero una personalità decisamente marcata e tale da lasciare un'impronta indelebile per l'avvenire. Non era solo pura speculazione poiché lo stoicismo nacque con un intento più ampio: costituirsi come un'arte del vivere. Va da sé, dunque, che il miglior frutto di questa filosofia lo si individuasse, per l'appunto, nel cambiamento radicale del proprio modo di stare al mondo.

Max Pohlenz dice bene, discutendo del caso senecano, quando afferma che è cosa assai facile quella di dare addosso a Seneca, accusarlo di ipocrisia, additarlo come l'uomo dei compromessi¹³. Dopotutto, la vita del filosofo romano si è sviluppata sulle fondamenta di un naturale carattere problematico, sempre ribollente a causa di tendenze e propensioni diverse e contrastanti, in particolare l'ambizione politica da un lato e il ritiro negli studi e nella riflessione filosofica dall'altro¹⁴. Di sicuro agli occhi del filosofo lo stoicismo doveva incarnare l'ideale di una vera e propria cura, cura della quale lui stesso sentiva un grande bisogno. Colui che è di buona salute avvertirà minimi benefici quando assumerà un farmaco; diverso il caso di chi, essendo di salute cagionevole, è costantemente esposto al malessere: per costui la medicina offrirà un enorme sollievo, anche se essa non lo condurrà alla completa guarigione. Tra i due è il secondo, indubbiamente, il caso che meglio esemplifica la condizione del filosofo romano. La sua vita fu movimentata e ricca di imprevisti: dalla salute cagionevole che lo costrinse a trasferirsi in Egitto durante la giovinezza¹⁵ al successo come oratore in Roma, il quale gli procurò non solo la magistratura, la fama e la benevolenza di molti, ma anche grandi inimicizie¹⁶; dalla prematura morte

¹³ Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa – Storia di un movimento spirituale*, trad. di O. De Gregorio, La Nuova Italia, Firenze 1978, Voll II, p.104.

¹⁴ *Ivi*, p. 632.

¹⁵ [Le informazioni bibliografiche che seguono (in particolare dalla nota 15 alla nota 21) sono tratte da: E. Wilson, *Seneca: Biografia del grande filosofo della classicità*, trad. di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2016]. Infatti, tra l'anno 20 e l'anno 31 Seneca soggiornò in Egitto, ad Alessandria, al seguito della zia materna e di suo marito, Gaio Galerio (prefetto romano nella medesima città). Ivi si era trasferito perché affetto da disturbi respiratori non meglio specificati. Egli ne fa menzione nella Epistola 78,1, dove accenna a catarro e febbriacattole accompagnate da lunghi raffreddori. Si ipotizza che fosse affetto da tubercolosi (si veda p. 73). Egli parla della sua malattia anche nell'Epistola 54,1-2-3.

¹⁶ Tra il 38 e il 40, infatti, si aprì un conflitto tra Seneca e l'Imperatore Caligola che, geloso della bravura del filosofo, decise di condannarlo a morte. Scampò all'esecuzione solo per la sua evidente condizione critica a causa della malattia e per l'intermediazione di una donna che il principe era solito frequentare. La corte di Caligola era un luogo pericoloso per chiunque avesse doti intellettuali: poco tempo prima, ad esempio, aveva condannato a morte il filosofo stoico Giulio

del figlio¹⁷ all'esilio in Corsica¹⁸; dall'essere guida di Nerone agli intrighi di corte che lo tormentarono fino agli ultimi anni. Non devono stupire, pertanto, certi aspetti che riguardano il suo concreto vissuto, soprattutto se assieme ad essi teniamo ben presente la sua posizione sociale e il suo ruolo nelle faccende imperiali.

Quel che è certo è che pochi come lui ebbero a criticare i vizi del tempo, che in realtà appartengono a tutte le epoche, pur essendone egli stesso soggetto: era convinto che la ricchezza non procurasse la felicità, e nel frattempo era uno degli uomini più abbienti di Roma¹⁹ in virtù dei benefici dell'Imperatore Nerone del quale peraltro era stato precettore oltre che guida nelle faccende gestionali dell'intera macchina politica. Seneca non era semplicemente ricco, «era uno dei più ricchi fra i ricchi»²⁰. Uno dei tanti aneddoti racconta che egli avesse acquistato non meno di cinquecento tavoli di legno di cedro con gambe di avorio per l'allestimento dei suoi banchetti²¹.

Discorso pecuniario a parte, ci sono altre considerazioni circa l'ambiguità del suo personaggio: per esempio l'enorme contrasto, nelle sue produzioni, tra la *Ad Polybium de consolatione*²², dove troviamo le più smaccate adulazioni rivolte all'Imperatore Claudio al fine di ottenere il permesso di rimpatrio²³, e la famosissima *Apokolokyntosis*²⁴, ovvero la “zucchificazione”, nella quale possiamo trovare un misto di odio e brillante retorica che avevano avuto come scopo quello di offrire agli scherni della società di corte l'immagine stessa del defunto Imperatore. Se a tutto questo, poi, uniamo anche il fatto che egli condannò, come cosa inutile, l'insieme delle sottigliezze della dialettica stoica, delle quali tuttavia si compiaceva come

Cano unicamente colpevole di aver suscitato l'invidia del principe. Un'altra storia narra che Caligola avesse fatto imprigionare un giovane perché non ne sopportava la raffinatezza e la chioma curata; lo fece uccidere di fronte al padre che ne chiedeva la liberazione. Non a caso le fonti antiche lo dipingono come crudele e perverso oltre qualunque misura, considerato l'imperatore romano più folle di tutti i tempi.

¹⁷ Come riporta la Wilson a p. 92, attorno al 40 Seneca probabilmente si era sposato (non casualmente, infatti, egli scrisse tra il 38 e il 39 il suo trattato intitolato *De matrimonio*, di cui ci restano pochi frammenti, i quali sono riuniti con un commento in Vottero, 1998, e in *Contro il matrimonio, ovvero perché all'uomo saggio non convenga prendere moglie*, a cura di M. Lentano, Palomar, Bari 1997) perché nel 41 ebbe un figlio legittimo che, tuttavia, morì prematuramente. Sul suo presunto matrimonio non sappiamo praticamente nulla ed è solo un'ipotesi: un lieve cenno lo si può trovare nel III libro del *De Ira*. Ad ogni modo si tratterebbe di una donna diversa da Paolina, della quale si accenna al momento della morte del filosofo e che, secondo alcuni studiosi, sarebbe stata l'unica sposa di Seneca.

¹⁸ Per volontà dell'Imperatore Claudio a seguito di un'accusa di adulterio mossagli da Messalina, prima consorte del principe il quale, scoperti gli intrighi di lei in faccende amorose, la fece uccidere per poi sposare Agrippina, madre di Nerone.

¹⁹ A tal proposito Cassio Dione racconta che, sotto Nerone, Seneca accumulò ben quattrocento milioni di sesterzi (e forse di più), senza parlare delle sue innumerevoli proprietà, tra case e terreni, divise tra Roma e altre parti d'Italia. Si suppone anche, dagli indizi contenuti nella Epistola 77 contenuta nella sua opera *Epistulae morales ad Lucilium*, che egli avesse dei possedimenti in Egitto e precisamente ad Alessandria. Sebbene siano calcoli assai difficoltosi, se provassimo a misurare la ricchezza di Seneca con gli standard odierni potremmo affermare quasi con certezza assoluta di trovarci di fronte ad un plurimiliardario.

²⁰ Cfr. p. 154.

²¹ *Ibidem*.

²² Considerato, nell'insieme della produzione senecana, un punto debole e di caduta di stile.

²³ Come sappiamo, infatti, dal 41 al 49 Seneca visse in esilio in Corsica a causa del fatto che venne accusato di adulterio; fu lo stesso Imperatore Claudio a decidere per il suo esilio, sotto grande richiesta di Messalina.

²⁴ Testo satirico composto dal filosofo in occasione della morte dell'Imperatore, avvenuta nel 54.

elegante gioco dell'intelligenza, capiamo di trovarci dinnanzi ad una personalità bizzarra, o perlomeno confusa. Insomma, Seneca continua a dare l'impressione di essere stato un uomo che predicava bene ma razzolava male: è facile parlare dell'inutilità del denaro quando si è sommersi dalla ricchezza; falsamente nobile parlare dell'inutilità della bellezza retorica per concentrarsi sul pieno contenuto del proprio pensiero senza badare al giudizio altrui quando si sono impiegati innumerevoli sacrifici per conquistare quella fama letteraria che fu tanto forte perfino quando egli visse da esiliato; da subdolo quello di infamare il nome di un defunto dopo averne chiesto la grazia; da complice di un criminale quello di aver giustificato, di fronte al Senato, perfino il matricidio del Principe²⁵.

È chiaro: Seneca faceva i conti con le circostanze nella quali si trovava ad operare e cercava di rimanere in equilibrio sopra a quel terreno molto meno stabile di quanto non potesse sembrare dall'esterno²⁶. Egli, infatti, non ebbe a ricoprire certo un ruolo facile; pochi altri, come lui, avrebbero saputo tenere le redini di quel giovane imperatore eccentrico e megalomane a capo di quella folle macchina imperiale che, alla fine, costrinse alla resa anche il filosofo stesso²⁷. In mezzo alla tempesta, dunque, cercava di sopravvivere: i suoi onori e i suoi averi gli costarono moltissime preoccupazioni e ad un certo punto della sua esistenza, come abbiamo visto in precedenza, decise in modo definitivo di tagliare con quella che fino a quel momento era stata la sua vita da ciò che di essa ne restava. Seneca optò per tentare una disperata fuga con la richiesta del permesso di ritiro a vita privata, poi respinta²⁸.

²⁵ Cfr. Tacito, *Annales* XIV 11; Quintiliano VIII 5,18. Il riferimento è, ancora una volta, all'Imperatore Nerone.

²⁶ Si vuole sottolineare un elemento non secondario: Seneca venne richiamato dall'esilio in Corsica in concomitanza ad un altro evento, cioè la sua designazione da parte di Agrippina, nuova moglie dell'Imperatore Claudio, quale maestro di retorica per il figlio dodicenne, Nerone. All'epoca Claudio era ancora vivo (mori, infatti, nel 54 a causa di avvelenamento pare per volontà della stessa Agrippina, la quale voleva che suo figlio scavalcasse il diretto figlio di Claudio, Britannico, nella successione al trono) ed è probabile che la lettera di convocazione a corte risultasse fin da subito carica di avvertimenti impliciti. Seneca avrebbe potuto, eventualmente, rifiutare? Nonostante nella *Ad Helviam matrem de consolatione* egli dipinga la Corsica come luogo assolutamente inospitale, è doveroso sottolineare come, da parte del filosofo, si fosse calcata un po' troppo la mano. Come viene riportato dalla Wilson, nel testo precedentemente citato, le condizioni di vita, nell'isola, non erano poi così drammatiche sebbene Seneca volesse offrirne un quadro molto più aspro. La Corsica si trova a breve distanza da Roma, nell'isola stessa vivevano molti romani e anche d'élite, il clima era favorevole e si respirava certamente un'aria meno affannante che non nella Capitale; oltretutto il filosofo non era totalmente solo: con lui c'erano amici e parenti, numerosi schiavi. Lui stesso, nella medesima consolazione (12,4), afferma che, sebbene esiliato, avesse più servitori dei grandi filosofi del passato. È evidente, allora, che le lagnanze di Seneca fossero un'invenzione letteraria. Tornando alla faccenda della sua convocazione a corte: cosa gli impediva di rifiutare un simile incarico? Evidentemente il timore di inimicarsi ancor di più l'Imperatore, sotto la cattiva influenza che Agrippina avrebbe giocato contro di lui. A quel punto si che si sarebbe trovato in guai di certo peggiori che non la più che tollerabile Corsica "barbara". Seneca ricevette un'offerta che non poteva facilmente declinare e decise quindi di assumersene le conseguenze.

²⁷ Venne, infatti, condannato al suicidio nell'aprile del 65 a seguito del fallimento della congiura pisoniana. Pochi anni prima, nel 62, era morto anche Burro (prefetto al pretorio e collega, nella gestione dell'Impero, assieme a Seneca), la cui morte era già apparsa sospetta al filosofo. Siamo nel bel mezzo di anni difficili per l'Impero neroniano, ormai distanti dai bei giorni che caratterizzarono i primissimi tempi di questo governo, anni in cui la maggior influenza di Seneca si fece sentire.

²⁸ Se non altro perché l'Imperatore, in quel frangente, stava vivendo un periodo di ansiosi sospetti di cospirazioni. Il clima era quanto mai agitato e il Principe decise di non perdere d'occhio nemmeno il suo antico precettore.

Ormai avanti negli anni, probabilmente, si chiese se la sua vita non fosse stata un errore, specialmente osservandosi nel confronto con altri maestri e filosofi del tempo, quale ad esempio Gaio Musonio Rufo²⁹, ai suoi antipodi per stile di vita. Egli fu per tutta la vita un «fuori posto», un tormentato, se non nella sua ultima fase, quando ormai la situazione politica iniziò a dare segni di presagi nefasti e incombenti disgrazie. Fu, forse, proprio a causa di tale circostanza, sentendosi con le spalle al muro, che egli cercò con tutte le sue forze di concludere nel modo più degno la sua esistenza.

Giunti a questo punto ci si domanda come si potesse conciliare una simile personalità con la scuola di lunga tradizione che fu lo Stoicismo. Tra i suoi diversi esponenti Seneca fu, senza dubbio, una delle figure più controverse e forse proprio per questo motivo anche tra le più curiose. Se con i più antichi maestri della Stoa abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a uomini «tutti d'un pezzo», coerenti e quasi idealizzati, con Seneca abbiamo di fronte un mosaico. Perché criticò tanto quei vizi da cui fu egli stesso affetto (e, probabilmente, in misura maggiore di molti altri uomini)? Li criticava proprio perché li riconosceva in lui³⁰, perché il primo bersaglio era la sua condotta di vita; ciò significava mettere in atto un percorso di auto diagnosi: il primo passo per la guarigione, infatti, lo si compie riconoscendo di essere malati. Possiamo dire, in conclusione, che egli vide nello stoicismo, e più in generale negli studi liberali, la fonte della sua salvezza, della sua *salus*³¹, e provò sempre ad orientare la sua vita in una direzione che, tuttavia, risultava di difficile realizzazione. Era costantemente in guerra con sé e i suoi vizi, con i suoi affanni; era in costante guerra con i meccanismi politici che lo avvinghiavano; era in guerra con una sorte solo in apparenza favorevole, una sorte che lo privava del tempo che egli avrebbe sicuramente voluto impiegare diversamente. Sebbene si sentisse intimamente stoico è innegabile che il suo sentimento emblematicamente tardoantico lo ponesse di fronte ai diversi problemi della dottrina con una sensibilità tale da far affiorare nuove crepe e dubbi in quel mondo quasi perfetto dello stoicismo. Nuove necessità toccavano, nell'intimo, l'uomo tardoantico e Seneca ne divenne uno straordinario esemplare.

Infine, la morte del filosofo è narrata da Tacito³²: qui emerge l'evidente modellamento della vicenda sulla base dell'*exemplum* socratico: i toni della narrazione sono molto simili a quelli della morte di Socrate narrata da Platone nel *Fedone* e nel *Critone*. L'immagine che di Seneca ne derivò, infatti, fu quella di un «Socrate romano», ovvero del filosofo romano innocente che, condannato a morte

²⁹ Filosofo stoico romano che, come afferma anche Pohlenz nel testo precedentemente citato a p.56, ebbe un'armonia interiore che fu quasi un «dono di natura».

³⁰ Infatti, alcuni degli interlocutori dei suoi dialoghi sono stati identificati come dei riflessi di Seneca stesso.

³¹ Diverse sono, in Seneca, le lodi alla filosofia: si veda, ad esempio, l'Epistola 90, 1-2.

³² Cfr. Tacito, *Annales*, 15, 62-64.

dallo stesso potere politico che per lunghi anni aveva servito, accetta con fermezza d'animo il proprio destino senza tentare di sottrarsi ma, anzi, andandogli incontro con la salda decisione di sconfiggerlo. E, in effetti, l'intera vicenda della morte di Seneca fu veramente una «lotta»: non riuscendo ad approdare alla libertà attraverso i tagli delle vene, egli tentò la strada del veleno³³ ma, non avendo effetto nemmeno quest'ultimo, alla fine dovette optare per un bagno bollente³⁴ che, finalmente, lo soffocò con i suoi stessi vapori. La morte per soffocamento si accosta bene a colui che da sempre soffriva di disturbi polmonari: quasi un involontario gesto di ribellione contro la propria natura corporea che fin dalla nascita lo aveva afflitto³⁵.

Per quanto si possa pensare a Seneca come al «Socrate romano» resta evidente l'enorme differenza, in ciò che li caratterizza nel loro atto di morte, che lo separa dal greco. L'atto di quest'ultimo fu lineare, perfetto, e nella scena non comparve alcun imprevisto; tutto andava secondo i piani e seguendo il filo logico prestabilito, quasi fosse un riflesso della stessa lineare compostezza e razionalità che da sempre lo aveva caratterizzato. Il caso di Seneca mostra tutto l'opposto: fu una lotta all'ultimo sangue quella combattuta tra lui e la sua morte, che tardava a giungere. Un continuo cambio di strategie, posizioni, decisioni; una fine agonizzante, straziante e piena di umana drammaticità. Con Socrate ci sembrava di vedere l'ascesa di un essere divino che, quanto mai sereno, abbandona il mondo ma non per questo l'esistenza; con Seneca, invece, abbiamo un uomo in carne ed ossa, un uomo che soffre e che porta a termine il suo dovere unicamente grazie ad una forza interiore ed una convinzione che solo lo stoicismo era stato in grado di infondergli.

Nel tentativo di emulare l'antico maestro, Seneca cerca di riprodurre la scena giungendo ad affermare di lasciare in eredità agli amici «l'immagine della sua vita»³⁶; essendo un racconto offertoci da Tacito, è possibile che vi sia stato da parte sua l'intento di forzare il contesto per approssimarlo quanto più possibile a quello socratico. Tuttavia, tale accostamento per noi risulta sensato almeno da due ragioni: il filosofo romano ha sempre manifestato una grandissima ammirazione per la figura di Socrate, essendo stato il precursore della stessa scuola stoica; dopodiché, è risaputa l'importanza attribuita da Seneca agli esempi concreti di virtù. I precetti e le dottrine vanno bene, ma una forza ben maggiore trasmette all'individuo indottrinato la vicinanza ad un esempio concreto da emulare e da seguire con ragione:

³³ Si tratta della cicuta, da Tacito indicata come “*il veleno con cui venivano uccisi quelli fra gli ateniesi che erano stati condannati in un pubblico giudizio*”: un ovvio rimando alla figura di Socrate.

³⁴ La scelta del bagno di acqua bollente era dettata da un preciso scopo: aiutare l'azione del veleno. Infatti, se Seneca non morì a causa della cicuta fu per un disturbo della circolazione sanguigna; il calore dell'acqua avrebbe sicuramente aiutato in questo senso.

³⁵ A proposito delle tipologie di suicidio adottate nell'Antica Roma si faccia riferimento a Y. Grisé, *Le suicide dans la Rome antique*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

³⁶ Cfr. Tacito, *Annales*, 15,62,1, trad. it. di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1986.

Tuttavia, ti recherà maggior giovamento il poter vivere e conversare insieme, che un discorso scritto: è bene che tu venga qui, anzitutto perché gli uomini credono più agli occhi che agli orecchi, poi perché i progressi ottenuti per mezzo degli ammaestramenti sono lenti, quelli invece che si ottengono con gli esempi sono più immediati ed efficaci.³⁷

Così esprime a Lucilio, in una delle sue lettere, la sua prospettiva. Allo stesso modo il Nostro si richiama ad una prospettiva già adottata dagli antichi stoici, per esempio quando Zenone, nel momento in cui il re Antigono gli chiese di raggiungerlo a corte per insegnargli la virtù, disse:

Ebbene, se una natura nobile si sposa ad un moderato esercizio e si accompagna anche a chi le impartisca insegnamenti senza risparmio, perviene facilmente all'acquisizione della virtù.³⁸

E, infatti, non potendo raggiungerlo lo stesso Zenone per via della veneranda età di ottant'anni nondimeno «mandò [dunque] Perseo e Filonide di Tebe»³⁹: ciò a riprova dell'importanza, per il raggiungimento di una nuova disposizione dell'animo, di un esempio concreto di virtù. Non si sta parlando di saggi in tutto e per tutto: anche colui che sta progredendo verso il raggiungimento della saggezza può ben essere di aiuto a chi si appresta or ora a compiere il suo cammino.

Approssimandosi a Socrate con il pensiero, dunque, Seneca può trarre maggior vigore per condurre a compimento l'atto finale, la prova delle prove. Infatti, egli dice, «non è virtù sopportare quello che non senti»⁴⁰, e cos'altro fa soffrire l'uomo più dell'idea della morte? Sopportarla e vincerla è la più sicura garanzia del possesso della virtù ed è sulla base di questa riflessione che Seneca avrà la forza di agire. La vicenda della morte del filosofo, poi, porterà con sé due importanti punti di riflessione: la sincera posizione di Seneca nei riguardi del suicidio, tema da sempre presente all'interno della dottrina stoica antica, e, soprattutto, la considerazione del binomio vita-morte «da stoico». I due punti, infine, sono strettamente connessi nell'unicità di pensiero del filosofo, che porterà all'exasperazione il conflitto da lui avvertito tra la teoria e la pratica. È davvero possibile vivere da stoico? E se non lo fosse, è possibile, almeno, morire da stoico?

³⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 6,5.

³⁸ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale (in collaborazione con G. Girgenti e I. Ramelli), Bompiani "il pensiero occidentale", Milano 2005, VII, 8.

³⁹ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, Voll I, U.T.E.T., Torino 1989, SVF I, 439, p. 268.

⁴⁰ Cfr. Seneca, *La fermezza del saggio*, in *La fermezza del saggio – La vita ritirata*, a cura di N. Lanzarone, Bur, Milano 2001, 10,4.

C. Seneca e la Stoa

La scuola Stoica nacque circa tre secoli prima di Seneca, attorno al 300 a.C., e a distanza di circa un secolo dalla morte di Socrate. Essa si mostrava come la naturale continuazione e sintesi delle due principali tradizioni del pensiero greco, vale a dire quella legata al problema della realizzazione della felicità (*eudaimonia*) e quella connessa all'ideale del saggio. Poco prima dello stoicismo apparve sulla scena anche un'altra scuola, quella epicurea, la quale ci è utile per comprendere al meglio i confini di entrambe in quanto storicamente rivali. Il confronto appare importante se non altro per soddisfare al meglio il concetto di identità: questa, infatti, non solo si costituisce per sé sola, ma acquista una maggior evidenza se posta «di contro» a ciò che essa non è e, in particolare, a ciò che si suole porre dalla parte diametralmente opposta.

La setta epicurea proponeva una diversa prospettiva di quella sintesi che lo stesso stoicismo voleva proporre. Epicuro, infatti, indica il fine proprio della filosofia nella felicità; il punto più difficile della sua riflessione, punto che poi sarà utilizzato contro di lui dai suoi detrattori che ne faranno una deformazione caricaturale, è l'individuazione del principio e del fine della felicità nel piacere (*hedonè*)⁴¹. Tuttavia, la caratterizzazione del piacere non aveva nulla da spartire con il piacere dei beni esterni o con il soddisfacimento degli impulsi più irrefrenabili⁴². Infatti, l'*aponía* (assenza di dolore fisico) e l'*ataraxía* (assenza di turbamento nell'anima)⁴³ rendono la stessa figura del saggio epicureo «imperiosa, granitica, prometeica»⁴⁴. Così, come per il saggio stoico, anche per il saggio epicureo il timore della morte non trova da che trarre energia per rimanere in vita in quanto obiettivo comune è la rimozione degli stessi turbamenti. La differenza fondamentale tra le due scuole è questa: «L'epicureismo mirava soprattutto a liberare gli uomini dai loro falsi bisogni e dalle loro illusioni angosciose, mentre lo stoicismo insegnava loro a impegnarsi in uno sforzo paziente che permettesse di correggere a poco a poco le cattive abitudini di cui sono prigionieri dalla nascita. L'individualismo si traduceva dunque nello sforzo di ogni individuo per diventare ciò che la Natura voleva che ogni uomo divenisse: libero e felice»⁴⁵. Nonostante il contrasto tra le due scuole, Seneca non si sentì impedito di ammirare alcuni dei pensieri del filosofo greco facendone spesso e volentieri oggetto di riflessioni assieme a Lucilio, interlocutore delle *Epistulae*. Già da questo

⁴¹ Cfr. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, in *Epicuro – Lettere*, a cura di N. Russello, Bur Rizzoli, Milano 1994, 122-128.

⁴² Basti, infatti, leggere il paragrafo 131 della medesima lettera per comprendere l'equivoco o, piuttosto, la volontaria incomprensione su ciò che Epicuro intese con «piacere».

⁴³ *Ivi*, 128.

⁴⁴ Cfr. I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare – Lucrezio, Seneca e noi*, Editori Laterza, Roma 2018, p. 25.

⁴⁵ Cfr. P. Veyne, *Seneca*, op. cit., p.59.

atteggiamento, che noi oseremmo definire «eclettico», emerge l'originalità della prospettiva senecana. Egli scrive:

Ogni giusta affermazione, da chiunque espressa, è [anche] mia.⁴⁶

E a Lucilio, il quale probabilmente si stava domandando come mai il suo maestro stesse continuando a riferire tutte quelle massime di Epicuro e non piuttosto quelle degli stessi Stoici, ribadisce Seneca: «Ma credi proprio che questi pensieri siano solo di Epicuro e non di dominio pubblico? In quante opere di poeti si trovano massime che hanno già detto o che dovrebbero dire i filosofi»⁴⁷.

La posizione del filosofo, è evidente, non può essere ridotta a mero eclettismo, che tra l'altro apparirebbe a lui stesso come una categorizzazione priva di senso. Non sarebbe corretto, infatti, giudicare la sua prospettiva facendo riferimento a formule concettuali estranee ai suoi paradigmi in quanto queste apportano nuove sfumature di significato che, talvolta, possono risultare decisive nel determinare una certa visione. Potremmo, piuttosto, inquadrare Seneca nell'ambito di un profondo senso di onestà intellettuale che gli permise di sentirsi cosmopolita in un mondo ideale di saggi. Tuttavia, per non incorrere in errori interpretativi, bisogna ricordare come, nell'epistola 33, egli spieghi quale sia il valore da attribuire alle sentenze di Epicuro, così come alle sentenze di altri filosofi, poeti o storici che siano: la funzione è quella di aggiungere peso e forza alle argomentazioni già esposte dagli Stoici. La differenza sta nel fatto che, mentre nelle opere di questi ultimi vi è un *continuum* di citazioni esemplari, in tutti gli altri queste sagge sentenze appaiono solo di rado. È così che Seneca può rivolgersi al suo amico e discepolo persuadendolo del fatto che non vi sia motivo perché egli continui a chiedere di riportare passi e frammenti delle riflessioni della propria scuola di appartenenza; infatti, dice, «presso i nostri stoici è espresso con continuità quel pensiero che presso altri filosofi è frammentario»⁴⁸. È come se egli ritenesse che, di fatto, ciò che di buono è detto da altri sia tale perché concorde con la posizione dei suoi maestri di riferimento: questo atteggiamento ha la duplice caratteristica di «atrofizzare» le posizioni avversarie e di dimostrare ulteriormente che la filosofia con la «f» maiuscola è quella stoica. In definitiva, Seneca riteneva che solo l'insegnamento della Stoa potesse indicarci la strada corretta per giungere a vivere in armonia con la natura, per mezzo del riconoscimento del *logos*⁴⁹ operante sia nell'uomo che nell'universo.

⁴⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 18, 7.

⁴⁷ *Ivi*, 8, 8.

⁴⁸ *Ivi*, 33, 3.

⁴⁹ Lo stoicismo fu la «filosofia del *logos*». Esso, per la dottrina, rappresentava il concetto centrale che soppiantava definitivamente il vecchio *nous* aristotelico. Da Omero a Parmenide, da Platone ad Aristotele, il *nous* è lo spirito pensante, indipendente dal mondo esterno. Il *logos* è tutt'altra cosa. Quest'ultimo, infatti, indicando sia il parlare

Vi è, tuttavia, una questione di grande rilevanza nel rapporto stoicismo-epicureismo che è opportuno affrontare: il primo prevalse sul secondo, in epoca romana, in quanto capace di dare sostegno al pensiero dominante dell'Urbe; tutto si gioca sul contrasto tra il primato greco del «conoscere» e quello romano del «fare». Se a Roma l'uomo è, innanzitutto, *civis* (cittadino) e, come tale, determinato solo in relazione al vivere comunitario sulla base del rispetto delle norme morali vigenti, si può capire come nulla più della prospettiva epicurea poteva risultare diametralmente opposta a tale visione; Epicuro, infatti, aveva in mente l'immagine di un *sapiens* che fosse fuori dalla comunità, isolato e sufficiente a sé stesso. Se Aristotele ebbe ad affermare che chi vive fuori dalla comunità, indipendentemente dalle ragioni, è una bestia o un dio⁵⁰, allora possiamo convenire sul fatto che per l'epicureo l'uomo deve starsene da solo, proprio come una bestia o come un dio; sicuramente alla larga dalle turbolenze della vita politica⁵¹.

Il rapporto tra il *negotium* proprio del sentire romano e l'*otium* di stampo epicureo ebbe il suo pesante influsso su Seneca, il quale mitigò il conflitto, probabilmente spinto a causa delle sue esperienze politiche, con grande capacità retorica nell'opera *De otio*. Qui si legge: «Le due scuole degli epicurei e degli stoici sono in grandissimo dissenso anche su questo argomento, ma entrambe, per vie diverse, indirizzano alla vita appartata. Epicuro dice: “Il saggio non prenderà parte alla vita dello Stato, a meno che non intervenga qualche novità straordinaria”; Zenone dice: “Prenderà parte alla vita dello Stato, a meno che qualche ostacolo non glielo impedisca”»⁵². A questo punto emerge il compromesso senecano, perché «se lo Stato è troppo corrotto perché lo si possa soccorrere, se è nelle mani dei malvagi, il saggio non si adopererà invano né si sacrificherà senza poter minimamente essere utile»⁵³: ecco allora che la prospettiva dell'*otium* risalta come il punto di comunicazione tra le due scuole di pensiero. Ma come dev'essere inteso tale concetto? È qui che subentra l'immagine dell'*otium* militante, ovvero il «riposo impegnato», che impegnerà, appunto, il *sapiens* in un lavoro intellettuale che porterà grandi benefici non ad una

raziocinante sia la struttura interna dell'universo presuppone un rapporto diretto tra l'uomo e il mondo esterno, come se vi fosse un unico intelletto in grado di comprendere l'insieme delle manifestazioni della natura. Di pari passo allo sviluppo dei discorsi organizzati e costruiti in base ad un calcolo preciso, si scopri che il *logos* conteneva in sé anche una normatività. Quindi, con esso, non si può solo dire che una cosa è, ma anche che deve essere. Ne consegue che il *logos* non si ferma alla conoscenza, ma sottintende anche un impulso ad operare. Dunque, per Zenone, come per Eraclito, esso opera tanto nel cosmo quanto nell'uomo e rappresenta la vera e propria chiave per cogliere l'insieme formato dal significato del mondo e dalla nostra esistenza spirituale, in relazione a quello che deve essere il nostro destino. Il *logos* è la via maestra per accordarsi con la propria sorte e, in definitiva, con la natura tutta.

⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Politica* 1253 a.

⁵¹ Per tutta la questione del rapporto tra stoicismo ed epicureismo in relazione all'epoca romana si veda di I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare*, op. cit., pp 8-12.

⁵² Cfr. Seneca, *La vita ritirata*, in *La fermezza del saggio – La vita ritirata*, op. cit., 3,2.

⁵³ *Ibidem*, 3,3.

comunità politica limitata nel tempo e nello spazio, bensì alla comunità umana presente e futura («i posteri»)⁵⁴.

Lo stoicismo per Seneca

Giunti a tal punto, è possibile farsi un'idea unitaria e significativa di ciò che per Seneca significò lo stoicismo? La risposta è affermativa e la si trova nel VII libro del trattato *De beneficiis*:

Se il nostro animo ha disprezzato tutto ciò che dipende dal caso, se si è innalzato al di sopra della paura, se non abbraccia con avida speranza cose smisurate, ma ha imparato a chiedere a se stesso la ricchezza, se ha scacciato da se il timore degli dèi e quello degli uomini e sa che dagli uomini non c'è molto da temere, da Dio nulla; se l'uomo, disprezzando tutto ciò che allo stesso tempo adorna e tormenta la vita, è arrivato a rendersi conto che la morte non dà origine ad alcun male, ma pone fine a molti, se ha consacrato tutto se stesso alla virtù e, per qualunque via lo inviti a passare, la trova agevole; se, in quanto animale sociale e generato per la vita associata, guarda al mondo come alla casa comune di tutti e ha aperto la sua coscienza agli dèi e si comporta sempre come se fosse in pubblico, temendo più se stesso che gli altri: allora, scampato alle tempeste, si è fermato sulla terraferma e sotto un cielo sereno ed è arrivato alla perfetta conoscenza di ciò che è utile e necessario. Tutte le altre cose sono passatempo per il nostro tempo libero: si può dedicarvisi quando l'animo è già al sicuro, ma esse si limitano ad affinare l'animo, non lo fortificano.⁵⁵

In queste importantissime parole è racchiuso il significato più profondo di ciò che, agli occhi del Nostro, doveva rappresentare lo stoicismo nella sua essenza. L'obiettivo finale resta la tranquillità, la quale può essere raggiunta solo ritirandosi nella propria interiorità e recidendo tutti i ponti che farebbero da collegamento con il mondo a noi esterno: il mondo, come tale, e l'esperienza che in esso è possibile fare sono di fatto un costante sballottamento in un mare tempestoso. La chiave di lettura da applicare è l'assunto che non sia assolutamente possibile raggiungere questo stato di perpetuo equilibrio e «stasi», coincidente con la felicità perfetta, nelle condizioni di vita della gente comune. Nella prospettiva tipicamente romana, infatti, la tranquillità del *notum* era opposta all'agitazione del *novum*: per questo il movimento era caratterizzato negativamente rispetto allo stare fermi⁵⁶; non a caso Seneca ebbe a criticare aspramente coloro che cercano la felicità viaggiando e cambiando frequentemente meta senza accorgersi che tutto possono fuggire tranne che sé stessi⁵⁷.

⁵⁴ È qui che si affronta la distinzione tra la *Res Publica minor* e la *Res Publica maior*. Cfr. Seneca, *De otio*, 4.

⁵⁵ Cfr. Seneca, *I benefici*, in *Seneca - Tutte le opere*, Bompiani "Il pensiero occidentale", G. Reale, Milano 2000, VII, 1, 7.

⁵⁶ Cfr. I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare*, op. cit., p. 36.

⁵⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, 28,2.

Lo stare fermi in un medesimo luogo, ritirati in sé stessi è, per il filosofo, il primo segno di un animo equilibrato⁵⁸.

La felicità è di per sé semplice e chiede, per essere realizzata, solo una cosa: che venga ricercata e coltivata laddove niente e nessuno possa scuoterla. Tutto questo meccanismo fa poi parte della stessa pratica della virtù per il raggiungimento della virtù stessa, ossia la disposizione massimamente corretta dell'animo nei confronti dell'esistenza, composta di vita e morte. Ritroviamo, a questa altezza, l'ideale del saggio, essere divino se non per la sua costituzione mortale, che incarna tutti gli aspetti che abbiamo descritto⁵⁹; infatti, «la sicurezza è il bene proprio del saggio»⁶⁰ perché «non può perdere nulla; tutto ha riposto in sé, non affida nulla alla fortuna, ha i suoi beni al sicuro, appagato della virtù, la quale non ha bisogno dei beni della fortuna e perciò non può essere né arricchita né sminuita. [...] La fortuna nient'altro porta via se non quel che prima ha dato. Ma la virtù non è un suo dono, perciò nemmeno può toglierla»⁶¹. E poiché tutto ciò che viene dall'esterno non ci appartiene⁶², ne consegue che dobbiamo essere in grado di sconfiggere la sorte in tutto, in modo tale da non esserne più soggetti.

Come il filosofo intenda la felicità, nelle sue caratteristiche, è ben chiarito nella lettera 92. In essa viene ribadita la condizione necessaria perché si possa parlare di «felicità» nel senso autentico del termine: essa non deve poter essere posta sotto le minacce di un qualunque tipo di evento esterno; se non rispetta questo fondamentale requisito allora siamo di fronte ad una parvenza della felicità, la quale non fa che dimostrare come, in noi, operi una ragione «deviata» rispetto alla sua naturale capacità di giudizio. Ne deriva, in maniera del tutto logica e naturale, che il problema riguardo alla felicità si risolve in un problema di giudizio; infatti, così afferma Seneca:

Come la ragione divina presiede a tutto ed essa a nessuna cosa è sottoposta, così lo stesso avviene nella nostra ragione, che deriva da quella. Se siamo d'accordo su questo, dovremo anche ammettere che la felicità consiste solo nella perfetta ragione.⁶³

La realizzazione della felicità, dunque, è quel senso di sicurezza e tranquillità che deriva da un costante e retto giudizio sulle cose⁶⁴. Ma, allora, se essa dipende

⁵⁸ *Ivi*, 2,1.

⁵⁹ Solo a patto della costituzione mortale, del resto, è possibile un'incarnazione dei valori.

⁶⁰ Cfr. Seneca, *La fermezza del saggio*, in *La fermezza del saggio – La vita ritirata*, op. cit., 13,5.

⁶¹ *Ivi*, 5,4.

⁶² Anche Epitteto, nel suo *Manuale*, opera la distinzione tra le «cose che sono in nostro possesso» sulle quali abbiamo potere e le «cose che non sono in nostro possesso» sulle quali non abbiamo alcun controllo.

⁶³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 92, 1-2.

⁶⁴ Posizione, questa, peraltro confermata anche in un'opera precedente interamente dedicata al tema della felicità, *Sulla felicità*. *Ivi* si sostiene che «è beata la vita che si basa costantemente su un giudizio retto e fermo» (5,3) e che «è felice,

unicamente dal giudizio, che ne sarà della virtù, considerata come il bene unico per l'uomo? Non dobbiamo confonderci, perché Seneca afferma, come tutti gli stoici, che la felicità si fonda sulla virtù⁶⁵. Il termine «giudizio» è solo di più ampia applicazione nei termini della vita pratica; la virtù, infatti, è il giudizio stesso in quanto applicazione della corretta visione e conseguente disposizione verso tutti i fatti della vita. Ma, allora, a quale scopo insistere sul giudizio quando si potrebbe benissimo parlare direttamente della virtù? Perché l'azione del giudicare ci è più consona per comprendere il nostro rapporto con i fatti stessi. Per fare chiarezza è utile riportare un ulteriore passo della medesima lettera:

«Ma», si dirà, «se la quiete e la mancanza di dolori non nuocciono alla virtù, non cercherai di possederle?» E perché no? Tuttavia, cercherei di averle, con sano criterio, non in quanto beni, ma in quanto secondo natura. Che ci sarà di buono in esse? Solo questo: la giusta scelta.⁶⁶

Siamo entrati nel pieno del grande tema degli «*adiaphora*», ossia gli indifferenti. L'assunto di base è: unico bene è la virtù, unico male è il vizio; tutto quello che ci passa in mezzo non è né l'uno, né l'altro ma, tra di essi, alcuni sono consoni alla natura in quanto perpetuano la vita o la rendono maggiormente agiata e per questo motivo sono detti «preferibili», gli altri invece ne rappresentano la negazione o un affronto per la sua agiatezza e per questo sono chiamati «non-preferibili». Cosa rende queste cose, intrinsecamente parlando, degli indifferenti? *Adiaphora* è un termine che deve essere inteso solo con significato negativo, non come veicolante un contenuto positivo. Le cose sono indifferenti per il fatto che esse non sono identificabili con nessuno dei due estremi, di per sé non portano nulla. Un modo pratico per toccare immediatamente con mano il grande mondo delle cose di nessun valore intrinseco è quello di chiedersi se una data cosa possa acquisire, a seconda di come venga utilizzata, l'aspetto apparente di un bene o di un male. Facciamo un esempio: la forza fisica è un indifferente poiché in un senso buono può essere usata come aiuto per le persone non autosufficienti sotto il profilo fisico oppure per difendere la Patria se si dovesse necessitare di soldati in pieno vigore ed energia; dall'altra, può essere utilizzata negativamente per tiranneggiare, con la violenza e la prepotenza, chi è più debole e indifeso. Se l'uso della forza, dunque, può essere sottoposta ad una duplice e contraddittoria interpretazione, ne deriva che di per sé non ha un valore dal punto di vista del binomio bene-male. Questa condizione la qualifica come indifferente; come un'entità neutra che assume il proprio valore in

dunque, chi giudica rettamente. È felice chi è contento della sua condizione, qualsiasi essa sia, e gode di quello che ha. È felice chi affida alla ragione la condotta di tutta la sua vita» (6,2); per entrambe le citazioni si veda Seneca, *Sulla felicità*, a cura di A. Schiesaro e D. Agonigi, Bur, Milano 1996.

⁶⁵ Cfr. Seneca, *Sulla felicità*, op. cit., 16,1.

⁶⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 92, 11.

maniera temporanea e in base alla circostanza: possiamo dire che, mentre la virtù e il vizio sono atemporali in quanto mantengono inalterate *ad aeternum* le loro intrinseche qualità, gli indifferenti esistono solamente in una dimensione spazio-temporale, ossia si qualificano solo in base alla circostanza fisica e temporale in cui compaiono. Azzardando un'immagine, potremmo dire che gli indifferenti si comportino come i fluidi: assumono la forma del recipiente che li contiene; sicché, in una circostanza possiamo dire che l'acqua abbia la forma di una caraffa e in un'altra situazione che la medesima assuma, dopo averla travasata, la forma di una pentola: nessuna di queste due forme, tuttavia, appartiene intrinsecamente al fluido; è una semplice circostanza. Così, alla stessa maniera della forza fisica ci si comporta con ugual giudizio nei confronti delle altre cose. Scopriremo che nessuna potrà essere qualificata come bene o male. Nessuna, tranne la virtù e il vizio, i quali mantengono inalterato il loro valore a prescindere dalla situazione. Non c'è altro da dire, è una visione in bianco e nero che ammette un grigio del tutto trascurabile.

Tuttavia, è inevitabile, in ogni momento della nostra vita abbiamo a che fare con gli indifferenti e il problema relativo al nostro comportamento nei loro confronti urge non poco. Quello relativo alla nostra posizione in relazione alla virtù e al vizio è assai semplice; il problema lo pongono quelle cose che si confondono e che sfumano nel panorama dei significati di bene e male, di piacevole e fastidioso, amabile e detestabile e così via. In tutti questi casi come facciamo? La risposta, che può sembrare banale, è quella di applicare ad esse, ancora una volta, il retto giudizio della ragione che ci viene permesso dal saldo possesso della virtù, della quale è applicazione; senza di essa non possiamo che restarne schiacciati, vivremo in un mondo caotico all'interno del quale non sarebbe più possibile orientare la propria vita al vero bene. Seneca si chiede cosa potrà esserci di positivo in tali cose, anche ammesso che sia di minima importanza: la sua risposta è che, effettivamente, anche negli indifferenti si cela, in qualche modo, qualcosa che può essere salvato, non è da rifiutare tutto in blocco. A questo punto ci facciamo curiosi di fronte all'enigma svelato; egli afferma che questo «qualcosa» si trova nel giudizio e nella scelta della nostra ragione. Capiamo bene che questo, però, non è un contenuto proprio degli indifferenti, ma della virtù. Sembra che Seneca affermi che gli indifferenti possono fungere da stimolo per una costante e vigile applicazione del giudizio sulle cose che ci stanno intorno:

Il bene [...] [consiste] nella scelta conveniente.⁶⁷

⁶⁷ *Ibidem*, 92, 12.

Quindi, la felicità si raggiunge per mezzo della virtù la cui applicazione pratica è il corretto giudizio sulle cose; questo, a sua volta, ponendoci nella giusta prospettiva delle cose che ci circondano ci permette di considerarle tutte, ugualmente, degli indifferenti che, al più, distingueremo nel momento in cui dovremmo essere chiamati a scegliere per essi. La nuova condizione che ci caratterizza sarà, dunque, quella di sicurezza e tranquillità massime, giacché nulla, fuorché la virtù e il vizio, avrà la qualifica di «cosa importante». La strada per giungere a questo stato è rappresentata dalla filosofia; in questo modo possiamo intendere le parole di Seneca, quando egli dice: «Vuoi sapere cosa promette la filosofia all'uomo? Un saggio consiglio»⁶⁸, ossia l'assennatezza nei riguardi degli eventi e delle cose.

La felicità

È necessario, a questo punto, comprendere come la felicità intesa dagli antichi non fosse la medesima cosa di ciò che noi siamo soliti intendere con questo termine. Alle nostre coscienze la parola «felicità» comunica l'idea di uno stato psicologico dettato da una condizione di umore che eccita l'animo in maniera positiva. Questa concezione, però, non trova nessun aggancio con l'atmosfera dominante nell'antichità greco-romana. La questione riguardo a tale concetto si risolveva nella riflessione e nel dibattito volti ad individuare l'essere umano più invidiabile, ossia ritenuto felice. La felicità, presso gli antichi, si poteva misurare unicamente nell'arco dell'intera vita; un cittadino poteva essere proclamato felice solamente a conclusione della propria esistenza: questa era l'individuazione di un modello di felicità. Tale modello, naturalmente, giunge anche allo stoicismo, anche se sarebbe opportuno operare una distinzione: è stato osservato come, nell'antichità, il concetto stesso di felicità non fosse semplicemente una questione di un sentimento interiore del singolo; era, piuttosto, una faccenda riguardante la collettività intera⁶⁹. Un esempio fatto da P. Veyne pone la distanza che separa il nostro concetto di felicità da quello degli antichi; leggiamo: «Un poeta moderno cui venga l'idea di celebrare la felice e lirica esistenza delle cicale potrebbe scrivere ad esempio “quanto sei felice, o cicala!”; un poemetto greco che celebra lo stesso insetto inizia così: “noi ti proclamiamo felicissima o cicala!”»⁷⁰. Nel caso dello Stoicismo, che rappresenta una felice commistione tra contenuto di marca orientale e sensibilità e formalismo greci, è come se ci trovassimo a metà strada: esso riconduce il concetto di *eudaimonia* a quello del

⁶⁸ *Ivi*, 48, 7.

⁶⁹ A tale questione si rimanda alla citata opera di P. Veyne, pp. 61-70.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 62.

«saggio» in maniera tale che la felicità sia ricercata ad un livello individuale, indipendentemente dal giudizio altrui (la comunità che proclama felice, o meno, qualcuno), e, tuttavia, necessitante di conformarsi ad un modello giudicato corretto all'unanimità della setta⁷¹. Nel mondo moderno e contemporaneo, invece, la felicità è tutta giocata sul piano personale: indipendente sia dal giudizio altrui che dal riferimento ad un qualsivoglia modello.

La distinzione più opportuna da fare è sicuramente quella tra felicità filosofica e felicità nel senso banale del termine. Nel primo caso è concepito uno stato di distacco, superiorità e indipendenza da tutto il contingente che ruota attorno all'uomo (è una visione della felicità in quanto «assenza di affanno, [...] riduzione del danno, [...] argine del negativo»⁷²); nel secondo caso, invece, si intende uno stato umorale strettamente dipendente dall'insieme dei contingenti. Lo stato umorale, estremamente variabile a seconda della circostanza e degli eventi, caratterizzato da repentinità, è quello che gli stoici intendono identificare con il concetto di «schiavitù»; per la precisione, lo stato affettivo è ciò che deriva dall'esser schiavi nel *regnum fortunae*: privati di una visione deterministica nella quale nulla avviene secondo il caso, gli individui colgono solamente l'apparente e capriccioso volgersi di una fortuna iniqua alla quale si sentono sottomessi; è da questo stato che nascono tutti gli affetti, ossia da un errore di prospettiva.

Il processo di schiavizzazione, secondo i dettami stoici, subentra subito dopo la nascita del neonato. Questi avverte sia il piacere e il dolore fin da subito, però non ha ancora un reale giudizio su di essi, in quanto ancora privo di una ragione pienamente sviluppata: la sua vulnerabilità lo rende «plasmabile» secondo determinate opinioni che vengono impresse da tutti coloro che gli stanno intorno⁷³. Inizia fin da subito un processo di distorta educazione che conduce ad attribuire un'importanza capitale al piacere e alla sofferenza. Così ha inizio la «contaminazione» di un *logos* ancora puro, il quale di certo non aveva nessuna necessità di porre questi due elementi in cima alle priorità. Dice giustamente Seneca: «Pochi sono schiavi per necessità, i più si vincolano da sé»⁷⁴ perché il vero problema, purtroppo, è la quasi inevitabile trasformazione di questo iniziale indottrinamento in vera e propria abitudine, un'abitudine che si potrebbe evitare se si fosse condotti subito al retto ragionamento; questo è il motivo per cui tale processo non è assolutamente necessario, eppure frequente. Ecco perché la stessa vicinanza a coloro che ci vogliono bene può risultare deleteria: le loro cure e i loro auspici nei nostri confronti, benché siano benevoli, in realtà ci sono estremamente nocivi e di questo ce ne rendiamo conto solo una volta

⁷¹ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF III, 16 (p. 1062) e SVF III, 56 (p. 1070).

⁷² Cfr. I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare*, op. cit., p. 32.

⁷³ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF III, 229a e SVF III, 229b, pp. 1126-1127.

⁷⁴ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 22,11.

iniziato il processo di guarigione che ha inizio con lo studio della filosofia. Così, infatti, si esprime il filosofo: «Mostrati sordo anche a quelli che ti amano di più: pur animati da buone intenzioni, di fatto desiderano il tuo male. E, se vuoi essere felice, prega gli dèi che non ti capiti niente di quello che essi ti augurano»⁷⁵ e, con forza ancora maggiore, «ormai non mi meraviglio più se tutti i mali ci perseguitano fin dalla prima infanzia: siamo cresciuti fra le maledizioni dei parenti»⁷⁶.

Il non-moralismo e il giudizio

La Stoa, pertanto, non deve essere intesa come un generico moralismo che tentava di definire il buon comportamento dell'uomo all'interno della comunità. Certo, nella speculazione stoica sicuramente rientra anche questo punto, ma come conseguenza e non come principio. Infatti, il punto di partenza della Stoa si trova proprio nella ricerca della felicità individuale: si propone, cioè, come un «eudemonismo». Il taglio individualistico di questa scuola di pensiero si può cogliere anche nel costante rimando al ritiro in sé stessi e alla vita privata; in Seneca questi riferimenti sono molti e frequenti⁷⁷, anche se i primi capiscuola incitavano, in taluni casi, alla vita politica⁷⁸. Siamo ben lontani, tuttavia, dalla concezione di una morale come comportamento interindividuale. Qui, al contrario, si parte dal presupposto che qualsiasi agire umano, in linea di principio, sia volto al tentativo di raggiungere la felicità personale. Il problema dove sta? Nel fatto che la maggioranza degli uomini ricerca in maniera errata, spinta da errate opinioni sulle cose che portano a scambiare i beni con i mali e viceversa; ne risulta che, alla fine, non si giungerà mai all'obiettivo. Se questo è l'assunto di base, si può ben capire come lo stoicismo miri, innanzitutto, a rieducare il giudizio sulle cose, in modo da poter indirizzare correttamente il proprio agire in vista del raggiungimento della tanto agognata felicità.

Quindi i seguaci della setta della Stoa non possono qualificarsi assolutamente come moralisti. Vediamo di congedare definitivamente questo punto. Essi non obbligano all'adempimento di norme condivise in relazione ad un «patto sociale»: essi sono, letteralmente, medici dell'anima, la condizione dello spirito è ciò che preme. Così, entro questo quadro, le azioni in sé hanno meno rilevanza rispetto

⁷⁵ *Ivi*, 31, 1.

⁷⁶ *Ivi*, 60,1.

⁷⁷ Cfr. *Lettere*, 7,1; 19,7; 22,5-8; 32,2 (ritirandosi ci si sottrae alle cattive influenze che le persone possono avere su di noi); 38,1 (il consiglio della filosofia si presenta in una condizione di solitudine-ritiro); 41,8 (la follia collettiva ci spinge verso il vizio); 68, 1 e 8 (quest'ultimo in riferimento alla cura di sé condotta in solitudine).

⁷⁸ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF III, 492 (p. 1153) e SVF III, 611 (p. 1233).

all'anima, nella quale si trovano le intenzioni delle azioni stesse. Seneca, ad esempio, dirà che «il saggio, in tutte le cose, guarda non al risultato, ma alla bontà della decisione presa. Questa è in suo potere, l'esito è in balia della fortuna»⁷⁹. Per lo stoicismo, allora, non è sufficiente comportarsi bene: il buon comportamento può essere dettato da fattori esterni e non provenire da una decisione interna. Per poter operare una buona scelta occorre saper giudicare correttamente⁸⁰, la qual cosa è necessaria al raggiungimento della sanità dell'anima e, conseguentemente, al buon vivere comunitario. Il fatto, in ogni caso, è che gli stoici non si proponevano di condurre gli uomini al retto comportamento nel contesto della comunità; si preoccupavano, piuttosto, di renderli superiori in quanto immersi in una totale sicurezza e tranquillità, guidati da un sano principio dirigente. Nello stoicismo avviene questo: le intenzioni delle azioni e le azioni stesse sono lo «specchio» della condizione di salute della nostra anima; la filosofia interviene di conseguenza e la cura è il suo obiettivo.

Ecco, dunque, il motivo di tanta importanza riferita al giudizio: valutare correttamente gli eventi a noi esterni è il primo passo per agire correttamente. Qui si coglie, immediatamente, il carattere fortemente pratico di tale filosofia, che non ha alcun interesse a racimolare nozioni fini a sé stesse, per pura erudizione, ma esalta una conoscenza che sia interiorizzata allo scopo di educare il proprio animo: questa è la scienza, memore dell'insegnamento socratico⁸¹. Tutto il resto non è altro che un inutile ammasso di parole che serve solo a riempire la memoria di chi presume di non dover guarire da nessun male⁸²; da chi, come direbbe Seneca, ha tempo da perdere. A tal proposito bene si collegano queste parole del filosofo:

Tutti avrebbero ragione di considerarmi pazzo se, mentre i vecchi e le donne ammassano pietre per rafforzare le mura, mentre dentro le porte la gioventù in armi aspetta o chiede il segnale della sortita, mentre i dardi nemici si conficcano vibrando nelle porte e anche il terreno è sconvolto da fossati e cunicoli, io me ne stessi tranquillamente seduto e mi proponessi vane questioni, come questa: «Tu hai ciò che non hai perduto; ora, tu non hai perduto le corna; quindi, tu hai le corna»; o altri sofismi congegnati sull'esempio di questa sottile sciocchezza.⁸³

⁷⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 14,16.

⁸⁰ È il discorso relativo ai *kathekonta* ed ai *katorthomata*. A tal proposito rinviamo a M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll I, SVF I, 230 (pp. 135-136) e SVF I, 230 e 231 (pp. 204-205); Voll II, pp. 1152-1170.

⁸¹ A tal proposito si legge nelle lettere senecane (48,4, op. cit.): *Vorrei, o carissimo Lucilio, che codesti sottili ragionatori m'insegnassero i doveri che ho verso l'amico, e verso ogni uomo, anziché spiegarmi i vari significati che possono avere le parole «amico» e «uomo».*

⁸² Cfr. *Lettere*, 88,1. Il riferimento più diretto di questa prospettiva è contenuto nella lettera 88, alla quale rimandiamo: «Tu sai perché si chiamano studi liberali: perché sono degni di un uomo libero. Ma un solo studio è davvero liberale e fa veramente l'uomo libero: lo studio della saggezza [...]; [le altre arti] sono sciocchezze puerili».

⁸³ *Ivi*, 49,8.

E così, infatti, quando la sorte incalza dobbiamo trovarci pronti a rispondere, come fossimo in una guerra rispetto alla quale ci siamo predisposti anticipatamente: non c'è un solo minuto da perdere in questioni inutili e fini a sé stesse. Precetto del Nostro, dunque, sarà quello di tenersi lontano dai cavilli e sottigliezze dei filosofi⁸⁴; ma, Seneca non è forse un filosofo? Sì, ma il bersaglio di questa invettiva è l'insieme dei filosofi cavillatori, «da tavolino», per cui le loro speculazioni e i loro ragionamenti vertono su cose del tutto inutili per la vita, la quale ha bisogno di concentrarsi su poche cose, quelle necessarie a migliorare un'intera esistenza.

⁸⁴ *Ivi*, 48,12.

1.2 *Deus sive providentia*

A. Il determinismo

Tutta la pratica contenuta nella filosofia stoica si basa, naturalmente, su una speculazione e una teoria volte a porre le basi per il corretto giudizio in seguito al quale agiamo. È bene sottolineare fin da subito come la filosofia della Stoa sia rigidamente logica, anche se lo fu in maniera più marcata durante l'epoca ellenistica che non in Seneca. Questi, infatti, per alcuni aspetti rappresenterà un punto di frattura rispetto alla speculazione antica.

Ad ogni modo, il fine è pratico e rivolto *in primis* all'individuo e solo come conseguenza alla collettività, che ne beneficerà ugualmente. Infatti, si ragiona a partire da questo sillogismo: l'animo retto partorisce rette intenzioni; rette intenzioni producono buone azioni⁸⁵; buone azioni conducono ad una pacifica vita sociale. Come si può vedere, solo al termine della catena abbiamo quella che si suole chiamare «moralità»: nel caso della Stoa, dunque, altro non è che l'aspetto esteriore, percepito dai più, di un processo di guarigione individuale. Se tutto questo è vero allora, per comprendere l'insieme delle cose, sarà opportuno ricominciare dal principio.

Per giungere al caso particolare gli stoici procedono a partire da considerazioni di carattere generale: è un ragionamento deduttivo che, tuttavia, non si limita a raggiungere il particolare; da qui ha inizio un processo induttivo inverso che ha lo scopo di riconfermare l'unità della speculazione. La classica divisione delle parti della filosofia è la seguente: logica, fisica ed etica⁸⁶. In un frammento riferito a Crisippo⁸⁷ si legge che lo studio della logica è riferito alla speculazione sul meccanismo e funzionamento del ragionamento, la fisica è la parte relativa alle ricerche sul cosmo e sugli esseri (o, per usare un'altra terminologia, gli enti) e, infine, l'etica⁸⁸ quando si studia la vita dell'uomo intendendo, naturalmente, la vita razionale-spirituale. Queste tre parti vengono affrontate separatamente in fase di studio; tuttavia, esse non rappresentano vere e proprie fasi distinte di una prospettiva filosofica, ma sono tutte raccolte nell'unità di un *logos* rieducato. La parte relativa

⁸⁵ Ossia «secondo natura», concetto che avremo modo di approfondire.

⁸⁶ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll I, SVF I, 45 (p. 145) e Voll II, SVF II, 38 (p. 684). D. Laerzio, *Vite*, VII, 39 e 40.

⁸⁷ *Ivi*, Voll II, SVF II, 37,38,41,43, pp. 683-684.

⁸⁸ Ancora una volta possiamo osservare come la ripartizione non sia mai stata pensata nei termini di logica-fisica-morale ma logica-fisica-etica. L'etica è l'ambito dell'individuale, la morale quello del collettivo. Abbiamo già discusso a sufficienza in merito, ma questa è la conferma sulla questione relativa allo stoicismo in quanto eudemonismo e non in quanto moralismo.

alla logica, il cui fulcro è rappresentato dalla dialettica, pone le basi della speculazione; nella fisica ritroviamo tutti gli elementi del ragionamento già applicati all'osservazione del fenomeno naturale: qui è concentrato il contenuto speculativo che indusse alla ricerca anche i primi filosofi⁸⁹. Sarà corretto, a questo punto, prendere in considerazione la prospettiva stoica sul cosmo: che cos'è?

Per iniziare il nostro ragionamento riporteremo, direttamente, un frammento degli stoici:

Essi affermano che la divinità non è altro che il cosmo in tutte le sue parti: e dicono che questo è unico, limitato, vivente, eterno, divino. [...]. Dicono che si pone come 'cosmo' la qualità di tutta la sostanza e ciò che ha una simile disposizione in virtù dell'ordinamento universale; secondo la prima premessa dicono che il cosmo è eterno, ma quanto all'ordinamento esso è generato e subisce mutamenti in infiniti cicli nel passato e nell'avvenire; [...]. Conseguentemente a tutto questo, si deve credere che la divinità che governa il tutto eserciti azione provvidenziale nei riguardi degli uomini [...]. Per questa ragione il cosmo si dice anche Zeus, dal momento che è a noi causa di vita.⁹⁰

Per il momento è conveniente iniziare dalla seconda definizione: cosa bisogna intendere per «ordine»? Nell'ottica stoica questo concetto si spiega facendo riferimento alle due nozioni di causa ed effetto. L'ordine, per l'appunto, è il sistema causale che, attraverso le concatenazioni di cause ed effetti, produce tutto ciò che è stato, che è e che sarà: è evidente come ci si ritrovi all'interno di un rigido determinismo. Se la connessione tra causa ed effetto è stabilita per legge eterna allora l'esistenza stessa delle leggi fondamentali della natura dimostrano la stessa esistenza di un ordine. Infatti, dice Zenone, «la causa è ciò per cui; quello di cui è causa, è l'accidente. [...] È impossibile che vi sia una causa e non esista ciò che è causato»⁹¹; uno dei frammenti più significativi, tuttavia, resta quello in riferimento a Crisippo:

[...] In quest'ordine non si verifica nulla che possa essere indipendente dal resto e non conseguire come da causa; al contrario nulla di ciò che avviene in seguito può essere indipendente da ciò che è avvenuto precedentemente, ma ad ogni caso che si verifica consegue necessariamente qualcos'altro che ne dipende come da sua causa.⁹²

⁸⁹ Cfr. Teogonia di Esiodo e la scuola Ionica. Come ci è noto, infatti, furono i sofisti e Socrate a spostare il fulcro della ricerca filosofica dalla natura all'uomo.

⁹⁰ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF II, 528, pp. 866-867. Un'altra prospettiva della medesima questione ci è offerta in Diogene Laerzio, *Vite*, op. cit., VII, 137:

Cosmo si dice in tre sensi: dio stesso che trae il suo carattere proprio dalla sostanza universale, e cioè è immortale e ingenerato, demiurgo e ordinatore, che ciclicamente consuma in sé tutta la sostanza e di nuovo da sé la genera. [In secondo luogo] dicono che il cosmo è lo stesso ordine; in terzo luogo, che è la prima e la seconda insieme.

⁹¹ *Ivi*, Voll I, SVF I, 89, p. 160.

⁹² *Ivi*, Voll II, SVF II, 945, p. 905.

Vi sono molti altri frammenti che trattano del medesimo argomento e, come sappiamo, Crisippo non si limitò a fornire questa delucidazione ma operò molte altre divisioni e specificazioni in merito alle cause e alle tipologie di causa. Questo, ora, non rientra nella nostra trattazione. Quel che è importante sottolineare è l'esplicitazione del determinismo, il quale rappresenta l'identità dell'ordine del cosmo che, a livello puramente fisico, corrisponde all'intero universo in ogni sua espressione.

Da parte sua Seneca accetterà questa visione, la quale rappresenta uno dei pilastri della filosofia stoica, e cercherà di mostrare con l'osservazione dei fenomeni naturali la veridicità di quei postulati. Nelle *Naturales quaestiones* il filosofo ci offre un'indagine sui fenomeni inserita in una visione di rigido determinismo. Seneca afferma che il fato non consista se non nell'inevitabilità di tutte le cose e di tutte le azioni e, a tal riguardo, riporta un esempio: «È destino che un uomo sia eloquente, ma solo se avrà studiato; ma nello stesso destino è stabilito che egli studi: dunque, bisognerà farlo studiare»⁹³. Possiamo inoltre ben comprendere come ciò che viene definito «ordine» sia la stessa cosa di ciò che viene definito «fato»⁹⁴ o «destino»⁹⁵. L'unica differenza è la prospettiva nei confronti del medesimo oggetto: quest'ultimo è il determinismo, mentre la prospettiva può essere di carattere generale, se considera l'insieme delle parti come un tutto, oppure può rappresentare un punto di vista individuale di tale meccanismo. In altri termini, quando penso a me in quanto soggetto in relazione al determinismo concepisco un destino che è già svolto parzialmente, in parte che ancora si svolgerà; se penso, ancora una volta, a me in quanto ingranaggio della natura allora penso più facilmente al determinismo come meccanismo del tutto che non ha alcun interesse nella singola parte.

Una dei passi più significativi, all'interno del *corpus* senecano in merito all'argomento, è sicuramente quello contenuto nel *De providentia*, precisamente l'*incipit* di cui riportiamo l'intero passo:

È superfluo per il momento mostrare che un'opera così grande non può sussistere senza guardiano e che questo convergere e divergere di stelle non è un moto casuale; i movimenti dovuti al caso spesso provocano disordine e presto cozzano tra loro, mentre procede al comando di una legge eterna questa velocità che porta senza scosse tante cose per terra e per mare, tante luci di stelle armoniosamente splendenti; non è effetto di una materia errabonda quest'ordine, e aggregati fortuiti non potrebbero restare sospesi con tanto equilibrio che la massa pesante della terra stia immobile al centro e contempli intorno a sé la fuga vorticoso del cielo, che i mari penetrando nei golfi ammorbidiscano la terra senza sentire l'apporto dei fiumi, che da semi minuscoli nascano cose

⁹³ Cfr. Seneca, *Questioni naturali*, in *Seneca - Tutte le opere*, Bompiani "Il pensiero occidentale", Giovanni Reale, Milano 2000, II, 38, 2.

⁹⁴ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF II, 918, pp. 897-898.

⁹⁵ *Ibidem*, SVF II, 897.

di grandi dimensioni. Neppure i fenomeni che appaiono caotici e irregolari, cioè le piogge e le nuvole e gli scoppi dei fulmini e le eruzioni vulcaniche, le scosse dei terremoti e le altre manifestazioni della fascia turbolenta attorno alla terra, avvengono senza una ragione, per quanto siano imprevedibili, ma hanno anch'esse le loro cause non meno di quei fenomeni che, se osservati fuori dalle loro sedi naturali, ci fanno l'effetto di un miracolo, come le correnti calde in mezzo ai flutti e l'emergere di nuove isole nella vastità del mare.⁹⁶

Il passo, benché sostanzioso, ci sta dicendo una cosa sola: nulla avviene per caso; il caso, cioè, non esiste. E se non c'è più il caso e la casualità cosa rimane? Rimane la causalità: è così che Seneca mira ad applicare quella verità generale, già esposta dagli antichi, all'esperienza individuale di ciascuno. È solo in questa maniera che tale verità non rimane relegata a pura informazione ma diviene conoscenza appresa; il nostro sguardo viene indirizzato verso le piccole cose ed è in quel momento che ci illuminiamo: è proprio vero che nulla avviene per caso. Ritrovando la causalità insita nel particolare siamo immediatamente riportati alla causalità generale, ossia all'ordine del cosmo. Il cerchio si è chiuso.

È tempo, ora, di riprendere la prima definizione di cosmo; ivi si affermava che esso fosse la divinità stessa in quanto sostanza universale e principio ordinatore: in merito al primo punto si intende affermare che dio, ossia il cosmo, è la stessa natura fisica della sostanza universale; per quel che concerne il secondo punto occorre precisare il concetto di principio ordinatore. È il demiurgo colui che plasma e modella la sostanza, ossia colui che agisce mediante razionalità e avente finalità. Se dio, ossia il cosmo, è tanto la sostanza fisica quanto il principio di ragione che governa la materia, ne deriva che egli rappresenta l'unione del principio attivo e di quello passivo⁹⁷. La dottrina stoica riteneva che il mondo, cioè il corpo, fosse formato dall'unione di spirito e materia, da cui deriva il loro particolarissimo «materialismo»⁹⁸; potremmo dire, più correttamente, un «materialismo spirituale». Importantissimo, a questo proposito, è il frammento 313 riferito a Crisippo⁹⁹, dove troviamo la chiara esplicitazione del dio-principio come corpo dotato di intelligenza o, ancora, come intelletto insito nella materia: ciò che è necessario, infatti, è l'unione

⁹⁶ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, a cura di A. Traina e I. Dionigi, Bur Rizzoli, Milano 1997, 1, 1-4.

⁹⁷ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, pp. 782-788.

⁹⁸ Riguarda, in particolare, il concetto stesso di *physis*: con Zenone il concetto stesso di «corpo» assume un altro significato. «Corpo» non è identico a «materia», e in ciò specialmente si differenzia la sua teoria da Epicuro e Democrito. Per Zenone, la *hyle*, base di ogni essere, per raggiungere l'essere effettivo ha bisogno di un altro requisito, in quanto per sé sola può solo subire un'azione; il requisito, appunto, è che essa possa agire attivamente: per questo è necessaria la compartecipazione, *ab aeterno*, del principio di *physis*. Quest'ultimo, identificato con il fuoco, è il principio attivo dell'essere, in unione al principio passivo (*hyle*). In questa indissolubile unione dei due principi, possiamo individuare un materialismo «spirituale», in cui la forza agente stessa è identificata con il *logos* e, conseguentemente, con l'azione divina. A tal proposito rimandiamo ai frammenti di *SVF*: II, 394-395; II, 446; II, 1050-1053.

⁹⁹ Cfr. *SVF*, II, 313.

e la cooperazione dei due principi che, in quanto principi, non possono che rappresentare due «dimensioni»¹⁰⁰ del *logos* che tutto regge.

Per comprendere, a questo punto, la posizione di Seneca ci rifaremo a due passi contenuti nelle *Naturales quaestiones*. Egli è intimamente convinto che il cosmo stesso sia dio, e in ciò si ha la conferma del panteismo professato dalla Stoa più antica. In particolare, nel primo libro dell'opera citata viene affermato che dio è la mente stessa dell'universo, la totalità delle cose che vediamo e che non vediamo¹⁰¹; poco più avanti egli completa ciò che ha già espresso nella prefazione con questa riflessione:

Se vuoi chiamarlo fato, non sbaglierai: è colui dal quale tutto dipende, la causa delle cause; se vuoi chiamarlo provvidenza, lo fai a buon diritto: è, infatti, colui che con le sue deliberazioni provvede a questo mondo, perché proceda senza ostacoli ed espliciti le sue attività; se vuoi chiamarlo natura, non sbaglierai: è, infatti, colui dal quale sono nate tutte le cose [...]. se vuoi chiamarlo mondo, non ti ingannerai: proprio lui, infatti, è la totalità di ciò che vedi, inseparabilmente connesso con le sue parti, e conserva sé stesso e le cose che da lui dipendono.¹⁰²

B. Dio come provvidenza

A questo punto, ciò che appare più interessante è l'emergere del concetto di «provvidenza»¹⁰³; come potremmo intendere tale concetto considerato il fatto che è dal filosofo unito semanticamente al concetto di «dio»? Credo si possa definire in questi termini: provvidenza è il naturale corso degli eventi, che tutto produce in vista della sua permanenza nell'essere, secondo lo schema deterministico dal punto di vista soggettivo. È necessario riflettere su questo ultimo punto, sul fatto, cioè, che si tratti della prospettiva soggettivo-individuale. Nell'ultimo passo riportato Seneca ci ha già offerto la chiave interpretativa: tutto parte e si risolve in dio; esso possiamo chiamarlo in vari modi (fato, provvidenza, natura e mondo) ma alla fine la speculazione si riduce ad un'indagine sul determinismo a partire da una data prospettiva.

È la prospettiva del soggetto che conduce alla visione di dio in quanto determinismo come provvidenza: questa cornice soggettiva ed individuale emerge

¹⁰⁰ In un senso equivalente al pensiero di Spinoza per il quale la sostanza, che è una e una sola, la si può percepire o come pensiero oppure come estensione: tuttavia queste due dimensioni coesistono nel concetto della medesima sostanza e rappresentano, per così dire, le due facce della stessa medaglia. Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

¹⁰¹ Cfr. Seneca, *Questioni naturali*, op. cit., I, prefazione, 13.

¹⁰² *Ivi*, II, 45, 2.

¹⁰³ Il concetto di provvidenza, tuttavia, non è nuovo. Gli stoici antichi già affrontarono la questione. Vedi M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, pp. 949-965.

nella lettera 92, per cui si afferma: «Perché non dovresti pensare che ci sia qualcosa di divino in chi è parte di dio? Questo tutto che ci circonda costituisce un'unità ed è dio: e noi ne facciamo parte; siamo sue membra»¹⁰⁴. Poter interpretare dio in questi termini ci qualifica come soggetti esistenti e dotati di *logos*, il medesimo che governa tutte le cose¹⁰⁵. A proposito di quest'ultimo, occorre capire come il *logos* si sviluppi nell'essere umano: tutti gli stoici sono concordi nell'affermare che, da quando nasce il bimbo, la ragione dell'uomo, come una tabula rasa, prende avvio dalle sensazioni e si sviluppa fino ad un punto di maturazione per quel che concerne la sua disposizione allo stare nel mondo degli eventi¹⁰⁶; ma ciò che è ancora più importante sottolineare è la conclusione antropocentrica della posizione stoica. Si giunge ad affermare la condizione di assoluto privilegio dell'uomo, di contro a tutti gli altri viventi e ai non animati, di essere stato dotato di ragione, di memoria e di buon senso: l'insieme di queste tre caratteristiche, associate alla mortalità, individua l'essenza dell'uomo; ché se al posto della mortalità avessimo avuto l'immortalità saremmo stati al pari della divinità. E, infatti, ciò che si afferma è proprio il fatto che la ragione è la medesima nell'uomo e in dio: la ragione di dio e dell'uomo è anche retta in quanto legge che sta a fondamento della natura e del cosmo tutto. La comunanza tra gli uomini e dio è massimamente vicina e la conclusione è che il mondo stesso deve essere considerato come una città comune agli dèi e agli uomini¹⁰⁷. Come se non bastasse la superiorità della natura umana, in virtù della sua estrema vicinanza a dio, è funzionale alla sottovalutazione di tutti gli altri esseri sulla terra: la conseguenza, per gli stoici, è l'assoggettamento di tutto ciò che è nel mondo in funzione ed a servizio della prosperità dell'uomo¹⁰⁸.

Seneca, dal canto suo, rimane fundamentalmente fedele a questa dottrina, almeno in parte: riconosce, cioè, la superiorità dell'uomo in termini di *logos* e ragione sugli altri esseri che popolano la terra, e in taluni passi dei suoi scritti egli si dimostra riconoscente nei confronti della divinità che ha concesso all'uomo questo enorme privilegio. Tuttavia, ciò che di tale dottrina non è in grado di accettare è il fatto che tutte le cose dovrebbero essere fatte in funzione dell'uomo. Afferma, infatti:

Non siamo noi il motivo per cui l'universo ripropone l'inverno e l'estate: questi fenomeni hanno le loro leggi, mediante le quali si realizza il volere divino; abbiamo; abbiamo un troppo alto

¹⁰⁴ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 92,30.

¹⁰⁵ Questa visione coincide con quello che è stato definito il «deismo stoico»; nella citata opera *Seneca* di P. Veyne così si legge: «Gli Stoici sono deisti; il loro dio non è altro che l'incarnazione della ragione e il mezzo per spiegare l'ordine del mondo. Secondo loro, le idee del senso comune sono l'approssimazione della scienza più alta; la religione, con i suoi miti, i suoi riti e i suoi fervori, rappresenta soltanto l'espressione ingenua di una verità più purificata», p. 177.

¹⁰⁶ Importantissimi i frammenti di SVF: II, 83; I, 149.

¹⁰⁷ Cfr. SVF II, 528.

¹⁰⁸ Cfr. SVF II, 1157-1167.

concetto di noi, se ci riteniamo meritevoli che sì grandi movimenti avvengano per noi. Quindi nulla di tutto ciò accade per offenderci, al contrario tutto accade per il nostro bene.¹⁰⁹

Ma anche,

Quante cose oltre alle comete si muovono per strade nascoste senza levarsi mai per gli occhi umani! Perché dio non ha fatto tutto per l'uomo.¹¹⁰

La posizione senecana può essere dovuta, a mio avviso, a due fattori: la difficoltà intrinseca alla dottrina stoica¹¹¹ e, dall'altra, l'osservazione dell'esperienza e degli eventi che colpiscono gli uomini. Il primo punto deriva dal fatto che mentre gli stoici affermano che tutto esiste per il bene dell'uomo, si trovano poi a dover giustificare il male che capita all'uomo in diverse circostanze: in una visione così fortemente antropocentrica tale scenario non dovrebbe essere nemmeno contemplabile. Rispondono con la tipica analogia della figura del medico: talvolta, infatti, capita a questi di dover amputare un arto per salvare la vita del paziente; così, i mali che accadono devono essere intesi come necessari e funzionali all'economia del tutto¹¹²; questo, tuttavia, genera quantomeno perplessità riguardo ad un punto di vista che necessita di essere ridimensionato. La soluzione, per il Nostro, sta nel rimuovere il passaggio che crea tutti i problemi: che tutto sia in funzione dell'uomo. Rimosso questo punto si può comunque mantenere la posizione di superiorità dell'uomo e si può mantenere anche la prospettiva dell'economia cosmologica che, in determinati casi, può penalizzare il singolo a favore del tutto. La prospettiva degli antichi, forse, può avere un ulteriore salvataggio: la provvidenza mira a salvare la specie e non il singolo; questo, tuttavia, non rimuove la possibilità di un evento in grado di eliminare completamente il genere umano. In questo senso, effettivamente, abbiamo da intendere due frammenti riferiti a Crisippo: egli afferma che tutto ciò che accade, ciò che noi interpretiamo a volte come bene altre come male sulla base della nostra individuale prospettiva, deve essere valutato in riferimento alla «natura comune» o, ancora, alla «struttura del cosmo»¹¹³. Alla stessa maniera in un altro suo frammento, interno ai libri di fisica, egli affronta il problema della nascita di bambini menomati o, ancora, la difficoltà di conciliare l'antropocentrismo della scuola con l'esistenza di malattie e infermità che colpiscono i singoli: tutto ruota attorno

¹⁰⁹ Cfr. Seneca, *L'ira*, a cura di C. Ricci, Bur Rizzoli, Milano 1998.

¹¹⁰ Cfr. *Questioni naturali*, op. cit., VII, 30, 3.

¹¹¹ Come afferma P. Veyne, op. cit., p. 77.

¹¹² Cfr. SVF II, 1171.

¹¹³ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, a cura di Roberto Radice, Bompiani “Il pensiero occidentale”, Milano 2002, 68, p. 1003.

all'interesse del cosmo¹¹⁴. Lo stoicismo cerca, ad ogni obiezione, di trovare una risposta che giustifichi la loro posizione, come si è giustamente affermato dicendo che «l'ottimismo stoico era deliberatamente predisposto a trovare spiegazioni che giustifichino ovunque la Natura»¹¹⁵: in questo caso il loro obiettivo è condurre il discepolo ad una visione che permetta di far coincidere il bene del singolo con il bene del tutto; ossia, un bene «secondo natura», di cui parleremo più avanti. A quest'altezza, però, si potrebbe affermare che gli Stoici preservino una prospettiva antropocentrica nella misura in cui l'uomo identifichi il suo essere e il suo senso nella natura stessa del cosmo: abbiamo così una prospettiva antropocentrica che è tale solo sulla base di un reale cosmo-centrismo. Una posizione, per certi versi, non così poi distante, nei fatti, da quella avanzata da Seneca: la differenza più sostanziale è che il filosofo romano cessa di riservare una priorità all'uomo nell'insieme degli eventi.

C. La teodicea e le avversità

È nel *De providentia*¹¹⁶ che Seneca espone la sua visione più organica e pregnante in merito alla questione appena descritta. Inserendosi nel dibattito relativo alla teodicea¹¹⁷, il Nostro discute con Lucilio¹¹⁸ non in merito alla dimostrazione dell'esistenza della provvidenza in sé, che è già ritenuta un fatto evidente, quanto a come intendere il suo dispiegamento, la sua azione. Lucilio, infatti, se ne lamenta e la domanda che pone, reggente l'intero dialogo, è diretta: «Perché capitano molte

¹¹⁴ *Ivi*, 1170, p. 949.

¹¹⁵ Cfr. P. Veyne, *op. cit.*, p. 75.

¹¹⁶ In merito a quest'opera, datata al tempo del suo ritiro forzato da corte (tra gli anni 62 e 65 d.C.) e per la quale facciamo rinvio all'opera di Emanuela Andreoni (Cfr. *Quando fu composto il De providentia*, «Ann. Fac. Mag. Lecce» 1, 1972, pp. 237-261), dobbiamo considerare il sospetto di incompiutezza e per il quale vi sono almeno quattro ragioni le quali, tuttavia, non appaiono sufficientemente convincenti (si veda l'introduzione di A. Traina a Seneca, *La provvidenza*, *op. cit.*, pp. 22-24). Il problema, nel suo carattere più generale, concerne per lo più lo stile di Seneca stesso: egli non è uno scrittore «sistematico» ma, lungi dall'adottare un procedere lineare della discussione, procede secondo un movimento a «spirale» (come affermato da P. Grimal, *La composition dans les «Dialogues» de Sénèque. II. De providentia* (1950), in *Rome. La littérature et l'histoire*, Roma 1986, I, p. 545), che lo conduce a tornare più volte sui suoi passi per offrire nuove prospettive, per ampliarne i contenuti semantici. Egli, d'altronde, non deve essere identificato come il pensatore sistematico della sua scuola di riferimento; piuttosto, egli, è l'apostolo della sua filosofia: ne fa professione e la difende, nei limiti della propria sensibilità (di nuovo, rimandiamo all'introduzione di A. Traina del *De providentia*, p.25).

¹¹⁷ Ossia il problema dell'esistenza del male in rapporto alla giustificazione dell'operato della divinità, in altri termini, il problema relativo alla «giustizia divina». Per una maggiore comprensione del collocamento del testo senecano nel vasto panorama letterario sul problema della teodicea si veda l'introduzione di A. Traina a Seneca, *La provvidenza*, *op. cit.*, pp. 6-21.

¹¹⁸ Il medesimo interlocutore delle *Lettere*: non a caso i due testi sembrano essere vicini nel tempo di stesura.

avversità agli uomini buoni?»¹¹⁹. Di primo acchito la domanda appare scontata viste le precedenti riflessioni degli antichi, ma non è così. Innanzitutto, come già detto, la provvidenza in quanto corso degli eventi secondo lo schema deterministico non è messa in dubbio ma assodata come necessario punto di partenza per un'ulteriore riflessione; poi, qui non ci si sta chiedendo il perché del male ai singoli uomini in generale, ma perché proprio all'uomo buono; l'ultimo punto, non meno importante ma complementare, è espresso da una domanda sottointesa: cosa dobbiamo intendere per «avversità»? In altre parole, le avversità in sé devono essere concepite come mali o come beni? Effettivamente il concetto di avversità denota una sola cosa: un evento che è contrapposto a qualcos'altro; la contrapposizione, tuttavia, non contiene in sé nessun giudizio di valore. Possiamo, infatti, porre in atto diversi scenari: il più facile e immediato, l'avversità come male alla stessa maniera per cui una malattia ci rende incapaci di svolgere le nostre attività; l'avversità come bene in quanto la contrapposizione tra eventi garantisce l'identità delle cose, se io esisto è perché il mio essere è un evento al quale è contrapposto tutto ciò che io non sono e senza il quale io non potrei esistere. Vedremo quale sarà la posizione di Seneca. Ad ogni modo, questi sono i problemi capitali attorno ai quali si sviluppa l'argomentazione senecana che ha come scopo fondamentale quello di rieducare il *logos* del discepolo affinché possa correttamente giudicare sulle cose.

Sappiamo bene, già in partenza, come la pensano gli stoici riguardo ai beni, ai mali e ai famosi «indifferenti»; Seneca, qui, ha tutte le buone intenzioni per mettere in atto un piano retorico di persuasione nei confronti del discepolo e nei confronti di chi si avvicina allo stoicismo. Egli, in tono giudiziario, esplica il suo intento programmatico: la difesa degli dèi¹²⁰; infatti, essi non operano il male¹²¹. Affinché la sua difesa abbia effetto egli interviene con un'affermazione che già contiene in sé il seme di tutto l'argomentazione, e cioè che niente di male può capitare all'uomo buono in quanto i contrari non si mescolano¹²², dottrina rigidamente stoica sulla base delle coppie di contraddittori e opposti¹²³: in questo senso il male non si può mescolare al bene né nella divinità, la cui ragione perfetta non lo contempla, né nell'uomo buono, il quale ha raggiunto una nuova disposizione dell'animo. Il nucleo di questa posizione si basa sul concetto di *malum* esposto in contrapposizione al concetto di *vir bonus*: l'unico male e l'unico bene sono di tipo etico, in secondo luogo di tipo morale in quanto hanno conseguenze sulla vita associata. Il vero bene, dunque, è quello risultante da un sano principio dirigente e da un corretto uso della ragione; il

¹¹⁹ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 2,1.

¹²⁰ *Ivi*, 1,1.

¹²¹ *Ivi*, 6,1.

¹²² *Ivi*, 2,1.

¹²³ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF II, 172-176, pp. 739-741.

vero male, invece, è rappresentato da un principio dirigente deviato e contro ogni autentica razionalità. Tutti quelli che noi, nella nostra superficiale quotidianità, chiamiamo «mali», in realtà, altro non sono che *incommoda* e *adversa*, cioè inconvenienti e avversità, ossia cose che all'uomo pienamente formato risultano assolutamente indifferenti sotto tutti i punti di vista in quanto *externa*. Le cose esterne, per definizione, non ci riguardano ma solamente ci stanno intorno: se il vero bene è di carattere etico allora ne consegue che nessun fattore esterno potrà mai privarcene. A tal proposito ben si presta un passo delle *Epistulae* nel quale si cita l'esempio del saggio Stilbone che, nel momento in cui la sua città fu presa e incendiata da Demetrio, avendo perduto moglie e figli, al carnefice che gli chiese se avesse perduto alcunché ei rispose: «Tutti i miei beni sono con me»¹²⁴.

Un punto estremamente importante è il seguente: Seneca, come la maggior parte degli Stoici, è un uomo «di questo mondo». Ciò significa una cosa precisa, ossia che nella sua prospettiva la «partita si gioca tutta in questa vita»¹²⁵, in mezzo agli assalti della fortuna, cioè della provvidenza privata dell'aspetto soggettivo¹²⁶; di fatto, indipendentemente da come la chiamiamo, stiamo parlando della volontà divina che tutto produce, e che mantiene in ordine, nell'esistenza¹²⁷. Nell'ottica senecana, infatti, la prospettiva escatologica, ossia l'interpretazione della vita dell'uomo *post mortem*, è quasi del tutto rimossa: è qui ed ora che siamo chiamati ad esercitare la superiorità del nostro animo di fronte all'avvenire delle cose; è adesso che abbiamo la possibilità e il dovere di far emergere la virtù. Qualsiasi altra visione di una possibile vita dopo la morte rappresenta per lui quasi una favola, un sogno. Si esprime così, in una lettera a Lucilio:

Mi appassionavo al problema, anzi alla fede dell'immortalità dell'anima. Accettavo volentieri l'opinione di quei grandi uomini che promettono, più che non provino, questa consolante verità. Mi abbandonavo a una così magnifica speranza: già sentivo il disgusto di me stesso, già disprezzavo i resti di un'esistenza fallita, per entrare col pensiero in seno all'eternità, nel possesso di tutti gli evi, quando sono stato destato dall'arrivo della tua lettera e il bel sogno è svanito.¹²⁸

Dunque, ciò che attende l'anima dopo la morte non ci è dato di saperlo. È sempre nella medesima opera che il Nostro, alla domanda «che cos'è la morte?»,

¹²⁴ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 9,18.

¹²⁵ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., p. 28.

¹²⁶ Si intende: la fortuna può essere concepita come la provvidenza stessa privata della presenza di un soggetto (l'uomo) in grado di concepirla; fortuna è provvidenza depersonalizzata. Ciò, a sua volta, significa anche che, con o senza esseri umani, la provvidenza ci sarebbe comunque: questa era una tesi già per gli antichi. Cfr. Hans Von Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., Cleante, 509, p. 213.

¹²⁷ *Ivi*, 634, p. 661 e 933, p. 813. Se priviamo dio della provvidenza allora della sua essenza, che è *logos* ossia intelligenza e ragione ordinatrice, che ne rimane? Nulla (*Ivi*, 1118, p. 925).

¹²⁸ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 102,2.

risponderà: «O è la fine, o un passaggio» (*Mors quid est? Aut finis aut transitus*)¹²⁹. Questo sarà un punto sul quale ritorneremo.

Androcentrismo

Seneca mira ad una vera e propria azione dell'individuo con la volontà di renderlo vero pilota della propria esistenza, colui cioè che proprio in quanto al di sopra degli eventi risulta essere padrone di sé. Possiamo notare, poi, come l'opera sulla provvidenza, sebbene veda un inizio incentrato sul problema «tipico» della cosmologia¹³⁰ e sui principi primi dell'esistenza, lasci subito il posto allo spazio interiore dell'uomo (lo spazio dell'*animus*) il quale, in mezzo agli eventi della provvidenza, combatte la sua battaglia. La provvidenza come corso degli eventi dettati da una ragione divina resta lo «sfondo» dell'azione dell'individuo che cerca di affermarsi in questa esistenza. Quindi, come possiamo valutare la prospettiva senecana? Se per gli antichi la prospettiva era antropocentrica, nel senso che ogni cosa esiste in funzione dell'uomo (e quindi, si badi bene, «antropocentrismo» con significato ontologico), per Seneca smette di essere tale: ciò non significa affatto che l'uomo, per il filosofo, non abbia più un ruolo centrale; ce l'ha, eccome. La differenza è che questa centralità non è più caratterizzata in un senso ontologico (l'essere umano non ha un'importanza maggiore rispetto a tutto il resto di ciò che esiste) ma in un senso etico-esistenziale; l'uomo è centrale nella visione di Seneca, non in senso assoluto; è centrale in quanto il fulcro della riflessione filosofica deve mirare a cambiare l'individuo, a liberarlo dai timori e dai falsi giudizi. Tuttavia, il modello di Seneca non è l'*homo bonus*, ma il *vir bonus*¹³¹: la donna e la sua condizione non sono considerate in quanto non rientrano nella sua ottica; già nelle due consolazioni rivolte a due donne (la madre Elvia e una nobildonna, Marcia) egli esprime la generale diffidenza nei confronti del genere femminile¹³².

La sua prospettiva, dunque, non è antropocentrica ma «androcentrica»¹³³; questa centralità del *vir bonus*, inoltre, è ben sottolineata da un passo esplicito

¹²⁹ *Ivi*, 65,24.

¹³⁰ Si vedano, infatti, i paragrafi dal 2 al 4 del primo capitolo in Seneca, *La provvidenza*, op. cit.

¹³¹ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, introduzione di A. Traina, p. 31.

¹³² Così, nella *Consolazione alla madre Elvia*, si legge: «Non ricorrere alla scusa d'esser donna, cui è quasi concesso il diritto di piangere senza freno, ma non senza fine» (16,1) e, ancora, «La scusa di essere donna non è valida per chi fu sempre lontana dai difetti delle donne» (16,2): si intendono i difetti derivanti dalla sua natura *patologica*; nell'ottica senecana, infatti, il maschio è tutto *logos*, la donna è tutto *pathos*: privata del dominio del *logos*, la donna appare un essere debole che necessita della guida dell'uomo. Non a caso alla donna è concessa l'esternazione dei sentimenti, cosa che invece dovrebbe ripugnare all'uomo. Si veda, ancora, nella *Consolazione a Marcia*: «So la tua obiezione: "Hai dimenticato che stai consolando una donna; mi fai esempi di uomini"» (16,1). Per tutte e tre le citazioni si veda Seneca, *Le consolazioni*, a cura di A. Traina, Bur, Milano 2019.

¹³³ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, introduzione di A. Traina, p. 33.

dell'opera considerata: nel tentativo di riconciliare Lucilio con gli dèi, viene rimarcato il fatto che ai buoni non accade nulla di male, e per quale motivo? Seneca dice: «Fra gli uomini buoni e gli dèi c'è amicizia tramite la virtù. Ho detto amicizia? No, di più, parentela e somiglianza, dal momento che l'uomo buono differisce da dio solo per la temporalità, è suo discepolo ed emulo e vera prole, che quel sublime genitore, esigente maestro di virtù, educa senza mollezza, come i padri severi»¹³⁴. Si ha, fin da subito, l'emergere di due punti fondamentali: la parentela dell'uomo buono con dio in virtù del *logos* e il tema della sofferenza come prova e mezzo per l'educazione.

Possiamo affermare che il *vir bonus* è colui che si trova già, per così dire, avviato nel percorso che mira al possesso di una virtù perfetta: egli già inizia il suo avvicinamento al corretto giudizio sulle cose anche se la perfezione è raggiunta solo nella piena acquisizione della virtù. Così stando le cose, l'uomo, per natura, è affine al dio in quanto dotato di *logos*; solo per chi il *logos* è retto, ossia per il *vir bonus*, ci sarà parentela con dio: tra essi vi è solo una barriera, ossia la contrapposizione tra temporalità e atemporalità. Se questa, effettivamente, è l'unica differenza ne consegue che il *vir bonus* adotta la medesima prospettiva della provvidenza, ossia della volontà divina. Questo è il vero motivo per cui egli non concepisce le avversità esterne come mali, ma come cose aventi una particolare funzione nel tutto. A questo punto il tema della sofferenza permette a Seneca di soppiantare il *vir bonus* con il *vir fortis*, in un'ottica dell'eroica azione umana¹³⁵: il *vir fortis* altri non sarebbe che lo stesso *vir bonus* impegnato attivamente nella sopportazione delle avversità. Questi non è che non avverta il dolore di certuni avvenimenti, tuttavia li assimila a sé e, nel complesso, li vince affermando così la sua forza e superiorità su di essi. In questo senso, allora, deve essere letto il tema della sofferenza come prova, giacché «infrollisce la virtù senza avversario: la sua grandezza e il suo vigore si manifestano solo quando essa mostra la sua capacità di sopportazione»¹³⁶. Metaforicamente, nella sua visione, dio educa gli uomini buoni, sua vera prole, con il «cuore di padre»¹³⁷ di contro, invece, alla «tipica» educazione delle madri, più inclini alla mollezza e alla cura esagerata. In altre parole, il padre severo (e per questo un buon padre) ha a cuore la severa educazione dei figli: è necessario che essi si abituino a sopportare le avversità affinché diventino forti; e questo non sarebbe, allora, un bene più che un male? Dice, infatti, «e tu ti meravigli se quel dio che ama tanto i buoni, che li vuole i migliori e i più perfetti possibile, gli assegna la fortuna contro cui esercitarsi?»¹³⁸.

¹³⁴ *Ivi*, 1,5.

¹³⁵ *Ivi*, introduzione di I. Dionigi, p. 51.

¹³⁶ *Ivi*, 2,4.

¹³⁷ *Ivi*, 2,6.

¹³⁸ *Ivi*, 2,7.

Seneca, forse, avverte la possibile debolezza di questa tesi per cui le avversità, in fin dei conti, sono addirittura un vantaggio per il *vir bonus*, in quanto vere e proprie occasioni per esercitare la forza d'animo e divenire *vir fortis*: ritorna, a quest'altezza, la metafora del mondo medico. Non ci si deve stupire se si ritiene che le avversità della provvidenza rappresentino un vantaggio per noi, dal momento che per alcuni è vantaggiosa l'amputazione di membra e la cura, prescritta dal medico, «col ferro e col fuoco»¹³⁹. È la dialettica tra le due qualificazioni del *vir* a rappresentare il contesto interiore dell'uomo nel momento in cui questi si trova a dover affrontare la sorte; ecco, dunque, l'importanza della sofferenza sopportata con virilità ed ecco la rilevanza della sua «prova». Così, infatti, si dice:

Ti reputo infelice, perché non sei stato mai infelice. Hai trascorso la vita senza avversari; nessuno saprà quel che potevi, neppure tu stesso.¹⁴⁰

Praemeditatio e patientia

In che modo l'uomo resiste con forza e vince le avversità? A quali strumenti può fare affidamento per adempiere la sua missione? La *patientia* e la *praemeditatio*, entrambe aventi origine e ragion d'essere nel *logos* che rettamente giudica. Quanto alla prima, ormai è chiaro; il valore di un uomo lo si misura sulla base della sua resistenza alla fortuna, resistenza che solo mediante la *patientia*¹⁴¹, appunto, è possibile attuare: «Sei un uomo grande: ma come faccio a saperlo, se la fortuna non ti offre la possibilità di mostrare il tuo valore?»¹⁴². In questo passo emerge anche quel senso tipicamente greco della gloria e dell'eccellenza: nell'antichità, infatti, «era considerato lodevole cercare di farsi lodare e proclamare invidiabile»¹⁴³; con ciò non si deve intendere che lo scopo ultimo fosse la lode altrui. Ciò che è importante, piuttosto, è che l'individuo stesso sia in grado di autovalutarsi correttamente da una prospettiva che potremmo definire «distaccata»¹⁴⁴: devo essere consapevole di non esser mai stato messo veramente alla prova; devo rendermi conto che dovrò essere pronto per i momenti tragici della vita che, alla fin fine, non risparmiano nessuno; infatti, Seneca afferma che in nessun caso ci saranno eccezioni: anche per chi sembra

¹³⁹ *Ivi*, 3,2.

¹⁴⁰ *Ivi*, 4,3.

¹⁴¹ *Ivi*, 4,12: «Ci flagella e strazia la fortuna: sopportiamo».

¹⁴² *Ivi*, 4,1.

¹⁴³ Cfr. P. Veyne, *Seneca*, op. cit., p. 63.

¹⁴⁴ La consolazione a sé stesso: *La provvidenza*, 4,5. Inoltre, si veda la *Consolazione alla madre Elvia*, dove Seneca assume le parti tanto del consolatore quanto del consolato.

esser stato schivato dagli attacchi della sorte vi è, alla fine della corsa, da subire una sventura¹⁴⁵. Se la *patientia* ci servirà quando l'avversità sarà a noi presente, quando cioè la battaglia sarà in atto, cosa faremo, invece, nei periodi di tregua? A quest'altezza si palesa la necessità e la grande utilità della *praemeditatio*. Prendiamo in considerazione alcuni passi del filosofo, tratti dalle *Epistulae*. In quest'opera, come sappiamo, Lucilio non è solo l'amico di Seneca: egli ne è anche il discepolo. È significativo, dunque, che la questione della *praemeditatio* venga posta fin da subito, già dal libro primo: essa, assieme alla *patientia*, rappresenta l'arma autentica per vincere la sorte e le avversità. Si legge:

Non fidarti della presente tranquillità: il mare si sconvolge in un attimo e le barche nello stesso giorno vengono sommerse proprio là dove vagavano per diporto. [...] Dobbiamo avere sempre in mente tali pensieri, se vogliamo aspettare sereni quest'ultima ora [la morte], la cui paura ci rende inquiete tutte le altre.¹⁴⁶

Il tema della morte, sul quale ritorneremo, rappresenta, qui, il punto-limite: se ci si prepara a sopportare l'evento della morte, che nell'ottica comune rappresenta la più grande di tutte le avversità, ci prepareremo di conseguenza anche verso le altre. La *praemeditatio* si qualifica come esercitazione anticipata della *patientia*, sicché, di fatto, la nostra disposizione verso gli eventi sia sempre la medesima, motivo per cui è necessario disporsi a volere ed accettare tutto quanto è previsto dalla sorte per noi¹⁴⁷. In tal maniera, allora, risulta facile la comprensione di questo passo:

Il colpo di un male previsto giunge attutito. Ma per gli stolti che si affidano alla fortuna ogni evento si presenta nuovo e inatteso; per gli ignoranti la parte maggiore del male consiste nella sua novità. [...] Perciò il saggio si prepara ai mali che potranno venire e, col pensarvi a lungo, rende lievi quei mali che gli altri riescono ad alleviare solo dopo lunga sofferenza. [...] Il saggio sa che tutto gli può capitare. Qualunque cosa gli accada, dirà: «Me l'aspettavo».¹⁴⁸

Questo, evidentemente, è un passaggio denso. Già per come viene posta la questione, infatti, si fa leva sulla dicotomia saggio-stolto: in realtà, credo, lo stesso termine «saggio» è qui utilizzato in maniera più «elastica»; infatti, non si parla solo del saggio che ha già raggiunto la vetta e per il quale nulla rappresenta più un problema. Qui, chiaramente, si fa riferimento anche a colui che sta progredendo nella virtù, cioè al *vir bonus* che, per questa via, giunge ad essere *vir fortis*. Ad ogni modo,

¹⁴⁵ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 4,7.

¹⁴⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 4,7-9.

¹⁴⁷ *Ivi*, 61,3.

¹⁴⁸ *Ivi*, 76,34-35.

il confronto diretto con lo stolto è funzionale ad infondere maggiore stabilità ad una prospettiva anticipatoria delle sofferenze. È il nuovo che genera i maggiori problemi: la novità, infatti, è anche la cosa ignota; l'ignoto prende alla sprovvista colui che non si è predisposto a riceverlo. Così, assieme al dolore che di per sé procura, esso causa un grande scompiglio mentale e nell'animo: la diretta conseguenza è che il periodo di convalescenza sarà più difficoltoso e più lungo per chi dovrà affrontarlo. Chi si aspetta l'avvento di un'avversità, nonostante subisca anch'egli il dolore, è quantomeno pronto a guarire in fretta, in quanto già atto ad intervenire per correre ai ripari. Questa disposizione, poi, è portata alle estreme conseguenze nella figura del saggio. Dunque, poiché «tutto può osare la fortuna»¹⁴⁹ dobbiamo predisporci adeguatamente con un'arte del vivere dettata dalla filosofia, la quale ha una forza grandiosa nel vanificare i colpi della sorte¹⁵⁰. La predisposizione per mezzo della quale «alleniamo» la forza del nostro animo deve divenire vera e propria disposizione nel momento in cui serva; per questo motivo nella lettera 18 egli discute su una situazione reale, un esempio concreto dei precetti appena esposti:

Del resto, desidero tanto mettere alla prova la fermezza del tuo animo, che voglio dare anche a te il consiglio trasmessoci dai grandi uomini: trascorri qualche giorno contentandoti di cibo scarso e cattivo, mettiti una ruvida veste e poi chiediti: «Ma è proprio questo che faceva tanta paura?». Nei periodi di tranquillità l'animo si prepari ad affrontare le situazioni difficili e si temprì contro le avversità della fortuna, finché essa è benevola. Il soldato fa le manovre in tempo di pace, costruisce trincee senza avere di fronte nessun nemico e si stanca in fatiche in quel momento inutili, per essere pronto quando c'è necessità.¹⁵¹

Qual è il risultato finale di questo grande processo di autoanalisi, autocorrezione ed auto-predisposizione? Si realizza quello che, all'inizio del *De providentia*, era suonato come un auspicio: riconciliarsi con gli dèi¹⁵². In altri termini, significa che, essendo partiti dalla consapevolezza della provvidenza e del suo diretto legame con la bontà divina, per mezzo di un lavoro sul nostro stesso giudicare siamo giunti ad una nuova coscienza e, insieme, ad una nuova visione di quelle che si sogliono chiamare «avversità»: giungiamo a non vedervi più, in esse, alcun male; cogliamo, invece, la possibilità di dimostrare *in primis* a noi stessi la forza del nostro animo, esercitata per lungo tempo grazie ad un assiduo esercizio interiore mirante la nostra liberazione dalle preoccupazioni. La definitiva sicurezza che, pertanto, le avversità siano (quasi) un favore offertoci dalla fortuna viene tutta condensata nella

¹⁴⁹ *Ivi*, 91,15.

¹⁵⁰ *Ivi*, 53,12.

¹⁵¹ *Ivi*, 18,5-6.

¹⁵² Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 1,5.

retorica per cui solo i migliori sono chiamati alla fatica¹⁵³, gli uomini più valorosi alla battaglia più ardua e alla preparazione senza tregua per la quale occorre il supporto e la supervisione dello sguardo severo della divinità, come fosse un padre volenteroso di tirar fuori il meglio dai propri figli, che si identifica con il disegno stesso della provvidenza, del corso degli eventi.

¹⁵³ *Ivi*, 5,3.

1.3 L'uomo virtuoso

A. Un modello secondo natura

Riconciliarsi con gli dèi rappresenta l'affermazione dell'identità e della comunanza del *logos* che vi è tra l'uomo e il divino. La prospettiva è diversa, ma identico il punto di arrivo: l'uomo ha la sua prospettiva individuale, la ragione divina è, invece, la prospettiva del tutto. Qual è, allora, il punto di incontro? Esso è rappresentato dal processo causale, deterministico e necessario: il procedere di questo grande sistema è l'affermazione di ciò che chiamiamo «processo naturale». La natura, inoltre, ha le sue specifiche leggi, le quali sono ricondotte dagli Stoici alle diverse ripartizioni della filosofia: la parte sull'etica poggia, in ultima analisi, sul concetto e modello di «uomo virtuoso», il quale rappresenta l'ideale dell'uomo «secondo natura», cioè fondato sulle leggi naturali, ossia divine. Perché di questo si tratta; l'uomo virtuoso non è una creazione artistica di un gruppo di filosofi; nessuno, propriamente, se l'è inventato¹⁵⁴: esso, più semplicemente, è il prelievo e l'astrazione di quei principi e norme di natura che si uniscono a formare quel tipo-uomo che rappresenterebbe l'umano ben riuscito, ottimo. Ma, allora, se è questo l'uomo virtuoso, cosa dovrebbe centrare la virtù, il cui possesso solo rende un uomo virtuoso e quindi saggio? La virtù esiste dal momento che l'uomo è in possesso della ragione e, quindi, del *logos* divino. Mentre gli animali e tutte le altre forme di esistenza sono puro e semplice meccanismo incosciente, per il qual motivo essi non possono partecipare della virtù, l'uomo rappresenta quella forma di esistenza che, in quanto cosciente di sé, è cosciente del divino e viceversa.

Nonostante sia determinato dal medesimo *logos*, dal medesimo ordine che tutto sovrasta, il fatto stesso che l'uomo abbia coscienza di sé e del divino lo pone inevitabilmente di fronte al problema della realizzazione della propria esistenza e la propria, individuale, responsabilità per la riuscita di questa aspirazione; l'aspirazione in questione, lo ripetiamo, è il raggiungimento della felicità. Inseriti in una visione così strettamente aderente ai concetti di *logos* e natura che portano alla diretta conseguenza per cui ogni cosa (inanimata o animata che sia) raggiunge la propria perfezione solamente nel momento in cui realizza in massimo grado la propria specifica natura-essenza (la quale è costituita dalle specifiche caratteristiche della specie a cui appartiene), nello stoicismo (e, più in generale, nell'antichità) osserviamo

¹⁵⁴ A tal riguardo basti ricordare le somiglianze tra i modelli di «uomo virtuoso» delle varie scuole di pensiero: se c'è un modello che, all'osso, è il medesimo per tutti significa che tutti ricercano la ragion d'essere di tale ideale nella natura stessa e nelle sue leggi, specchio e prova dell'esistenza del divino e della sua azione.

come nel caso dell'uomo questo si traduca nel giungere ad uno stato di vita puramente razionale-contemplativo¹⁵⁵. La realizzazione della felicità, massima necessità avvertita da qualsiasi uomo sulla terra e in qualunque tempo, deve fondarsi e coincidere con la stessa vita razionale: così, l'aspirazione massima dell'uomo viene raggiunta dalla massima perfezione della propria natura. L'uomo è veramente felice solo quando diviene «uomo» nel senso naturale del termine, nel carattere essenziale del termine, il quale rinvia ad un'unica cosa: il *logos*. Essendo, questo, soggiacente alla stessa esistenza, cioè alla natura nel senso più ampio, in quanto ragione divina che tutto dispone e ordina, ne consegue che la miglior esistenza dell'uomo consiste nella vita «secondo natura», la quale caratterizza quello che è definito «uomo virtuoso» o «saggio».

I punti-chiave

È giunto il momento di capire chi è questo uomo virtuoso e come dobbiamo intenderlo per rientrare nell'ottica stoica. Sarà opportuno, per prima cosa, individuare alcuni punti di riferimento nel pensiero degli antichi per poi ricongiungerci con la posizione senecana. Di seguito una trattazione sistematica dei punti-chiave generali che caratterizzano il saggio, facendo riferimento ai frammenti relativi agli Stoici antichi.

1. Zenone e i filosofi stoici suoi discepoli concordano nel dire che ci sono due generi di uomini: i saggi e gli stolti. I saggi per tutta la vita fanno uso delle virtù, mentre gli stolti dei vizi, cosicché i primi agiscono sempre correttamente, gli altri sempre in maniera errata. [...] Il saggio è grande, robusto, sublime e possente. [...] Non è costretto da nessuno e nessuno costringe; nessuno gli è di impedimento, né lui è di impedimento a qualcuno, non domina né si lascia dominare, non fa del male ad altri, e neppure subisce del male. [...] Soprattutto egli è felice, beato e lieto, fortunato, religioso, caro agli dèi, venerando, di carattere regale, avveduto amministratore di ricchezze. Esattamente l'opposto è lo stolto.¹⁵⁶

Come ci è possibile vedere, la struttura logica del saggio è chiara e lineare: tutto si basa sulla virtù. A partire da questa, infatti, si ha come per effetto domino una serie di conseguenze che, a questo punto, non si possono comprendere se non come manifestazioni della virtù stessa. Anche quando si allude «alle virtù» si faccia attenzione: salvo alcuni esponenti dello stoicismo, nella maggioranza di essi si è

¹⁵⁵ In quanto, come sappiamo, è il *logos* ad essere la caratteristica specifica dell'uomo, che lo distingue da qualsiasi altra cosa. Se questo è l'elemento discriminante ne consegue che ne rappresenta anche l'essenza specifica e, quindi, la sua natura propria.

¹⁵⁶ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 216, p.101-102.

concordi nell'indicare la virtù come una sola: gli ambiti e i contesti nei quali essa si applica rendono possibili diverse denominazioni della stessa; i diversi nomi attribuibili alla virtù sono miranti, di fatto, ad indicare la circostanza e non la virtù stessa. Da un lato questo ci permette di comprendere in termini pratici di cosa si stia parlando; dall'altro, tuttavia, il nome particolarizzato della virtù in relazione ad un preciso contesto non esaurisce assolutamente il significato, estremamente più grande, della virtù stessa; ne consegue che non sono sinonimi. Il concetto di virtù comprende sotto di sé tutti i possibili nomi derivanti dai molteplici contesti; i vari nomi, però, non possono fare altrettanto. Il motivo, a mio avviso, è questo: se il nome particolarizzato della virtù mi pone in primo piano il contesto nel quale si esercita la virtù stessa e, secondariamente (quasi fosse ovvio), il fatto che in esso l'azione è virtuosa, allora è evidente che il particolare contesto non può esaurire tutti gli altri contesti; ma la virtù è l'insieme di tutti gli infiniti contesti possibili.

Per esempio, dicendo «giustizia», «coraggio» e «temperanza» ognuno si forma diverse possibili immagini rappresentanti contesti nei quali il comportamento di un soggetto potrebbe essere qualificabile con i nomi suddetti. Si sottintende, a quest'altezza, che si tratti di un comportamento definibile «virtuoso» ma, sicuramente, non saremmo in grado di intercambiare con tanta facilità i suddetti nomi tra i vari contesti immaginati senza, con ciò, apportare modifiche di significato e di senso a quelle stesse immagini. I nomi ci indicano contesti, situazioni che, come tali, hanno delle specifiche proprietà per rientrare, a gruppi, nella medesima categoria. È doveroso, tuttavia, esplicitare come in molti casi, nei frammenti, ci si riferisca ad una pluralità delle virtù, ad esempio quando viene detto che «secondo Posidonio e i suoi seguaci, i tipi di virtù sono quattro; e sono in numero ancora maggiore secondo Cleante, Crisippo e Antipatro»¹⁵⁷ (si, ma quante sono? sette, venticinque?). Alla fine, però, quando è il momento di tirare le somme se ne parla sempre al singolare, come in questo caso: «Non c'è niente di intermedio fra la virtù e il vizio»¹⁵⁸. Poiché pensare alla virtù come immediata applicazione ad infiniti contesti risulterebbe dispersivo e, al posto di farci comprendere il fulcro della questione, rischierebbe al tempo stesso di indurci, più che al cuore del significato di virtù, a ragionamenti cervellotici e capziosi, si preferisce la prospettiva per cui la virtù è una, perché una sola e generale è la disposizione di un individuo ai singoli casi della vita. Si afferma, dunque, che «si tratta di una sola virtù, la quale però appare di volta in volta come differente nelle disposizioni relative alle cose e in ordine alle sue realizzazioni»¹⁵⁹ e, ancora, che «tutti costoro (Menedemo, Aristone, Zenone, Crisippo) comunemente affermano che

¹⁵⁷ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., VII, 92.

¹⁵⁸ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll I, SVF I, 566, p. 257.

¹⁵⁹ *Ibidem*, SVF I, 200, p. 195.

la virtù è una disposizione della parte direttiva dell'anima e una capacità che deriva dalla ragione; o meglio ancora ritengono che la stessa virtù sia un ragionamento coerente a sé stesso, solido e non rovesciabile»¹⁶⁰.

Non meno importante è la concettualizzazione del saggio anche grazie all'opposizione allo stolto. I contrari, infatti, si aiutano vicendevolmente a definirsi per quel che concerne i confini dei significati: se nel saggio il giudizio è sempre retto sulla base del possesso della virtù (cioè di una disposizione corretta alle cose), nello stolto il giudizio è sempre sbagliato, e se per caso una volta ogni tanto le loro scelte dovessero essere coincidenti con quelle dei saggi si badi bene a non ricercare il principio di tali azioni nella retta ragione, che non hanno, bensì nella circostanza. Semplicemente, lo stolto possiede tutte le qualità invertite del saggio. Come facciamo, noi, ad indicare nella virtù la «disposizione corretta»? Lo facciamo sulla base dell'aderenza del concetto di virtù al concetto di *logos*, legge fondamentale della natura; non casualmente si dice, dello stolto, che «è un esule, poiché è privo di quella legge e di quella costituzione politica che sono ordinate dalla natura»¹⁶¹, e quale altra formula migliore per indicarne la sua massima distanza dal *logos*? In tutto ciò non vi è nulla di inventato di sana pianta: gli stoici vogliono offrire il modello di uomo in una condizione di totale sincronia con la natura e, conseguentemente, con il divino; esso è il risultato di procedimenti rigorosamente logici del pensiero che, talvolta, possono sfociare in paradossi.

2. Tutto è proprietà del saggio, la legge infatti gli ha concesso un potere illimitato¹⁶²;
3. È giusto dire che tutte le cose gli appartengono [al saggio], perché è il solo uomo che ne conosce l'uso appropriato.¹⁶³

I due passi citati devono essere presi in modo congiunto. Il fatto che nel modello dell'uomo virtuoso rientri la massima proprietà concessa dalla natura e un illimitato potere su di essa in base alla conoscenza dell'uso appropriato da farne introduce il concetto di «autarchia». Il saggio, infatti, non ha bisogno di nulla e di nessuno poiché in nulla la sua condizione potrebbe essere ulteriormente migliorata e, in quanto indipendente, egli risulta anche libero da tutta una serie di circostanze. Si legge: «Solo il saggio è libero; gli stolti sono schiavi. La libertà, infatti, è la possibilità di poter agire a proprio piacimento, mentre la servitù è la mancanza di questa possibilità»¹⁶⁴. Il concetto di libertà è molto sottile all'interno di questo

¹⁶⁰ *Ibidem*, SVF I, 202, p. 196.

¹⁶¹ *Ivi*, Voll II, SVF III, 328, p. 1212.

¹⁶² Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 590, p. 1277.

¹⁶³ *Ibidem*, 591, p. 1277.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 355, p. 1141.

sistema deterministico; com'è possibile concepire una libertà di azione secondo «proprio piacimento» se nulla è determinato dal caso? In quest'ultimo passo, evidentemente, il concetto di libertà viene usato in maniera un po' più libera, anche se è solo una questione formale. Il saggio non ha bisogno di determinare la sua libertà; in verità nemmeno si pone il problema e ciò per un semplice fatto: la sua volontà coincide con il *logos*, il quale rappresenta la volontà divina. È inutile stare qui a discutere sul fatto se la volontà divina sia libera o meno a sua volta: il concetto di libertà non riguarda il divino, ma è una visione tutta umana. Il *logos* non conosce libertà nel senso comune del termine: il *logos* stesso è libertà in quanto legge determinante dell'avvenire di tutte le cose. Se è per questo la libertà nel senso comune del termine è cosa estranea anche al saggio, più simile alla legge divina incarnata nel vivente particolare più che ad un uomo comune. Non erroneamente viene affermato, per queste ragioni, che con lo stoicismo non ci si trova d'innanzi ad un volontarismo (il quale dovrebbe presumere anche una libera volontà radicata nella libertà dell'individuo) bensì ad un intellettualismo in quanto tutto è determinato, anche nella più piccola delle cose, dall'intelletto divino¹⁶⁵: non ci sono tante volontà e tante libertà; c'è solo un unico *logos* per tutti e per tutto ciò che esiste. L'unica differenza è che in alcuni casi il *logos* è cosciente di sé (uomo virtuoso) mentre in tutti gli altri casi (stolti, animali, inanimati) non lo è. Quindi, possiamo dire che la libertà, al contrario di come siamo erroneamente abituati ad intendere, altro non è che la più grande illusione ed il più grande errore di prospettiva partorito da un giudicare completamente errato. Infatti, se il saggio non ha nulla a che vedere con tale concetto, ne deriva che esso è il risultato del ragionamento fallace degli stolti: solo quest'ultimi possono aver generato una visione che, in termini di senso e significato, contrasta in modo diretto con la legge di natura; questo è il motivo fondamentale per cui, se vogliamo entrare nel mondo stoico, dobbiamo assolutamente abbandonare questa visione, la quale preclude la vista a tutti gli altri sviluppi della dottrina.

4. Passione è, secondo Zenone, il movimento dell'anima irrazionale e contro natura, o l'impulso sovrabbondante¹⁶⁶;
5. Le perturbazioni non sono suscitate dalla forza della natura: esse sono tutte opinioni e giudizi dovuti a debolezza. Perciò il sapiente dovrà sempre astenersene.¹⁶⁷

Approdiamo al tema fondamentale dell'imperturbabilità, la quale rappresenta il segno indelebile di una trasformazione e di un cambiamento avvenuti sulla base dello studio filosofico stoico. Il fine dello stoicismo è la felicità dell'individuo: il primo

¹⁶⁵ Cfr. P. Veyne, op. cit., p.82.

¹⁶⁶ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll I, SVF I, 205, p. 197.

¹⁶⁷ *Ivi*, Voll II, SVF III, 381, p. 1175.

obiettivo, pertanto, sarà quello di fare piazza pulita da tutti i motivi di turbamento; prima di dichiararci felici sarebbe meglio dichiararsi privi di affetti negativi, seguendo metaforicamente il precetto ippocratico (*primum non nocere*).

Il primo dei due passi citati riporta una visione della passione come un moto irrazionale dell'anima, ossia un errore di giudizio. Come sappiamo dalla dottrina stoica, il giudizio è ciò che segue una rappresentazione alla quale l'intelletto ha dato il suo assenso. Quando l'intelletto dà il suo assenso ad una falsa rappresentazione ne scaturiscono immediatamente falsi giudizi; per esempio, aver timore della morte significa aver dato l'assenso alla rappresentazione per cui la morte è un male; donde ne deriva il nostro giudizio di timore; ma la morte, come vogliono gli stoici, è un indifferente e, pertanto, di essa non dovremmo assolutamente preoccuparci. Ciò che distingue la passione vera e propria dall'affezione sembra essere il carattere di durata e stabilità; pare, cioè, che la passione sia un'affezione che si è consolidata al punto da divenire stato d'animo costante; l'affezione, di per sé, pare avere il carattere di più immediata transitorietà. Si legge, comunque, che «Crisippo, nel primo libro de *Le passioni*, si sforza di dimostrare che le passioni sono giudizi della parte razionale dell'anima»¹⁶⁸ e che, soprattutto, «la passione [dunque] è la cattiva ragione, la ragione intemperante che attinge una forza straordinaria da un giudizio superficiale ed erroneo»¹⁶⁹.

Il secondo passo, invece, ci rende consapevoli della «schiavitù» alla quale le passioni ci costringono: se il saggio è esente da passioni ed egli è l'unico ad essere autenticamente libero, ne consegue che gli altri sono schiavi non solo delle situazioni ma anche, e soprattutto, dalle passioni: in realtà le due cose sono connesse. Essere dipendenti dalle diverse circostanze e situazioni significa dare un'importanza ad esse che, in verità, non hanno; dipende da un nostro (errato) giudizio dal quale emerge, poi, la passione; le passioni ci sospingono laddove si sono generate. A tal proposito possiamo leggere che «ogni passione implica un aspetto di coercizione; così capita sovente che chi è preda delle passioni, pur vedendo che quella data azione giova, vinto da un eccessivo trasporto, come da un cavallo non domo, sia costretto a compierla. Per questo quelli come lui si trovano a dar ragione al noto verso¹⁷⁰: “Se pure ho cognizione, la natura mi costringe”»¹⁷¹. Il saggio, pertanto risulta privo di passioni in quanto dotato di una capacità di giudizio sempre corretta; Zenone «volle che il saggio ne fosse privo [di passioni], quasi fossero malanni»¹⁷².

¹⁶⁸ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 461[2], p. 1195.

¹⁶⁹ *Ivi*, 202, p. 97.

¹⁷⁰ Cfr. Euripide, fr. 837 Nauck.

¹⁷¹ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 389, p. 1157.

¹⁷² *Ivi*, 207, p. 99.

Quindi, l'imperturbabilità (detta altrimenti «atarassia»), la libertà da errori di giudizio, ha la sua origine nella costante e retta attività della mente: va da sé che questa condizione è davvero quella salutare per l'animo umano. La virtù è sempre il fulcro della faccenda poiché il suo possesso ci rende invulnerabili alle passioni; infatti, «noi cediamo alle passioni a causa di una debolezza di giudizio, divenuta abitudine. La stragrande maggioranza degli uomini è, dunque, malata»¹⁷³. Il problema fondamentale, in chi ha l'animo malato, è quello dell'*astenia*, ossia della mancanza di tensione. Quale tensione? Quella della ragione: essere in tensione, per essa, significa essere costantemente vigile, attenta, pronta ad emettere giudizi corretti; la ragione disattenta, spenta, non in tensione produce solo una prospettiva errata delle cose. Il *logos* del saggio sarà sempre attivo; quello dello stolto sempre inattivo: da questa condizione dell'uomo virtuoso ne deriverà un'importantissima conseguenza, ovvero la costante coerenza con sé, l'essere sempre uguali in tutte le situazioni per le quali egli si adatterà senza con ciò provare alcun turbamento. Il fatto di rimanere sempre identici a sé significa anche optare per la stabilità di contro al continuo movimento che, come abbiamo già visto, nell'antichità era connotato negativamente.

6. E dunque come può essere infelice quello a cui non accade nulla se non quel che vuole? Infatti, quello che lui prevede come impossibile, non potrà nemmeno volerlo. Il saggio vuole solo cose assolutamente certe: cioè azioni sempre conformi ai precetti della virtù e alla divina legge della saggezza: e questo in nessun modo può essergli strappato¹⁷⁴;
7. Se questo è il fine estremo, vivere in coerenza e congruenza con la natura, necessariamente ne consegue che tutti i sapienti vivono sempre in maniera felice, libera, fortunata: in nessuna cosa sono impediti, in nessuna ostacolati, di nessuna hanno mancanza.¹⁷⁵

In merito al primo punto si fa nuovamente riferimento all'intellettualismo che lo stoicismo propone. Il saggio, propriamente parlando, non vuole nulla; egli, semplicemente, segue il corso, lo sviluppo e il dispiegarsi del *logos* divino. Se egli, supponiamo, non volesse alcunché ciò implicherebbe la sua libertà di volere o non volere qualcosa (libertà nel senso comune del termine): ma essa, abbiamo visto, non riguarda il saggio. Egli dobbiamo vederlo come il *logos* perfetto avente carne e ossa: ciò che il destino ha in serbo per lui, ogni cosa, rientra già nella sua «volontà» in quanto il destino stesso è iscritto nel medesimo *logos* che lui stesso è. Quindi la sua intera esistenza è già da lui «voluta»: ecco perché non gli può accadere nulla che già non voglia; ma, allora, se così stanno le cose è evidente che non avrà mai veri dispiaceri, infortuni, impedimenti e tutto il resto: se è privo di tutto ciò ne risulta che

¹⁷³ Cfr. P. Veyne, op. cit., p. 158.

¹⁷⁴ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 572, pp. 1271-1273.

¹⁷⁵ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF III, 582, p. 1249.

è felice massimamente¹⁷⁶; precisamente questo significa vivere secondo natura e vivere secondo natura significa, a sua volta, vivere secondo il modello del saggio stoico.

B. Il modello di Seneca

È possibile, concretamente, vivere secondo tale modello? È realizzabile?

Questa potrebbe essere la sintesi, espressa in una domanda, del turbolento rapporto di Seneca con alcuni risvolti della dottrina. Seneca è dichiaratamente stoico, altro che eclettico, ma vedremo i punti principali di ciò che caratterizza la sua originalità all'interno del grande panorama filosofico di appartenenza.

Il vivere «secondo natura» degli antichi coinciderebbe con il seguire il modello del saggio stoico: concretamente ciò significa seguire i bisogni e le funzioni naturali minime richieste dall'organismo quale noi siamo e attuare la costanza del giudizio della ragione, dalla qual cosa deriva logicamente tutto il resto. Questa era la grande forza dello stoicismo: non soltanto una teoria della saggezza, ma una vera e propria filosofia in quanto avente il supporto dell'impalcatura speculativa di tipo logico, fisico ed etico: una saggezza, potremmo dire, «logicamente e fisicamente fondata»; una filosofia completa di tutti i suoi aspetti, sia teoretici che pratici; una filosofia totalizzante e basata sul concetto di *logos*. Rispetto a questo quadro storico-filosofico è come se Seneca riducesse l'intero stoicismo alla sola saggezza; certo, è una saggezza che risente di tutta la speculazione precedente; è vero, nelle opere senecane ci sono diversi richiami alla medesima speculazione teoretica degli antichi maestri. Tuttavia, è innegabile come l'aspetto massimamente preponderante in Seneca sia la vita interiore, la vita dell'*animus* e non tanto gli interessi per la conoscenza fine a sé stessa o per tutti i ragionamenti capziosi della dottrina (come, ad esempio, i paradossi o i ragionamenti dialettici)¹⁷⁷: Seneca appare un tipo concreto, vuole arrivare al 'dunque'; va bene tutta la speculazione ma, alla fine, io devo tenere per me solo ciò che serve alla mia esistenza¹⁷⁸. Questo «ciò che serve» ha uno specifico significato: ciò che possa liberarmi dal timore della morte, il quale è la causa di tutti gli altri

¹⁷⁶ Di nuovo torna quella visione tipica degli antichi di una felicità «in negativo»: siamo felici quando non siamo tristi, quando non abbiamo afflizioni. Lo stato della felicità non implica un surplus di benessere (giacché pure quella sarebbe un'affezione capace di tramutarsi in passione) ma un costante stato di quiete.

¹⁷⁷ Sull'inutilità dei ragionamenti dialettici: cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 82.

¹⁷⁸ *Ivi*, 2,4: *Cerca ogni giorno nella lettura un aiuto per sopportare la povertà e per affrontare la morte e tutte le altre sventure umane. Dopo aver letto molto, scegli un pensiero che tu possa assimilare in quel giorno. Anch'io faccio così: del molto che leggo, prendo sempre qualcosa.*

timori e, conseguentemente, di una vita mai paga di sé e in continua tribolazione; infatti, scrive, «non può godere una vita tranquilla chi pensa troppo a prolungarla e annovera fra i grandi beni il vivere a lungo. Tu, invece, sii sempre pronto a lasciare con animo sereno questa vita, a cui tanti si attaccano, come chi è travolto da un vorticoso torrente tenta di aggrapparsi ad ogni arbusto»¹⁷⁹.

Vivere secondo natura, che equivale ad assimilarsi al modello del saggio, significa ridurre l'esistenza ad esercizio costante della ragione; tale possibilità ci condurrà ad una vita massimamente tranquilla ed è importante ricordare anche come le passioni, vero contrasto a tale ideale di vita, siano la conseguenza di un errato giudicare (e non viceversa): conclusione diretta degli antichi è l'incrollabile imperturbabilità. A tal riguardo Seneca avverte non poche difficoltà e appare distante da quella ferrea apatia stoica che, a suo modo di giudicare, risultava tanto impossibile quanto non auspicabile. Secondo lui non si può richiedere all'uomo una simile disumanità, bensì una moderazione nelle reazioni naturali (cioè, fisiologiche); infatti, sebbene la condizione di assoluta perfezione dell'animo, la *securitas*¹⁸⁰ senecana (corrispettivo dell'atarassia, o apatia, greca), restasse quella dell'antico modello del saggio stoico, il quale ideale continua ad infondere speranza e forza a colui che si mette in cammino verso il raggiungimento della virtù¹⁸¹, egli, da uomo tardo-antico qual è, avverte alcune titubanze circa quella figura da duro e puro saggio stoico. Questa posizione la possiamo osservare nella *Ad Helviam matrem de consolatione*, ove il figlio tenta di rincuorare la madre a proposito del suo esilio (che viene indicato come un «indifferente»); il filosofo non ha intenzione di negare il dolore alla madre ma la invita, piuttosto, ad una misura di tale emozione, un controllo che, a sua volta, esprime la forza del *logos*¹⁸², forza che può essere sviluppata ed esercitata solo mediante la dedizione agli studi umanistici, cioè la filosofia¹⁸³; fondamentalmente, egli giustifica i nobili sentimenti umani¹⁸⁴. Il filosofo, inoltre, mantiene di fatto saldo il principio per cui la vera e propria affezione presuppone un assenso del *logos*, sicché la sua posizione sembra collocarsi nel mezzo tra Crisippo e Posidonio¹⁸⁵, quasi

¹⁷⁹ *Ivi*, 4,4-5.

¹⁸⁰ Questo vocabolo, ai tempi di Seneca, veniva utilizzato specialmente per riferirsi alla sicurezza materiale. Il filosofo riuscì a risalire al significato più autentico e poté così impiegarlo per indicare la «libertà dalle preoccupazioni ed emozioni».

¹⁸¹ Cfr. Seneca, *La fermezza del saggio*, 5-6 (su Stilpone).

¹⁸² Cfr. Seneca, *Consolazione alla madre Elvia*, 16,1.

¹⁸³ *Ivi*, 17,3-5.

¹⁸⁴ Cfr. *Lettere*, op. cit., 104,3.

¹⁸⁵ Nei confronti di Posidonio, Seneca ebbe a dire che fu uno tra coloro che «hanno dato un gran contributo alla filosofia» (Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 90,20) e, acconsentì a diverse sue posizioni come, ad esempio, quella sulla teoria psicologica delle affezioni che affermava l'esistenza, nell'anima, di facoltà irrazionali indipendenti. Questa aveva lo scopo di soppiantare l'antica teoria crisippea che voleva l'*hegemonikon* come uno solo e formato da puro *logos*. Crisippo, dunque, sosteneva che l'affezione era, di fatto, un assenso del *logos* ad una rappresentazione istintiva (che solo in potenza, dunque, era affezione) contro la quale il *logos* stesso appariva disarmato ad un primo impatto. Lo scopo

a colmare un vuoto eccessivo esistente fra i due¹⁸⁶. Nella consolazione dedicata alla madre, comunque, non si può fare a meno di notare la duplice preoccupazione di Seneca: essere consolatore di lei e, ad un tempo, di sé stesso. Questo è indice del fatto che al filosofo non è più sufficiente l'unico supporto della dottrina; avverte nuove necessità interiori (come vale, del resto, per tutta l'epoca tardo-antica in generale) che si riassumono in questo: l'esigenza di un divino che sia in grado di sostenere attivamente il *vir bonus* nella sua traversata nella vita, ovvero nella tempesta della sorte. Possiamo affermare, dunque, come in Seneca vi sia una maggiore comprensione degli stati emotivi dell'individuo, nonché un alleviamento della rigidità dell'antica Stoa, anche se con ciò non si vuole sminuire l'obiettivo che doveva rimanere centrale: la lotta contro le affezioni affrontata al meglio grazie alla *praemeditatio*, la quale altro non è che una disposizione mentale a ricevere, per così dire, tutte le «sorprese» della sorte¹⁸⁷.

All'interno della Stoa perfino i grandi capiscuola non erano ritenuti saggi alla maniera del modello da loro delineato: uomini grandiosi e degni di venerazione e, tuttavia, non ancora perfetti¹⁸⁸. Inoltre, se si può dire, il saggio, quand'anche avesse raggiunto la perfezione, non sa di esserlo perché la sua virtù propria è in atto quando è cosciente di sé e quando è in costante tensione verso la realizzazione di quel modello perfettissimo: sapere di essere saggio significherebbe, ad uno sguardo più attento, essere giunti a conclusione: la perfezione, però, non si trova alla fine di un percorso limitato e, per così dire, «concluso» ma, al contrario, si trova nel processo stesso, nel percorso stesso in vista di una perfezione che sempre ci sfugge; è l'irraggiungibilità della perfezione ideale che consente la realizzazione di una perfezione realizzabile, tuttavia, «imperfetta». Dobbiamo prenderne atto, siamo umani. La massimizzazione di questa convinzione è data dall'affermazione, viva e vegeta presso tutti gli Stoici, che «fino ad oggi non si è riusciti a trovare un saggio [come loro dicono]»¹⁸⁹ supportata dall'opinione (e ipotesi) per cui, al massimo, i

di tale dottrina era quello di mantenere assieme tanto l'esistenza di reazioni emotive istintive ed inevitabili quanto il presupposto che l'affezione vera e propria dipendesse dal processo intellettuale. Solo in quest'ottica, infatti, era possibile pensare ad un processo di sradicamento delle emozioni nel percorso verso l'apatia. Se in un primo momento Seneca aderì alla posizione crisippea, nelle *Epistole* (*Ivi*, 92,1; 92,8; 71,27) sembra invece aderire alla posizione posidoniana; tuttavia, occorre chiarirlo, questi «stadi preliminari» di cui parla Seneca non sembrano essere la medesima cosa di quegli «istinti irrazionali» di cui parla Posidonio, i quali si genererebbero liberamente nell'*hegemonikon*. In nessun luogo, però, Seneca sembra chiarire il rapporto tra le due prospettive. Quel che possiamo dire è che ci fu sicuramente un'influenza sostanziale di Posidonio nella visione senecana.

¹⁸⁶ Cfr. *De Ira* I, 8, 2-3; I, 3, 4; *Consolazione a Marcia*, 7 e 8; *Consolazione a Polibio*, 18,4.

¹⁸⁷ Infatti, come riporta Pohlenz, *Voll II*, op. cit., «Era già stato detto infinite volte che l'esilio non può toglierci i veri beni e quella grande patria che è il mondo; ma qui tali idee divengono una professione di fede, che doveva portare conforto tanto alla madre quanto all'autore stesso», p.74.

¹⁸⁸ A tal proposito rimandiamo a H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 44, p. 27; 657, pp. 1297-1299 e 668[1], p. 1303.

¹⁸⁹ *Ivi*, 32, p. 1397.

saggi sono stati uno o due in tutta la storia dell'uomo¹⁹⁰. A tal riguardo Seneca non ha problemi ad affermare di aver individuato nel filosofo Stilpone un esempio concreto di saggio e che, del resto, «non nascono di frequente le cose grandi, che oltrepassano la misura ordinaria e comune»¹⁹¹; anche lui appare, dunque, convinto della rarità di simili esemplari e che, tuttavia, questo non è un buon motivo per non lodare un simile esemplare. Ma, qual è il modello di saggio «esistente» che ha in mente Seneca? È davvero coincidente con quello degli antichi? Finché si rimane sul piano ideale può anche esserci una perfetta coincidenza ma, a livello concreto, il saggio sulla terra rispecchia esattamente le sue prerogative?

Il procedentes e il trasfigurato

Iniziamo da un presupposto: essendo questa la convinzione tra gli Stoici e, fra questi, persino tra i grandi capiscuola, cosa dobbiamo ritenere pensassero tutti costoro quando esaltavano tale ideale di vita perfetta? Se il dato di fatto, preso per vero, dell'estrema rarità del concretizzarsi di simile figura era così evidente perché, allora, impegnarsi tanto in tale speculazione e in tanta fatica nel modellare la propria vita affinché fosse quanto mai simile a quella sagoma tendente alla non-esistenza? È plausibile e ben verosimile che tutti costoro avessero in mente, quando le loro riflessioni dovevano giungere ad un 'dunque', non tanto il saggio perfetto (di effettivo interesse per nessuno) quanto l'individuo, per così dire, «in progresso»: non ancora perfetto e, tuttavia, sulla buona strada e caratterizzato da un desiderio di tendere costantemente alla saggezza. Ma, in fin dei conti, chi è, per loro, il filosofo? Egli è l'aspirante alla saggezza, non il saggio. Questo, per definizione, rappresenta la soppressione del filosofo e della filosofia come attività del pensiero che ragiona su un oggetto esterno a sé; il saggio è la filosofia stessa incarnata la quale, a questo punto, non è più speculazione ma vita concreta. Anche Seneca ha in mente la figura dell'individuo in progresso, chiamato *procedentes*: il Nostro non si è mai qualificato come saggio, alla quale categoria ha dichiarato di non appartenere, ma, piuttosto, come «trasfigurato». Questo, in effetti, è il modello senecano del saggio stoico.

Prendiamo le mosse da un importantissimo passo tratto dalle *Epistulae*, che rappresentano il punto massimo del lavoro di introspezione condotto dal filosofo:

¹⁹⁰ *Ivi*, 668[3], p. 1303.

¹⁹¹ Cfr. Seneca, *La fermezza del saggio*, op. cit., 7,1.

«La filosofia», dice Aristone, «si divide in due parti: conoscenza dei principi e organizzazione della vita morale. Infatti, chi ha ben capito quello che deve fare e schivare, non è ancora saggio se il suo animo non si modella completamente su ciò che ha appreso»¹⁹²

Ecco, dunque, il senso del concetto di «trasfigurato»: non il saggio perfetto, la cui trasfigurazione (cioè il modellamento sulla base dei principi della virtù) sarebbe giunta al massimo della sua completezza, ma il *procedentes* la cui trasformazione sulla base di principi e precetti non è ancora giunta a compimento. Per comprendere al meglio come Seneca intenda il processo stesso di trasfigurazione è necessario fare riferimento, nuovamente, ad alcune lettere (in particolare le lettere numero 71, 72 e 75). In linea di massima tre sembrano essere le fasi principali della trasfigurazione¹⁹³: liberarsi dai peggiori difetti; liberarsi da tutti gli affetti più aggressivi e, infine, permanere in questo stadio per un tempo sufficiente ad evitare ricadute. Infatti, in un primo momento, dopo la prima guarigione non si può aver immediatamente anche la stabilità di quello stato: è necessario che la ferita si cicatrizzi; è necessario uscire dalla fase convalescente per dirsi completamente fuori pericolo.

Il primo e più importante difetto, personalmente, mi sembra questo:

Gran parte della nostra vita è in balia del caso, poiché noi viviamo a caso¹⁹⁴;

E, del resto,

Non saprà ordinare i particolari se non chi ha già una visione d'insieme di tutta la sua vita¹⁹⁵.

Viene evocata l'immagine dell'arciere il quale, per poter scagliare il suo dardo, dovrà ben sapere dove mirare, dovrà aver ben presente quale sia il bersaglio: alla stessa maniera il principio assoluto per conseguire una vita felice e massimamente beata per l'uomo è conoscere anticipatamente la direzione verso cui convogliare le proprie azioni e il proprio impegno. Già mettendo ordine su questo aspetto si eliminano molti dei problemi che ci affliggono. Grazie allo studio filosofico, per il quale non dobbiamo aspettare che il caso ci offra del tempo da dedicarvi ma dobbiamo essere noi a ricercare attivamente il tempo da impiegare in esso¹⁹⁶, comprendiamo come il punto focale al quale dobbiamo tendere sia la virtù, unico

¹⁹² Cfr. Seneca, *Lettere*, 94,48.

¹⁹³ Cfr. P. Veyne, op. cit., p. 164.

¹⁹⁴ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 71,3.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 71,2.

¹⁹⁶ *Ivi*, 72,3.

vero bene¹⁹⁷. “Perché dovrebbe essere l’unico vero bene?”, potrebbe essere la domanda di chi ancora non si è convinto di questa verità. Ecco la risposta di Seneca:

Se ti persuaderai di questa verità, e se amerai appassionatamente la virtù (amarla non basta), tutto ciò che essa toccherà, qualunque sia l’opinione degli altri, ti porterà fortuna e felicità. Sia la tortura, se rimarrai più calmo dello stesso torturatore; sia le malattie, se non maledirai la sorte e non ti abatterai; sia tutte le altre avversità, che agli altri sembrano mali e che si mitigheranno e si volgeranno in beni se saprai dominarle.¹⁹⁸

L’azione che, dunque, ha in mente il filosofo è quella di una costante tensione alla virtù che, se anche non sarà raggiunta alla perfezione, riuscirà tuttavia ad alleviare e sanare la nostra misera condizione. Alcuni punti pratico-teorici possono già essere contemplati: innanzitutto, sarebbe opportuno limitare, per quanto possibile, l’ossessione per la cura del corpo. L’eccessiva cura di questo, infatti, porta con sé una serie di conseguenze, tutte negative, che alla fine si riducono a questo schema: divenendo schiavi del corpo diveniamo schiavi di molte cose; essendo schiavi di molte cose non potremo far a meno di essere tormentati da continue preoccupazioni; le preoccupazioni, dopodiché, sono la perfetta via per essere totalmente in balia della sorte; infine, l’essere in balia della sorte equivale al vivere a caso, cosa contraria ad ogni tentativo di realizzazione di una vita felice¹⁹⁹. Attenzione però: Seneca non ha intenzione di affermare una totale negazione alla cura del corpo; egli, infatti, afferma che è innato il nostro amore per esso; le cure che gli rivolgiamo sono più che ragionevoli, ma tale ragionevolezza ha un limite nella dipendenza da esso: dovremmo trattarlo non come se vivessimo in sua funzione, bensì come se rappresentasse quel supporto senza il quale vivere sarebbe impossibile²⁰⁰. Altro punto importante è il rapporto con la folla, le persone in generale; Seneca non sopporta la massa e, anzi, non perde occasione per ricordare quanto ci sia negativa (ci ricordiamo dell’*otium* epicureo e del suo modello di «saggio isolato da tutto e da tutti»?). I punti essenziali sono questi: la folla degli stolti ci è nociva in quanto ci sospinge verso i vizi²⁰¹, i quali si riconducono tutti all’errore di giudizio che ostacola il retto ragionamento e che ci induce a dar valore a cose inconsistenti, vuote e malsane oltre misura (per esempio, i beni superflui del corpo, la ricchezza di beni materiali e la fama: tutte cose vane che ci procurano molte preoccupazioni); inoltre, essa risulta destabilizzante anche per chi è guarito ma risulta ancora convalescente (può essere, pertanto, causa di ricadute)²⁰².

¹⁹⁷ *Ivi*, 71,32.

¹⁹⁸ *Ivi*, 71,5.

¹⁹⁹ Per tutta la questione si veda Seneca, *Lettere*, 14,1-11

²⁰⁰ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit. 14,1-2.

²⁰¹ *Ivi*, 7,2.

²⁰² *Ivi*, 7,1.

L'animo, dunque, deve essere condotto a guarigione ed è necessario, a tal fine, essere consapevoli tanto di essere sulla buona strada quanto della fragilità che la nuova condizione porta con sé; fragilità, s'intende, in maniera temporanea. Bisogna lasciare che il tempo solidifichi la nuova educazione che abbiamo impresso nell'animo affinché diventi vera e costante disposizione: a quel punto, infatti, le ricadute non saranno più contemplabili e, per Seneca, avremo raggiunto il culmine di perfezione che a noi, uomini ed esseri mortali, è concessa. Per comprendere quest'ultimo ragionamento si legga questo lungo passo:

Fra chi è al culmine della saggezza e chi vi si sta avviando c'è la stessa differenza che passa fra l'uomo sano e quello che, uscendo da una grave e lunga malattia, non ha ancora la salute, ma attacchi più leggeri del male. Questi, se non sta attento, subito ha una ricaduta e si aggrava. Il saggio non può avere ricadute: egli è ormai immunizzato contro ogni male. La salute del corpo è temporanea; sei il medico può farla recuperare, non può garantirla per sempre, e spesso viene chiamato di nuovo dalla stessa persona che l'aveva già chiamato. L'animo, invece, guarisce una volta per tutte. Ecco come devi intendere la salute dell'anima: la possiede chi basta a se stesso, ha fiducia nelle proprie forze, sa che tutti i desideri dei mortali, tutte le grazie che si chiedono o si concedono, non hanno nessuna importanza per la felicità.²⁰³

Il trasfigurato allora, benché non possa avere vere e proprie ricadute nei vizi, avverte ancora affetti passeggeri, fastidi e piccoli disturbi: sarebbe disumano, infatti, se non li avvertisse nemmeno. La sua condizione, però, gli consente di liquidarli tutti con grande facilità e serenità in quanto il suo animo ha ormai acquistato forza dal permanere a lungo nella sua nuova disposizione. Il trasfigurato di Seneca è la figura di un saggio stoico concretamente realizzabile e, appunto per questi motivi, rappresenta lo stadio più elevato che, agli occhi del Nostro, risulta appetibile. Questo, dunque, deve fare il filosofo stoico: guarirsi e guarire gli altri, per quanto gli è possibile: non si tratta di eloquenza e bei giochi di parole; il filosofo stoico non ha da fare meno che per un medico durante un'epidemia²⁰⁴; non cura i corpi bensì le anime, dalla quale cura dipende, in fin dei conti, la prospettiva e il peso che diamo a tutto il resto: si può dare il caso, infatti, per cui una persona in corpo sano sia decisamente infelice e, d'altro canto, una persona gravemente malata sia invece assolutamente priva di turbamenti. Qual è il confine della salute? Per quanto riguarda Seneca, lo vedremo.

²⁰³ *Ivi*, 72,6-7.

²⁰⁴ *Ivi*, 75,7.

Il suicidio

Giungiamo, a questo punto, ad uno dei temi più dibattuti e di massima originalità del pensiero senecano: il suicidio. L'exasperazione a proposito di questo atto, operata dal filosofo, è un tratto suo tipico: nell'antichità nessuno era giunto ad una posizione tanto sbilanciata a suo favore; il suicidio «ragionato» e, potremmo dire, calcolato era certamente approvato, ma non certo esasperato²⁰⁵. In Seneca, invece, esso diviene l'atto per eccellenza²⁰⁶ e l'unico mezzo per raggiungere quella pienezza di virtù caratterizzata dal modello del saggio stoico antico. Questo è il risultato della sua esasperazione: egli avvertiva seri problemi all'interno della dottrina stoica, problemi che, evidentemente non potevano lasciarlo indifferente. Infatti, mentre lo stoicismo prometteva felicità ai suoi seguaci, allo stesso tempo ammetteva la quasi impossibilità di tale raggiungimento poiché di saggi se ne davano uno o due in mille anni; come ignorare questa enorme contraddizione o, per lo meno, difficoltà insita in questa dottrina? Seneca conclude che, se non è possibile vivere da saggio stoico «alla lettera» ma, al massimo, da «trasfigurato» *in fieri*, tuttavia è possibile morire da saggio: la morte e il superamento del suo timore, infatti, rappresentano il banco di prova definitivo della saggezza. È così che Seneca, avendo ridotto lo stoicismo a vicenda dell'*animus* che coglie nel superamento di tale timore la liberazione da tutti i turbamenti, decide di puntare tutto sulla morte e sull'estremo atto della morte volontaria; in moltissimi punti, infatti, la discussione sul tema della morte e del suicidio assumono la valenza di inni. Il suicidio, all'interno dell'opera senecana assume aspetti particolari di volta in volta nuovi, mai contraddittori e, come vedremo, esso viene sempre rappresentato sotto una luce positiva. Sarà opportuno dare uno sguardo ad alcuni punti.

Nel *De ira*, ad esempio, possiamo cogliere una prospettiva più simile a quella dell'antica Stoa che non come forma dell'exasperazione tipicamente senecana. L'esempio che riportiamo è quello relativo a Prexaspe e ad Arpago, consiglieri regali che pagarono a caro prezzo la crudeltà dei loro sovrani:

A colui che è incappato in un re che trafigge coi dardi il petto degli amici, a colui il cui signore nutre i padri con la carne dei figli, io dirò: «A che ti lamenti, o sciocco? Aspetti forse che ti vendichi un qualche nemico estinguendo il tuo popolo o che arrivi da lontano un sovrano potente? Dovunque tu voglia lo sguardo, lì è la fine dei tuoi mali. Lo vedi quel burrone? È la strada che porta alla libertà. Vedi quel mare, quel fiume, quel pozzo? Là, nel profondo dimora la libertà. Lo vedi quell'albero esile, inaridito e sterile? A esso è appesa la libertà. Lo vedi il tuo collo, la tua gola, il tuo cuore? Sono vie di fuga dalla schiavitù. Ti indico trapassi troppo complicati e che richiedono

²⁰⁵ Per avere alcuni riferimenti si veda SVF III, 758, 763, 764, 765, 766, 767, 768.

²⁰⁶ Cfr. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 231-255.

molto coraggio e fermezza? Vuoi sapere quale strada porta alla libertà? Una qualsiasi vena del tuo corpo».²⁰⁷

Il suicidio è presentato secondo una lucida semplicità tecnico-logistica; darsi la morte come la naturale conseguenza di una situazione drammatica ed insopportabile. Sicuramente, in questo caso, siamo ancora distanti da quel modello di trasfigurato che, pago del suo stato beato, sconfigge tutte le affezioni passeggiere senza mai esserne sconfitto. Qui, il suicidio è presentato come fosse l'esito di un cedere ad un sentimento di rivalsa verso l'esistenza stessa. Quando si è giunti ad una simile condizione, infatti, non ha senso attendere che la propria fine sopraggiunga per mano altrui, per malattia o per l'età avanzata: attendere la morte per il timore di autoinfliggersela, anche quando la si desidera, è qualcosa che Seneca, in questa circostanza, sembra rifiutare. Del resto, sono molte le possibili vie di fuga che ci si presentano dinnanzi: si scelga quella che aggrada di più e che appare di più semplice realizzazione, anche se nessuna di esse è veramente complicata da attuarsi. Quando il desiderio di porre fine alla sofferenza è deciso e risoluto, nulla può ostacolare la riuscita dell'impresa. Ma, continua il filosofo, «finché nulla ci sembra tanto insopportabile da indurci a rinunciare alla vita, in qualunque situazione ci troviamo, teniamo lontano da noi l'ira»²⁰⁸.

Sebbene il tema in questione, in Seneca, sia molto frequente, faremo un collegamento diretto con la lettera settantesima, aprente il libro ottavo delle *Epistulae*. Qui troviamo la riflessione più acuta operata dal filosofo attorno alla questione; non solo, possiamo osservare la prospettiva di un uomo ormai maturo, segnato dagli eventi della turbolenta vita e approdato a quello che egli riteneva lo stadio massimamente elevato per un uomo. Sicuramente, le considerazioni e le conclusioni che da essa potremo trarre saranno di fondamentale importanza per gettare luce sul significato profondo che tale gesto rivestì nella visione senecana. Essa si apre con una riflessione che prende spunto dalla visita di Pompei, città di Lucilio, che ricorda al filosofo la sua giovinezza. La consapevolezza della velocità con la quale il tempo è trascorso rende evidente «il termine comune del genere umano»²⁰⁹, presentata attraverso la tipica²¹⁰ metafora della navigazione. È proprio da questa metafora che Seneca trae spunto per una riflessione sulla morte e, di conseguenza, sul suicidio.

Noi uomini, nella nostra grande demenza, lo consideriamo uno scoglio [il termine della vita]. in realtà è un porto che si deve talvolta desiderare, mai rifiutare. E, se uno vi giunge nei suoi

²⁰⁷ Cfr. Seneca, *L'ira*, op. cit., III,15,4.

²⁰⁸ Cfr. Seneca, *L'ira*, op. cit., III,16,1.

²⁰⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 70,2.

²¹⁰ Per quel che concerne lo stile di Seneca, cfr. A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Pàtron, Bologna 1984.

primi anni, non deve lagnarsi, come non si lagna il passeggero che ha compiuto velocemente la sua traversata. C'è chi, come sai, è trattenuto da venti pigri in un mare in bonaccia che lo stanca e l'opprime. C'è chi è portato alla meta molto velocemente da un vento costante. Pensa che la stessa cosa capita a noi. La vita porta rapidamente alcuni dove sarebbero necessariamente giunti anche se avessero indugiato; altri, invece, li macera e consuma nella noia. La vita, come sai, non sempre merita di essere conservata. Non un bene il vivere, ma il vivere bene.²¹¹

Dapprima riflessione sul più ampio tema della morte, essa si sposta verso il suicidio dal momento in cui viene affermato che la vita non va sempre conservata poiché dipende dalla sua qualità, giacché l'importante non è il quanto, ma il come si vive: questo è il motivo per cui il saggio non vivrà quanto può, bensì quanto deve²¹²; perciò, valutata la situazione, egli potrà decidere di abbandonare la vita²¹³. Infatti, «l'importante non è morire più presto o più tardi, ma morire bene o male. Ora, morire bene significa sfuggire al pericolo di vivere male»²¹⁴. Viene ribadito come non si debba vivere a qualunque prezzo²¹⁵, e ciò richiama alla mente gli esempi di Prexaspe e Arpago che Seneca fece nel *De Ira*. Come in questo caso, così è da stolti morire per paura della morte²¹⁶ poiché abbandona la vita con serenità proprio chi non la teme. A tal proposito viene proposto l'esempio di Socrate, che attese trenta giorni in carcere prima che si svolgesse l'esecuzione²¹⁷. Nonostante venga affermato come non si possa stabilire a priori quando la morte sia da scegliere oppure da aspettare²¹⁸, in Seneca vi è una vera e propria apologia dell'atto del suicidio; tale prospettiva è mitigata da un costante richiamo all'approdo della libertà, come in questo caso:

Esca per quella via verso cui ha preso la rincorsa: [...] avanzi e spezzi le catene della schiavitù²¹⁹.

Una simile affermazione (e in Seneca ne troviamo diverse di questo tono) potrebbe far pensare ad un'apologia della libertà piuttosto che ad un'apologia della morte volontaria. In realtà la libertà è concepita come un adeguamento al determinismo, ad una coincidenza con il *logos* che governa il cosmo intero: come potremmo conciliare questa visione con l'idea di una libertà che, in qualche misura, esula da tale determinismo? Come se la volontà di suicidarsi fosse, momentaneamente, una lucida libertà che crede di poter soverchiare quel

²¹¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 70,3-4.

²¹² *Ivi*, 70,4.

²¹³ *Ivi*, 70,5.

²¹⁴ *Ivi*, 70,6.

²¹⁵ *Ivi*, 70,7.

²¹⁶ *Ivi*, 70,8.

²¹⁷ *Ivi*, 70,9.

²¹⁸ *Ivi*, 70,11.

²¹⁹ *Ivi*, 70,12.

determinismo al quale essa stessa è soggetta. È difficile anche solo pensare ad una simile conclusione. Il nocciolo della questione, a mio avviso, si trova ancora una volta nel confronto tra il saggio stoico e il trasfigurato (o *procedentes*). Quest'ultimo è un quasi-saggio poiché rappresenta ciò che di quel modello, di fatto irraggiungibile nella quotidiana realtà, si può incontrare in questo mondo; tale conclusione, però, non è sufficiente a negare in toto l'esistenza effettiva di questa figura. Esiste, sì, ma secondo Seneca si trova al limite tra vita e morte, si realizza nell'atto del suicidio: è il senso della prospettiva per cui non si può vivere da saggio ma, al contrario, da saggio si può morire. Il trasfigurato è prossimo alla condizione suprema, di massima libertà, e, tuttavia, è ancora schiavo (anche se in minima parte) dei meccanismi della sorte; così, infatti, dice il filosofo: «Questi [gli stolti] sono ben bene legati stretti e incatenati e invece a chi ha cercato di arrivare più in alto si è allentata la catena e anche se non è ancora libero è come se già lo fosse»²²⁰. Per tutto l'arco della vita, se ne siamo capaci, possiamo vivere da trasfigurati; l'atto del suicidio ci consegna l'autentica libertà, l'autentica virtù che offre la sua prova massima, la vera saggezza.

Questa prospettiva può essere supportata dal contenuto della lettera numero 77, ove si respira un profondo compiacimento del filosofo nel tessere l'elogio di tale atto e della morte, sinonimi di virtù, libertà e saggezza. Si legge:

Un viaggio non può dirsi concluso quando ci si ferma a metà strada, o comunque prima di arrivare alla meta: la vita, invece, è sempre perfettamente conclusa, quando è onesta. In qualunque momento si pone fine ad essa, se finisce bene, è completa. Spesso, poi, bisogna avere il coraggio di finirla, anche se non ci sono gravissimi motivi; poiché non sono neppure gravissimi i motivi che qui ci trattengono.²²¹

Si sente, ormai, l'incolmabile distanza che separa il Seneca del *De ira* rispetto al Seneca, prossimo alla sua fine, delle *Epistulae*. Nel primo caso si poteva ancora discutere, forse, nei termini di «apologia della libertà»; qui, piuttosto, è più corretto parlare di apologia del suicidio in vista della realizzazione della vera perfezione ideale. La frase che racchiude il senso di quanto appena detto sembra essere la seguente:

È vergognoso vivere di rapina, ma morire di rapina è cosa sublime²²².

Il «vivere di rapina» è l'espressione per indicare quel radicale assoggettamento alla sorte e agli eventi che non possiamo evitare in modo assoluto: tale situazione ci

²²⁰ Cfr. Seneca, *Sulla felicità*, op. cit., 16,3.

²²¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 77,4.

²²² *Ivi*, 70,28.

costringe, in qualche modo, a dover rubare gli attimi per poter vivere, a dover fare i conti con un mastino che ci tiene costantemente sotto pressione. Questa è la vita, o meglio, l'esistenza: essere schiavi. Se si vuole provare a vivere bisogna rubare, anche se tale condizione non può realmente condurre alla felicità. Come si fa ad essere felici in una vita che, per essere vissuta, deve essere rubata? Per poter vivere, allora, è necessario essere disonesti; non è possibile vivere in onestà, senza dover rubare nulla? L'unica situazione per cui rubare non è cosa disonesta, tuttavia, è il morire: rubare la propria morte, infatti, significa sottrarre agli eventi esterni il loro potere anche su ciò che conta massimamente, la buona conclusione di questa esistenza. È così che, in Seneca, il massimalismo stoico si concentra tutto sull'atto della morte volontaria mentre lascia più spazio «umano» alla figura del trasfigurato: suicidio come la maniera immediata per giungere alla saggezza: «morire da saggio, dunque, visto che vivere da saggio è pura utopia»²²³.

Una grandiosa apologia del suicidio ci viene offerta, inoltre, nel *De providentia*, al quale ci ricongiungiamo giusto ora. Il dialogo sulla provvidenza, infatti, è l'altro luogo dell'opera senecana dove il tema del suicidio riceve una trattazione specifica e non solo di passaggio, come in altre sue opere: diversi saranno, inoltre, i collegamenti con le *Epistulae* in quanto in entrambe le opere domina la medesima atmosfera e si manifesta la medesima visione nei confronti di questo atto che, nella sua essenza, riassume la forza dell'etica stoica.

Nel *De providentia* il tema del suicidio è giocato tutto sull'*aut-aut* che ci si pone di fronte: vivere e combattere contro le avversità oppure scegliere la morte. Dio, infatti, pone il *vir bonus* sotto costante prova; lo scontro con le avversità, infatti, è misura della propria virtù. Certamente, nell'ottica senecana, questa non è una malvagità della divinità ma, al contrario, un modo per manifestare la sua benevolenza e la sua attenzione: desidera, infatti, educare al meglio i prediletti al fine di raggiungere la massima virtù. Gli strumenti che Seneca coglie come a portata di mano del *vir bonus* sono due: la *patientia* e la *praemeditatio* (la quale è un esercizio mentale di attuazione astratta e preventiva della stessa *patientia*). Come afferma Alfonso Traina²²⁴, la forza attiva della *patientia* è garantita dal suicidio stesso: la possibilità della via d'uscita sempre aperta consente al *vir fortis* di attuare tutta la sua resistenza nell'ottica di esaltazione della virtù. Si legge:

Prima di tutto ho provveduto che nessuno vi trattenesse contro voglia; la porta è aperta: se non volete lottare, è possibile fuggire. Perciò fra tutte le cose che ho voluto per voi inevitabili nulla ho reso più facile che morire. Ho posto la vita su un piano inclinato. Si protrae? Basta un po' di attenzione per vedere come sia breve e agevole la via che conduce alla libertà. Ho posto meno

²²³ Cfr. P. Veyne, op. cit., p. 169.

²²⁴ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., introduzione di A. Traina p. 29.

ostacoli alla vostra uscita che al vostro ingresso: altrimenti la fortuna avrebbe avuto un grande dominio su voi, se l'uomo ci mettesse tanto a morire quanto a nascere. Ogni momento, ogni luogo può insegnarvi come sia facile rompere con la natura e gettarle in faccia il suo dono.²²⁵

Diverse considerazioni, a questo punto, sono necessarie. La fuga dalla vita, così com'è posta, lascia aperte più possibilità, giacché chi fugge dalla vita appare più come un individuo su cui la sorte ha avuto la meglio che non il contrario²²⁶. Il trasfigurato, infatti, propriamente non fugge dalla vita, ma ne esce. La fuga è per chi ha tedio della vita oppur bramosia della morte: ad essa dobbiamo giungerci con animo sereno, saldo nella virtù. Per il trasfigurato si parla, dunque, non di vie di fuga ma, diversamente, di vie d'uscita²²⁷: questa è la cifra espressiva di quella libertà di cui prima si parlava:

La legge eterna non ha fatto niente di meglio che darci una sola via d'entrata alla vita, ma molte vie d'uscita²²⁸.

A questo punto, dunque, quando sarebbe da applicarsi il suicidio in questo contesto? Se la *patientia* ha permesso il raggiungimento massimo della virtù, nella sua forma concretamente realizzabile in vita, allora essa non ha più bisogno di sottostare a prove: la vita stessa, a questo punto, è giunta a compimento («Vuoi sapere qual è la vita più lunga? Quella che si conclude in saggezza»²²⁹). Dal momento che la vita è stata realizzata, si può dire anche che essa sia conclusa: da questo attimo, allora, «se dio ci concederà un altro giorno, accettiamolo lieti. È un uomo davvero felice e ha il pieno dominio di sé, colui che aspetta l'indomani senza trepidazione. Chiunque può dire: “Ho vissuto”, s'alzerà l'indomani per guadagnare una nuova giornata»²³⁰. Talvolta, confessa Seneca, continuare a vivere è comportarsi da forti tanto quanto decidere di morire: qui siamo ancora all'interno dell'ottica del trasfigurato che, come sappiamo, è ancora soggetto ad affezioni passeggere. Una di queste, nel suo caso, è stata la pena per suo padre nell'immaginarlo disperato a causa della sua morte; talvolta, conclude, è necessario imporsi di vivere piuttosto che di morire²³¹. Anche questo, infatti, rappresenta una prova della virtù del trasfigurato e,

²²⁵ *Ivi*, 6,7-8.

²²⁶ Infatti, dirà Seneca, «L'uomo forte e saggio non deve fuggire dalla vita, ma uscirne. Soprattutto eviti quella passione da cui molti si lasciano prendere: la brama di morire. Infatti, caro Lucilio, anche per la morte, come per altri oggetti, può nascere una sconsiderata inclinazione, che spesso prende uomini di indole generosa e gagliarda, spesso uomini vili e fiacchi: gli uni disprezzano la vita, gli altri se ne sentono gravati» (Cfr. *Lettere*, op. cit., 24,25).

²²⁷ A tal riguardo, Seneca, *Lettere*, op. cit., 54,7.

²²⁸ *Ivi*, 70,14.

²²⁹ *Ivi*, 93,8.

²³⁰ *Ivi*, 12,9.

²³¹ Tutta la questione fa riferimento a *Lettere*, 78,2.

in quanto prova momentanea e passeggera, anche essa verrà convogliata nel più alto e nobile obiettivo.

Ma allora, potrebbero chiedersi gli obiettori, come mai una persona dovrebbe suicidarsi proprio allora che ha conseguito quella tanto agognata felicità? Viene anche da chiedersi, in risposta ad una simile obiezione, se una mente fine come quella di Seneca non avesse davvero potuto pensare ad un simile paradosso. Evidentemente, da parte di tutti costoro, c'è un'incomprensione. La saggezza realizzabile in vita è una «saggezza massima» solamente relativa; cosa significa? Significa che per l'uomo in carne ed ossa essa rappresenta il massimo raggiungibile e, tuttavia, non è identica alla saggezza perfetta, questa volta in senso assoluto, del saggio stoico. Dunque, la *patientia*, che ha condotto il *procedentes* al suo massimo raggiungibile, ora pretende di più, pretende e desidera il raggiungimento ideale, l'assoluto. Questo, lo abbiamo visto, in Seneca è realizzabile solo mediante la morte che, a questo punto, si configura di necessità come morte volontaria, come suicidio. Se, tuttavia, la *patientia* è una capacità di sopportazione e, per così dire, un'azione di resistenza attiva in un contesto di passività dell'individuo (giacché quest'ultimo resiste agli attacchi «subiti» dalla sorte, ma vincendoli con una «forza attiva»), è evidente che non sarà essa a condurci al suicidio; in altre parole, non è, propriamente, la *patientia* ad attuare la spinta al suicidio, poiché questa, tutt'al più, ci permetterebbe di restare fermi dove siamo, a resistere. Subentra la forza di quella virtù tanto allenata, provata e misurata: ora è lei a prendere il controllo. È una virtù che ha raggiunto un livello talmente elevato che essa stessa pretende il suo massimo compimento; è già approssimabile all'autentica libertà, che diverrà assoluta solo nell'atto della morte volontaria. La libertà esiste ma è un privilegio per pochi ed è tutta interna alla virtù: la virtù massima assoluta, quella del saggio stoico antico, è la libertà stessa; la perfetta identificazione con il divino (ossia con il *logos*). In quest'ottica, dunque, a Seneca pare di scorgere nel saggio totalmente realizzato non solo colui che si è auto condotto alla medesima altezza della divinità, ma addirittura in grado di superarla in virtù della sofferenza vinta che, in verità, manca alla divinità: la fatica per il raggiungimento di una tale elevazione ha un valore maggiore della medesima condizione beata privata della fatica necessaria per ottenerla²³²; in questo assoluto antropocentrismo (o meglio, androcentrismo) senecano, inoltre, alcuni studiosi vi hanno scorto una prospettiva senza precedenti nella storia del pensiero²³³.

²³² Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 6,6.

²³³ Si veda introduzione di A. Traina a Seneca, *La provvidenza*, op. cit., p. 30 e, per la questione sull'antropocentrismo senecano, J. Blänsdorf, *L'autarkeia stoïcienne chez Sénèque*, in AA.VV., *Présence de Sénèque*, Paris 1991, p. 86 s.

Una (parziale) conclusione

Qual è, dunque, la conclusione del *De providentia*? Eccola:

Non aver bisogno della felicità è la vostra felicità²³⁴.

La felicità nel senso comune del termine, infatti, non è vera felicità: è uno stato di apparente benessere dettato dalla congettura degli eventi della sorte; in altri termini, è una felicità che non è di nostra proprietà (ovvero interiore, inattaccabile dalla sorte) ma dipendente da tutto ciò che è esterno. Il *vir fortis*, il trasfigurato, il quasi-saggio non ha bisogno di tutto questo in quanto capace di spezzare le catene di tale schiavitù²³⁵; la felicità non può esser veramente tale se inserita in una situazione di schiavitù, di dipendenza o di assoggettamento: ne consegue che la vera felicità, agli occhi umani «utopica», può darsi solo nella piena libertà. Ecco, allora, come in un unico momento cogliamo l'identificazione tra virtù, libertà e felicità assolute che possono essere raggiunte nell'atto massimo del saggio mondano, ossia del trasfigurato; ancora una volta, il suicidio.

Seneca, allora, appare come il massimo esponente dello stoicismo poiché ha permesso alla dottrina stoica di divenire realmente concepibile e realizzabile, non solo conoscenza astratta ma interiorizzabile dall'individuo.

²³⁴ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 6,5.

²³⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 70,12.

Capitolo Secondo: Taedium vitae et salus

Il modello di Seneca è volutamente pensato affinché possa trovare realizzazione nella quotidiana esistenza di colui che, con convinzione ed energia, si dedica allo studio e alla pratica dello stoicismo. Non solo è «pensato» in quanto teorizzato, ma rappresenta una necessità stessa del pensatore romano; egli non può concepire una teoria che, in quanto oggettivamente vicina all'irrealizzabilità, non possa convertirsi in pratica di vita. Questa era già l'idea dello stoicismo antico; tuttavia, Seneca rende più umani i tratti del *sapiens* il quale resta, comunque, su un piano decisamente elevato. Il saggio diviene «più umano» perché vengono alterati i limiti entro i quali si può parlare di saggezza; l'antico concetto di «saggio», pieno e puro, in Seneca vede un cambio di significato che, alla fine, si identifica con quello del concetto di «trasfigurato», cioè del *procedentes* che ha raggiunto la massima vetta possibile. Tale risultato, tuttavia, non rappresenta la perfezione assoluta descritta dall'antica Stoa, poiché essa necessiterebbe di una separazione dal mondo degli eventi entro il quale, finché viviamo, restiamo inseriti. Per questo motivo viene asserito che Seneca è il più significativo esponente dello Stoicismo: perché ha saputo umanizzare la dottrina dell'antica Stoa.

Quando leggiamo i maestri stoici, non credo di sbagliare, li avvertiamo distanti da noi; non tanto per il contesto storico indubbiamente lontano e, per molti versi, ai nostri antipodi, quanto per il carattere, potremmo dire, «divino» delle loro affermazioni: tutto pare assomigliare ad una linea retta; non c'è nulla che sia fuori posto, nulla che crei problema o, ancora, che induca la ragione ad inciampare di fronte a possibili contraddizioni tra la teoria e la pratica. Vivere e pensare coincidono; se il pensiero è perfetto ne consegue che anche la vita nella sua concretezza lo sia: è l'intellettualismo nella sua forma pura, la vita della ragione è la vita dell'uomo sulla terra. Nessuno di noi sarebbe disposto a credere, sinceramente, a tutto ciò che dagli antichi viene professato poiché pare una vera e propria idealizzazione di un modello di vita che esiste solo nella fantasia; un sogno. E il sogno è indescrivibilmente meraviglioso, finché ne siamo immersi nel nostro studio: in quel frangente, forse, possiamo dire di avvertire una pace totale e siamo quasi indotti a credere di poter mantenere quello stato di assoluta stabilità anche quando, chiusi i libri, torneremo ad aprire gli occhi sulla realtà.

Seneca avverte tutte queste difficoltà; si sente stoico ma capisce anche che la teoria degli antichi pretende troppo dall'uomo in carne ed ossa: questo punto-limite diviene in lui motivo di esasperazione: ecco perché, alla fine, egli scommette tutto sull'atto finale, sulla morte; la fine di una storia, infatti, è la medesima che conferisce

il significato ultimo a tutta la narrazione della vita. La sua prospettiva, fermamente incentrata sulla decisività della morte, è ben contemplabile a partire da questa riflessione:

Io mi osservo attentamente, come se si avvicinasse la prova e fosse giunto quel giorno che dovrà giudicare tutta la mia vita, e dico a me stesso: «Tutto ciò che finora abbiamo fatto o detto non è nulla. Sono pegni dell'anima inconsistenti e fallaci, avvolti in artificiosi abbellimenti. Per conoscere i miei veri progressi mi affiderò alla morte. Perciò mi preparo senza timore a quel giorno in cui, tolti di mezzo raggiri e finzioni, potrò giudicare se la virtù è da me sentita nell'intimo, o se l'ho solo sulle labbra, e se tutte quelle parole superbe che ho scagliato contro la fortuna sono state solo falsità e commedia. Non tener conto dei giudizi umani: sono sempre incerti e ambivalenti. Metti da parte gli studi di cui ti sei occupato per tutta la vita: sarà la morte a pronunciarsi sul tuo conto».¹

Queste parole, cariche di espressività, rappresentano la maggiore sicurezza per quanto riguarda un giudizio ultimo sulla prospettiva senecana a proposito della centralità della morte in quanto unica vera prova per dar conto della propria virtù, della saggezza raggiunta. La prova finale alla quale si è sottoposti, infatti, diviene rivelatrice non tanto per gli altri, i cui giudizi sono, appunto, «ambivalenti» e in ogni caso insignificanti per colui che si trova faccia a faccia con le tenebre, quanto per sé stessi: questo mostra come vi sia, di base, un'imperfezione ineliminabile e connaturata all'uomo del mondo; egli non possiede la certezza assoluta e non è in grado di superare quelle limitazioni e quelle difficoltà che lo caratterizzano in quanto essere finito in un corpo fisico e naturale. Egli si prepara, per tutta la vita, in vista della prova finale: se riuscirà a superarla allora saprà, con certezza assoluta, di aver raggiunto il compimento della propria virtù, che si potrà definire «propria», dunque, solo in quel momento, solo quando diverrà chiaro, cioè, di averla realizzata. La vita è un costante esercizio, è l'impalcatura che serve a raggiungere quello stadio sopraelevato dell'animo che verrà consolidato, perfettamente realizzato e fatto proprio nell'atto stesso della morte.

Per questo motivo, secondo Seneca, il saggio dell'antica Stoa si può realizzare solo in quel frangente; è il punto limite tra la coscienza di chi è ancora vivo e l'annebbiamento del termine della vita. Fino a quel momento, però, noi non siamo ancora saggi; o meglio, lo possiamo essere in maniera relativa: rispetto ai più siamo sicuramente virtuosi ma, stando al significato autentico del termine, nemmeno noi potremmo definirci veramente tali; siamo trasfigurati: abbiamo visto il vero, ci siamo impegnati verso di esso e, tuttavia, potremo essere sicuri di possederlo solo nel momento della prova finale. Di qui l'annullamento di tutti i fatti della vita passata; la

¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 26,4-6.

loro funzione è stata chiara: condurci all'altezza in cui ora, morenti, ci troviamo. Eventi passeggeri e di per sé inconsistenti, i fatti della vita, non ci preoccupano più: tutto è risolto nella morte. Non solo i fatti, ma anche i nostri studi subiscono la medesima sorte; nell'ora fatale si vedrà quanto abbiamo veramente appreso; la conoscenza di «cose», l'abilità nel cavillare, nel disputare e l'erudizione mostreranno la loro assoluta insignificanza. Ciò che resterà in noi, quella conoscenza per la vita divenuta verità interiore, sarà tutto ciò che avremo per compiere la traversata in ciò che è al di là della vita.

La sistematicità

La sistematicità del pensiero senecano può essere colta da diversi punti di osservazione. Come ha affermato P. Grimal², il pensiero di Seneca, che rappresenterebbe una fase ben determinata tra Cicerone ed Epitteto, è autonomo rispetto alle sue fonti, che provengono da uno studio diretto dei classici³; esso ambisce a costituire di per sé una filosofia in tutto e per tutto, una visione «coerente e organica» del mondo, altro che eclettismo.

La sua «sistematicità» può essere colta nel procedimento mediante il quale egli intende ed opera quell'assimilazione dei contenuti utili alla vita, procedimento che unisce assieme due momenti specifici: quello della lettura e quello della scrittura, mezzo per la rielaborazione e l'autentica comprensione dei contenuti di verità razionalmente appresi. Viene affermato, infatti, che «la scrittura è, per lui, un modo di prendere possesso dell'idea: finché non è stata scritta, questa gli rimane estranea, come al pittore o allo scultore è estraneo l'oggetto, finché non lo ha reso è rivoltato in tutti i sensi [...]»⁴. Altrove si può leggere che la prospettiva sistematica di Seneca sia da ricercare soprattutto nell'unitarietà, dal punto di vista concettuale, del suo messaggio filosofico: una «proposta di *sapientia*, che ci conduce fuori dalla fitta *caligo* degli *errores* e degli *adfectus* da cui siamo tormentati, verso la *scientia* del vivere e del morire: pari conoscere la vera natura della vita in cui ci ha immessi l'attimo stesso del nostro concepimento; ad accettarla nella legge di morte che le è inesorabilmente connessa»⁵.

Sebbene, comunque, vi sia questo approccio sistematico allo studio, egli pare non dare forma sistematica all'esposizione delle sue intuizioni e convinzioni; è come

² Cfr. P. Grimal, *Seneca*, trad. it. di T. Capra, Garzanti, Milano 1992, pp. 165,166 e anche 212.

³ *Ivi*, pp.14,15.

⁴ *Ivi*, 212.

⁵ Cfr. *Seneca – Dialoghi*, a cura di P. Ramondetti, UTET, Torino 1999, introduzione, p. 9.

se al posto delle «linee rette» degli antichi avessimo, ora, «linee curve», non definite. La sua esposizione sembra, cioè, non seguire uno schema logico-lineare ma un disegno a «spirale»⁶, consistente nel tornare più volte sopra i medesimi problemi per offrire di essi, in tempi diversi, prospettive nuove. Se all'apparenza ciò può generare un'idea di confusione, bisogna concordare sul fatto che nei *Dialoghi* si rilevi una profonda sistematicità sia nel procedere espositivo che nelle *divisiones* operata dall'autore⁷: l'apparente a-linearità dell'esposizione può essere giustificata in relazione al contenuto stesso di cui tratta; essa diviene, per così dire, lo specchio di quell'apparente caos che domina nell'esistenza, maschera fittizia di una realtà profondamente ordinata in quanto determinata. È proprio attraverso la lettura dei testi senecani, infatti, che si viene gradualmente formando l'immagine veritiera del reale.

Tuttavia, non abbiamo ancora chiarito del tutto cosa si debba intendere con questo suo «approccio sistematico» che si manifesta in un'esposizione apparentemente non sistematica delle proprie riflessioni. Nelle *Epistulae* Seneca dice: «[Perciò] abbandona la speranza di poter gustare superficialmente l'ingegno dei sommi uomini; tu devi studiarlo e considerarlo nella sua unità. Ogni suo aspetto ne richiama sempre un altro; ciascuna parte, connettendosi con l'altra, dà completezza all'opera dell'ingegno umano: niente può essere tolto senza rompere l'unità del pensiero»⁸. Oltre a comprendere meglio come si debba intendere quel movimento spirale delle sue esposizioni, questo ci permette, in accordo con Grimal, di affermare che per lui la filosofia non è un sapere ma un sistema di coerenza riflessiva⁹. La filosofia è una costante riflessione sui cardini dell'esistenza umana che, in quanto tali, non possono essere oggetto di conoscenza ma sono esclusivi della saggezza; quest'ultima non ha nulla a che vedere con mera conoscenza. La riflessione su tali cardini esistenziali è svolta secondo il principio coerente del *logos*, che conferisce unitarietà, coerenza e sistematicità di fronte al problema ultimo dell'esistenza: la morte. Così, dunque, il ruolo della filosofia, per Seneca, non consiste nell'ampliare un qualsivoglia genere di conoscenza, bensì nel fortificare l'animo, di coltivare una spiritualità elevata; se di conoscenze ce ne possono essere molte e diverse, di saggezza ve ne è solo una.

Queste sue peculiari caratteristiche rappresentano uno dei motivi della grande fortuna dell'opera senecana e della sua costante attualità: parla all'uomo in una

⁶ Cfr. P. Grimal, *La composition dans les «Dialogues» de Sénèque. II De providentia* (1950), in *Rome. La littérature et l'histoire*, Roma 1986, I, p. 545. Anche A. Traina conferma la soluzione di Grimal, si veda *De providentia*, op. cit., p.23.

⁷ Cfr. *Seneca – Dialoghi*, op. cit., pp. 32,33.

⁸ Cfr. *Seneca, Lettere*, op. cit., 33,5.

⁹ Cfr. P. Grimal, *Seneca*, op. cit., p.15.

maniera perfettamente umana, mediante un approccio che tende sempre a cogliere il nuovo aspetto di un concetto, di un vissuto.

Il dialogo

Il dialogo, come tutti i dialoghi senecani, non è un vero e proprio dialogo¹⁰. In questa sezione della sua opera possiamo constatare come non ci sia quasi mai nemmeno l'intervento diretto dell'interlocutore che, pur essendoci, rimane in ombra. Attraverso la forma-dialogo Seneca inserisce il suo discorso nella categoria della *disputatio*, quale caratteristica principale rimane il procedimento di *admonitio*. La *disputatio*, quindi, è il mezzo più efficace per portare sulla buona strada chi si trova ancora immerso nel dubbio e nella crisi. Quindi, come è stato giustamente osservato, la forma-dialogo si fa mezzo comunicativo atto ad operare una terapia e, contemporaneamente, una *militia* dottrinale¹¹. L'interlocutore, per mezzo della sua guida, viene condotto al di fuori del *regnum fortunae* al quale i più sono soggetti: per far questo il filosofo dovrà lottare contro le indecisioni e i dubbi dei *procedentes*; la difficoltà in questo caso è dettata dalla gravità della malattia che ci attanaglia fin da quando siamo nati. Il filosofo, in altri termini, assume il ruolo di medico nel tentativo di condurre il reo all'eliminazione di quell'angoscia che nasce unicamente dal fatto di dipendere dalla fortuna, la quale dipendenza è il tratto fondamentale dell'ignoranza.

Un'altra prospettiva ci suggerisce di affermare che essi sono dialoghi anche per il fatto che il monologo di Seneca è rivolto ad un destinatario che si suppone lo stia leggendo nel momento stesso in cui siamo noi a leggerlo. In quel momento ci rendiamo conto di come il destinatario non sia solamente quello in «carne ed ossa» immaginato da Seneca, ma anche noi stessi («i posteri»); avviene la nostra immedesimazione in quella stessa figura, quella stessa persona concreta a cui pensava il filosofo: egli stesso desiderava giovare ai posteri¹² e, mentre si raffigurava un destinatario preciso, rivolgeva il pensiero all'umanità futura; saremmo stati, in qualche modo, suoi discepoli nella stessa misura in cui lo furono i suoi reali interlocutori; affidò il suo insegnamento ad alcuni scritti e in quest'ottica, credo, sarebbe il caso di studiarli; rendere giustizia ad un'opera immensa qual è quella senecana, infatti, non è solo una questione storico-filologica. È importante, se vogliamo coglierne l'autenticità, vivere interiormente le riflessioni sviluppate,

¹⁰ Se con questo termine ci riferiamo ai modelli della tradizione platonica e ciceroniana.

¹¹ Per tutta la questione si veda *Seneca – Dialoghi*, op. cit., pp. 30,31.

¹² Vedi, ad esempio, *Lettere* 8,2-6; 21,5; 22,2; 64,7-10; 79,17-18.

ricordarsi come esse non siano un oggetto museale e che, al contrario, sono quanto mai vive e, soprattutto, vere; parlano di noi, parlano a noi.

La verità contenuta nei dialoghi, la corretta immagine della realtà, pare venire alla luce, al disvelamento, a poco a poco e, soprattutto, grazie all'uso massiccio di figure retoriche e immagini. L'intreccio con la vita concreta, con il vissuto, è tangibile in moltissimi passi; si verifica quella che è stata indicata come *transaltiones verborum*¹³, ossia uno slittamento semantico dal campo filosofico-astratto a quello filosofico-pratico e viceversa; gli strumenti per realizzarlo? Similitudini, immagini, parabole: il costante riferimento al sensibile diviene il punto di incontro tra chi parla e chi ascolta: essere in grado di muoversi nel mondo materiale adottando una prospettiva risemantizzante degli oggetti e delle cose è uno dei primi indizi che svelano e, si potrebbe dire, dimostrano il progresso del *procedentes* nel cammino verso la virtù. Significa vivere le esperienze della vita, gli eventi e tutte le prove alle quali la sorte ci sottopone conferendo ad esse un significato capace di andare oltre l'immanenza del fatto: gli eventi, di per sé, sono indifferenti, vuoti, inconsistenti e privi di qualunque significato o valore; siamo noi a dare una precisa lettura assiologica di essi sulla base di una prospettiva dottrinale di partenza (in questo caso, la dottrina stoica).

La retorica delle immagini, crocevia tra contenuto del pensiero e la sua applicazione pratica, mostra tutta la sua efficacia entro il contesto della scuola, ossia entro la situazione propria dell'insegnamento della dottrina che vede, da un lato, il maestro e, dall'altro, il discepolo. Ci avviciniamo, così, al dialogo del *De tranquillitate animi* in cui Seneca discute, con l'amico e discepolo Sereno, i problemi pratici della vita filosofica.

¹³ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, trad. it. di C. Lazzarini, Bur Rizzoli, Milano 2014. Si veda, a proposito della questione sollevata, l'introduzione di G. Lotito, pp. 9-11.

2.1 Seneca, Sereno e noi

A. Autodiagnosi

Il *De tranquillitate animi* è un'opera che ha l'obbiettivo di rendere consapevole il discepolo circa le modalità pratiche per conseguire quella che viene definita la *tranquillitas*¹⁴. Di derivazione ciceroniana¹⁵, Seneca riprende il termine e ne difende la funzione semantica in relazione al concetto greco di *euthymía*, il quale concetto vuole indicare la stabilità dell'animo; così, dice il Nostro, «non è necessario imitare e traslitterare un termine secondo la forma greca: lo stesso oggetto di cui si tratta va contrassegnato con un nome, che deve avere l'efficacia, non l'aspetto della dizione greca»¹⁶. Tra le righe già possiamo avvertire la necessità di lasciare altrove tutte le dispute superficiali sui termini e sui nomi per concentrarci, come pare sembrare dal suo persuadente incalzare, sul contenuto effettivo della questione; emerge, fin da subito, la rilevanza pratica di tutta la riflessione che verrà in seguito sviluppata. «Dunque», afferma poi, «noi ci chiediamo in che modo gli stati d'animo possano seguire un andamento sempre regolare e favorevole e l'animo sia propizio a sé stesso e guardi con contentezza a ciò che lo concerne e non interrompa questa felicità, ma rimanga in uno stato di benessere, senza mai esaltarsi o deprimersi: questo costituirà la tranquillità»¹⁷. Naturalmente una simile domanda richiederà che, assieme ad essa, vengano affrontate altre questioni: il concetto di *tranquillitas* è ciò che verrà definito solo alla fine di un percorso che prenderà in causa il concetto dell'irrequietudine, dell'insoddisfazione di sé, della noia, del buon vivere e della buona morte: dei principali problemi della vita interiore dell'uomo e, in definitiva, del rapporto che si stabilisce «tra gli stati dell'anima e i dati dell'esperienza»¹⁸.

Tutta la discussione, però, non si erige sul nulla: il punto di partenza è l'esordio di Sereno che, intervenendo direttamente nel dialogo, apre la strada alla riflessione circa una condizione di malessere che lo affligge e alla quale non sa dare un nome;

¹⁴ A tal proposito vogliamo riportare una riflessione che può essere complementare alla nostra trattazione; si tratta di un riferimento, ancora una volta, a P. Grimal in *Seneca*, op. cit., pp.17,18. Ivi si pone un importante confronto tra i due interlocutori principali delle opere senecane: Lucilio e Sereno. Si osserva che l'approccio di Seneca nei confronti dei due sia affatto diverso; parrebbe che con Lucilio Seneca si trovi più in sintonia, almeno dal punto di vista filosofico, tanto da tentare di guidarlo realmente alla saggezza; Sereno è di tutt'altra pasta, più incerto e meno filosofo del primo; più che di discussioni filosofiche approfondite egli necessita di consigli pratici e da mettere in atto subito per raggiungere, se non la saggezza, almeno una calma interiore (*tranquillitas*). Non si tratta, per Seneca, di un cambio della dottrina insegnata, semplicemente di due modi diversi di trasmettere il cuore di verità della dottrina stoica.

¹⁵ Cicerone, infatti, introdusse il termine *tranquillitas* (cfr. *Dei beni e dei mali supremi* 5,23) per tradurre il termine democriteo di *euthymía*.

¹⁶ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 2,3.

¹⁷ Ivi, 2,4.

¹⁸ Cfr. P. Grimal, *Seneca*, op. cit., p.225.

siamo di fronte all'identificazione di un *vitium* nuovo. Non che si parli di cose effettivamente nuove: i malesseri evocati e descritti dal discepolo, infatti, sono i medesimi che chiunque volesse intraprendere un percorso verso la virtù si troverebbe a dover affrontare. La novità, piuttosto, è data dal tentativo di unire tutte queste parziali manifestazioni in un unico concetto in grado di esprimere esattamente la condizione descritta; non si tratta, però, di un cervelotico cavillare attorno a dei nomi: identificare chiaramente il male che affligge il reo è un passaggio fondamentale per permettere al medico, cioè a Seneca, di predisporre una terapia o, quantomeno, dei precetti che mirino ad una completa guarigione. In mancanza di riferimenti medico-analitici, però, Sereno tenta di dipingere un quadro dei suoi malesseri. È opportuno, per farci un'idea generale, partire dalla conclusione del discepolo, che dovrebbe essere riassuntiva di quanto descritto in precedenza:

Per esprimerti ciò di cui mi lamento con una similitudine appropriata, non sono tormentato da una tempesta, ma dal mal di mare: toglimi dunque questo malessere, quale che sia, e vieni in aiuto di un naufrago che ancora tribola già in vista della terraferma.

Procediamo con ordine.

Sereno non si esprime con termini medici tecnici, forse ritiene che non potrebbero essere sufficientemente esaustivi per descrivere il suo stato interiore: opta quindi per l'utilizzo di una metafora. Tale scelta, naturalmente, non è casuale né nella decisione stessa di utilizzare una metafora, né per la forma che tale metafora assume. Ricordiamolo: siamo completamente immersi nell'ambito della scuola; non c'è un'ambientazione esterna, come avveniva in Platone; non vi sono cornici né qualsivoglia altro elemento complementare alla discussione, che punta dritta al *focus*. Come è stato affermato, «la rarefazione dei dati esterni sembra conferire un'intensità straordinaria alle parole dei dialoganti, quasi fossero a tu per tu non due uomini, ma due interiorità»¹⁹: la situazione è ridotta all'essenziale poiché ci troviamo al chiuso di un esercizio intellettuale proprio di questa scuola. Sereno è un'appartenente alla setta stoica e si trova nella condizione di *procedentes* non ancora giunto al suo vertice massimamente realizzabile; ha ancora da imparare. Come si affermava poco fa, un paio di pagine più indietro, la capacità di muoversi nel mondo materiale adottando una prospettiva risemantizzante dei fatti è già indice di un certo grado raggiunto di coscienza e miglioramento di sé: l'immagine marina è assai frequente in Seneca e, in quanto maestro e guida spirituale di Sereno, egli può osservare l'efficacia del suo insegnamento sul discepolo per mezzo, ma non solo, della scelta lessicale e

¹⁹ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., introduzione di G. Lotito, pp. 15-16.

metaforica da lui adottata. Perché in Seneca tale immagine fosse così importante possiamo ipotizzarlo attraverso due spunti riflessivi: la raffigurazione mentale di un vascello che, intento a percorrere il suo tragitto, si trovi a dover affrontare le insidie del mare e delle nubi senza avere nessun appiglio per salvarsi è l'immagine che, credo all'unanimità, potremmo indicare come massimamente espressiva della condizione umana: il punto di forza espressiva è che, in tale immagine, il vascello, rappresentante della vita umana, è sospeso nell'acqua ed è completamente in balia e in totale dipendenza da essa. Oltre a ciò, l'*imago marina* è in grado di rievocare quella condizione drammatica della vicenda umana²⁰. A questa prima spiegazione se ne aggiunge un'altra, offertaci da una sua dichiarazione nelle *Epistulae*:

A cosa non posso essere indotto, una volta che ho deciso di mettermi in mare? Salpai col mare calmo. Il cielo, in verità, era coperto di nuvoloni, di quelli che spesso si risolvono in pioggia o in vento; ma io pensai che le poche miglia fra la tua Napoli e Pozzuoli si potessero superare anche con un tempo dubbio o minaccioso. Per arrivare prima, mi diressi direttamente verso Nisida, tagliando fuori dalla rotta tutte le insenature. Giunto a metà strada, cessò la calma del mare, che mi aveva tratto in inganno: non era ancora scoppiata una tempesta, ma le onde si agitavano sempre di più. Cominciai a pregare il capitano della nave che mi sbarcasse in qualche punto della costa, ma mi rispose che quelle coste erano frastagliate e di difficile approdo, e che, col tempo cattivo, niente temeva quanto la vicinanza della terra. Ma ormai avevo un tale mal di mare, che non pensavo più al pericolo: mi tormentava la nausea, ma non riuscivo a vomitare, e la bile riversatasi nel mio stomaco non voleva venire fuori.²¹

Il filosofo sapeva bene, per esperienza diretta, quanto difficile fosse il rapporto con il mare e con le intemperie. La difficoltà della sua stessa esistenza non poteva che essere accostata a quella medesima difficoltà del navigare in un mare minaccioso, al quale solamente è possibile far fronte mettendo in atto tutte le capacità di chi guida il vascello. Se nella realtà il timoniere è un esperto navigatore, nella metafora i timonieri siamo tutti noi, ognuno della propria vita, del proprio vascello nel proprio mare: l'essere esperto o meno, a questo punto, dipende da quanta strada è stata compiuta nello studio della saggezza. Tornando, ora, alle parole di Sereno, domandiamoci: ci può essere un'aderenza maggiore tra la narrazione del Nostro e le parole del suo discepolo? Il filo che lega le due prospettive è quello semantico: ciò che Seneca ha vissuto nell'esperienza concreta, oltre che interiore, in Sereno è tutto situato in un sentire interno in relazione agli eventi quotidiani; alla fine, però, sono due situazioni perfettamente coincidenti. Il linguaggio marino è dunque la chiave

²⁰ Per tutto ciò che concerne il linguaggio dell'interiorità e la drammaticità delle immagini senecane rinviamo all'opera di A. Traina de *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca* (Pàtron, Bologna 1984).

²¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 53,1-3.

ottimale affinché la comunicazione tra il reo e Seneca possa essere quanto mai esaustiva ed esplicativa: nessun'altra spiegazione, immagine o similitudine avrebbe potuto essere più efficace nella manifestazione del proprio malessere.

Ora, cos'è che effettivamente tormenta Sereno?

Partiamo da un presupposto: egli si trova in una situazione di fragilità e la sua stessa difficoltà nell'esprimere quanto sta vivendo è la cifra indicativa del suo essere collocato in un sottile equilibrio. Egli è un appartenente alla scuola stoica e, com'era idea già acquisita fin dai tempi di Zenone²², perfettamente aderente ai costumi e alla prospettiva della setta: per progredire nell'acquisizione della saggezza non è sufficiente entrare in possesso del patrimonio dottrinale, che pure è necessario, ma occorre anche cimentarsi in veri e propri esercizi spirituali affinché non solo si pensi, ma si viva secondo i principi stessi della filosofia (stoica). È l'idea per cui il filosofo, nel mondo antico, non sia un semplice specialista del sapere, un lavoratore specializzato come tutte le altre categorie di lavoratori, quanto piuttosto un maestro di vita sapienziale che incarni nel suo vissuto quell'arte del vivere che la filosofia antica, in generale, vuole essere. Il rapporto Seneca-Sereno, dunque, è un rapporto tra un maestro e modello di vita filosofica e il suo discepolo: la funzione del primo, facilmente accostabile all'immagine del «medico dell'anima», è quello di guarire il reo da tutta una serie di malattie e vizi dell'animo, tipici della vita dell'uomo «comune», per ricondurlo ad una conciliazione con sé e con la natura: sembra quasi superfluo dirlo, l'obiettivo è condurlo alla vita «secondo natura», cioè secondo il modello proprio della scuola; nel caso di Seneca, al suo particolare modello che differisce, come abbiamo visto, in determinati punti rispetto a quello più arcaico.

Nella sua dichiarazione, Sereno ci presenta tre ambiti del vissuto nei quali si riassume la generale difficoltà che riguarda il mantenimento della sua disposizione di *procedentes* nei confronti del mondo e della vita, per così dire, comuni. Il primo riguarda il rapporto con la realtà materiale, il secondo è connesso al rapporto sociale e l'ultimo alla dimensione della propria comunicazione: i livelli, vediamo, si muovono dal più distante ed esterno al più vicino ed interno, un movimento lineare, potremmo dire. Così esordisce nella descrizione del primo quadro:

Sono preda di un grandissimo amore per la parsimonia, lo confesso.²³

A questa prima affermazione seguono, poi, diversi esempi di cose semplici e apprezzate da Sereno proprio in virtù della loro utilità quotidiana e senza pretese,

²² Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., introduzione di G. Lotito, p.16.

²³ *Ivi*, 1,5.

«non di quelle che si conservano e si tirano fuori con ansia»²⁴ e, in generale, non onerose né per la loro ricercatezza né per il patrimonio e il corpo stessi. Insomma, è una vera e propria dichiarazione di quello che potremmo definire un amore per la semplicità, che è ciò che viene professato dalla scuola stessa: Sereno, diciamo, parte con il piede giusto. Per rendercene conto possiamo anche dare un'occhiata a ciò che afferma, altrove, il medesimo Seneca:

Manda alla malora tutti questi affari, se sei saggio, anzi, per esser saggio; e cerca di sviluppare in te, al più presto e con tutte le tue forze, una retta coscienza: se trovi qualche impaccio, sciogliti dai suoi lacci, o spezzali.²⁵

E, assieme a questa, il suo rimando a due massime di Epicuro,

Gode maggiormente delle ricchezze chi meno ne sente il bisogno²⁶;

Se vivrai secondo natura, non sarai mai povero; se, invece, vorrai seguire il variare delle opinioni umane, non sarai mai ricco.²⁷

Quindi, tornando al discepolo, è doveroso affermare che il suo indottrinamento e il suo stesso impegno nell'applicarsi concretamente, almeno in questo, stiano dando i loro frutti. Il problema, però, subentra subito dopo, quando egli afferma che proprio mentre è assorto nella contemplazione di una totale serena semplicità, alla vista di qualcosa di appariscente, ricercato, prezioso e, diremmo, desiderato dai più, si sviluppa in lui un moto contrario alla serenità precedentemente raggiunta; dice infatti: «pienamente soddisfatto di queste cose [della semplicità], mi attanaglia l'animo il fasto di un collegio di valletti, schiavi vestiti e adorni d'oro con più cura che per una processione solenne e una schiera di servi tirati a lucido, e poi una casa preziosa anche là per dove si cammina e persino i soffitti splendenti di ricchezze sparse per ogni angolo e la folla che fa da seguito e compagnia a patrimoni che vanno in fumo»²⁸. La sua conclusione, immediata, è la seguente:

Nulla di queste cose mi cambia, e tuttavia non c'è nulla che non mi agiti.²⁹

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 17,1.

²⁶ *Ivi*, 14,17.

²⁷ *Ivi*, 16,7.

²⁸ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 1,8.

²⁹ *Ivi*, 1,9.

Il conflitto pare darsi tra il mondo di Sereno e Sereno nel mondo: lo scontro è testimone, oltretutto, della difficoltà del lavoro ascetico a cui la scuola indirizza. Essendo l'idea centrale quella della felicità in negativo, ossia della felicità come assenza di ciò che produce turbamenti, è evidente che essa debba essere perseguita non attraverso l'accumulo di cose e il soddisfacimento dei tipici desideri che attanagliano la maggioranza, bensì nel distacco e nell'allontanamento da tutte le cose esteriori di cui si può fare a meno. Tuttavia, tra le righe, si può evincere anche come la felicità sia un bene riservato a pochi e che, come tale, richieda un lavoro ed uno sforzo non indifferenti³⁰. Tuttavia, di fronte allo splendore della *luxuria* egli si sente scosso, trema e teme una caduta: la teme, ma la evita, anche se a costo di un grande impegno. È successivamente a questo scontro con la *luxuria*, appunto, che Sereno compie il ritorno nel suo mondo:

Il lusso si riversa con uno splendore diffuso intorno a me che vengo dal lungo letargo della mia frugalità e mi risuona intorno da ogni parte: la vista un poco vacilla [...]; me ne vado dunque non peggiore ma più triste, e non così a testa alta tra quelle mie povere cose e un assillo segreto mi prende e il dubbio che quelle altre possano davvero essere migliori.³¹

Egli afferma, dunque, come non venga realmente modificato in ciò che rappresenta la sua base dottrinale: il reo sta confermando la sua salda posizione ai principi stoici; egli è già un *procedentes*. Tuttavia, ciò che deve essere osservato riguarda il movimento di uscita-rientro che egli compie: dal suo letargo, *alias* il suo mondo, ove nulla promette di generare contrasto tra il pensiero e l'azione del reo, egli si trova, per così dire, catapultato nel mondo comune delle cose, degli onori e delle chimere. È in questa nuova circostanza, come se venisse bruscamente risvegliato, che si trova a dover fare i conti non solo con il mondo dei *vitia*, ma anche con sé stesso: solo nelle avversità si misura la forza della virtù, avrebbe detto Seneca³²; l'avversità è addirittura un bene poiché permette alla virtù di esercitarsi e di nobilitarsi: tutto questo potremmo ritenerlo vero a patto di immaginare una virtù sempre vittoriosa di fronte ai contrasti che le pone la vita; una virtù sempre vincente e salda, evidentemente, si fortifica man mano che il numero e l'entità delle avversità aumentano. Ma questa condizione si realizza nell'esperienza di Sereno? Pare proprio di no; anzi, il fatto che egli vacilli, pur uscendone vincitore, lo pone in una condizione di rivalutazione, di incertezza circa l'autentica stabilità e felicità di quella tanto conclamata virtù. Sereno non ha ancora minimamente raggiunto un livello

³⁰ Si veda, di nuovo, Seneca, *La fermezza del saggio*, 7,1.

³¹ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 1,9.

³² Rimandiamo a *La provvidenza*, testo già affrontato; ad esempio: 2,4; 4,3; 4,4; 5,4.

paragonabile a quello del maestro, motivo per cui, alla fin fine, è la parola di Seneca a rappresentare la certezza ultima attorno alla questione. Resta il fatto che il discepolo rappresenta la figura di colui che ha acquisito a livello razionale i principi del corretto pensare e del corretto agire e, tuttavia, non ha ancora realmente assimilato quelle verità che, una volta digerite a livello interiore, portano in maniera naturale ad un'autentica disposizione all'azione. Se così fosse, infatti, Sereno non dovrebbe avvertire quel senso di dubbio, di incertezza e di tristezza una volta compiuto il rientro nel suo mondo; il fatto, cioè, che nel movimento di uscita *nel mondo* e rientro *nel suo mondo* i concetti stoici da lui appresi non vengano modificati non significa, d'altro canto, che il suo animo non subisca una qualche modificazione: infatti, egli è travolto da una passione, la tristezza, alla quale non è in grado di controbattere se non con l'invocazione del *magistri auxilium*. Egli non è ancora in grado di mantenere l'animo completamente inalterato nel movimento di uscita e di rientro. Questa prospettiva, poi, potrebbe ricalcare ciò che Seneca avrebbe detto a Lucilio in una delle sue epistole:

Per conoscere i progressi fatti in questo senso, osserva se oggi vuoi le stesse cose di ieri: un mutamento della volontà e la prova che l'animo va errando e compare ora qua, ora là, come lo spinge il vento. Non può andare vagando ciò che ha un suo fermo fondamento. Questa fermezza è requisito del vero sapiente; ma, fino ad un certo grado, anche di chi fa progressi ed è già avanti nella saggezza. Che differenza c'è fra i due? Quest'ultimo vacilla, tuttavia non lascia la sua posizione, pur tentennando. Il saggio non vacilla neppure.³³

Sereno non è un saggio e, tuttavia, poggia i piedi su un terreno ben fondato poiché appartiene già alla schiera dei guariti dalla filosofia, tanto che il maestro avrà da dire che «c'è bisogno [dunque] non di quei provvedimenti più duri che ormai ci siamo lasciati alle spalle [...], ma di quello che viene da ultimo, che tu abbia fiducia in te stesso e creda di procedere per la strada giusta, non facendosene assolutamente distogliere dalle orme incrociate dei molti che vagano in tutte le direzioni, di alcuni che sbandano proprio ai margini della strada»³⁴. Il conflitto interiore del discepolo, dunque, è giocato sulla contraddizione del sapere quale sia la strada giusta e l'altalenante situazione mondana che lo sospinge verso un'altra direzione: quella propria dell'uomo facoltoso quale egli è. Sereno, infatti, pare appartenesse alla classe senatoria o, comunque, che volesse prenderne parte³⁵: egli non è un uomo che vive in povertà materiale e che apprezza la sua stessa indigenza; così, più di tanto, non vi sarebbe conflitto. Quest'ultimo, in Sereno, nasce proprio perché il suo mondo

³³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 35,4.

³⁴ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 2,2.

³⁵ Basti vedere i suoi stessi riferimenti ad altezza 1,10 della medesima opera.

quotidiano è già di per sé un mondo ricco di fasti, di onori, di ricchezze materiali e di fama; è come se nella sua medesima esistenza fossero forzati due poli opposti: il superamento di questa estrema difficoltà, tuttavia, volge a favore della forza dell'animo, saldo nei suoi ferrei principi. Certo è che, pur avendo la meglio la parte più nobile dell'essere umano, nulla di ciò che passa non lascia un proprio segno: una frattura, una rottura, una lacerazione è ciò che viene prodotto.

La seconda dimensione, riportata in questa autodiagnosi, è quella che riguarda il controverso rapporto sociale. Come già avveniva prima, vi è un costante movimento di uscita e di rientro: a questo livello il nocciolo della questione è chiaramente questo: il difficile rapporto tra *otium* e *negotium*. Nel descrivere la situazione egli appare molto conciso e corre, dunque, dritto al punto:

Mi piace seguire gli ordini dei miei maestri e dedicarmi alla vita pubblica [...], non certo perché attratto dalla porpora e dalle insegne del potere, ma per essere più sollecito e più utile agli amici, ai parenti e a tutti i concittadini, e insomma a tutti gli uomini. Seguo pronto Zenone, Cleante, Crisippo, dei quali nessuno fece carriera politica e tuttavia nessuno mancò di indirizzarci agli altri. Quando qualcosa colpisce il mio animo non avvezzo a essere urtato, quando mi si presenta qualche situazione spiacevole [...], oppure occupazioni di non gran conto mi richiedono troppo tempo, mi concedo del tempo per me e, come succede anche ai greggi stanchi, torno più velocemente a casa.³⁶

Gli stoici antichi non hanno mai negato la coesistenza di politica e filosofia, ma, forse, sarebbe il caso di sondare strade interpretative alternative per non rimanere bloccati in talune contraddizioni che, inevitabilmente, minano la coerenza di questo sistema. Partiamo dal presupposto per cui essi ritengono che l'uomo sia, di per sé, un animale che tende a conciliarsi con i suoi simili³⁷: la nozione stessa di «dovere» pare che Zenone l'avesse tratta dall'espressione «convenire a qualcuno»³⁸; si parla, naturalmente, di quei doveri detti «intermedi» e non i doveri «perfetti» che, soli, danno vita alle azioni rette: queste infatti si reggono unicamente sulla virtù e sono tali da essere indipendenti dai primi doveri, in quanto non si basano sulla coercizione delle norme sociali ma sulla disposizione dell'uomo saggio; e tuttavia, spesso ne sono coincidenti, sicché la medesima azione svolta può essere interpretata in due maniere differenti: come dovere imperfetto, se la sua attuazione è dettata da norme esterne; perfetto, se la sua applicazione deriva come logica e naturale conseguenza di un animo virtuoso capace di essere legge a sé medesimo. I doveri imperfetti, allora, emergono proprio sulla base della vita condivisa, generatrice di norme coercitive per chiunque ne faccia parte: l'esistenza dei doveri, insomma, è una possibile prova che

³⁶ *Ivi*, 1,10-11.

³⁷ Cfr. SVF III, 492.

³⁸ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF III, 493, p. 1152.

l'uomo, per sua natura, tende alla socialità. Questo complesso insieme di regole e obblighi diviene ciò che chiamiamo «politica»; tuttavia, si faccia attenzione,

Sommamente stolto è il ritenere che tutto quello che sia stato sancito nelle istituzioni e nelle leggi dei popoli sia per ciò stesso giusto. Forse anche se si tratti di leggi dei tiranni? ... C'è infatti un solo diritto, dal quale è legata la società umana e che una sola legge ha fondato; e questa legge è la retta ragione circa comandi e divieti; chi la ignora è ingiusto, sia essa scritta o non lo sia in alcun luogo.³⁹

La politica è una scienza⁴⁰ riguardante i meccanismi della vita associata ed è propria solo dell'uomo; non si trova, dunque, negli altri animali⁴¹. Il motivo? Il *logos*. Tutto ciò che esiste, in virtù di quel determinismo che governa sopra ogni cosa, altro non è che il dispiegamento di quella che abbiamo visto essere la ragione divina: questa, però, può divenire visibile solo all'essere umano; una prova fondamentale di questa peculiare capacità è l'uso della parola⁴². La comunione tra la facoltà della parola e la facoltà di intendere la legge divina è insita nello stesso concetto di *logos*, che indica, appunto, entrambe le realtà: non solo; nella prospettiva stoica, esso, diviene la chiave comunicativa e connettiva tra l'essere umano e la natura del tutto⁴³. Da questo motivo, tra l'altro, emerge l'antropocentrismo di questo indirizzo filosofico. La capacità di parola, tuttavia, è la minima manifestazione di tale *logos* che, certamente, non ne rappresenta il suo massimo sviluppo in relazione alla costituzione umana. Ciò che si intende dire è che non è sufficiente avere tale capacità per intendere la natura divina; su questo principio si basa, inoltre, la distinzione tra il saggio e lo stolto: entrambi sono uomini parlanti ma un'enorme distanza li separa. La

³⁹ *Ivi*, Voll II, SVF III, 319, p.1209.

⁴⁰ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 733, p. 695.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, 734, pp. 695-697.

⁴³ Si veda, ad esempio, quanto viene riferito in *La Stoa*, M. Pohlenz, Voll. I, op. cit.:

1. «Gli Elleni avvertirono dentro di sé la presenza di un intelletto che raccoglie, riunisce e somma di diversi oggetti percepiti, le rappresentazioni, le impressioni, sì da conquistare, per questa via, la visione e la comprensione di un tutto; e poiché per il loro temperamento vivace e comunicativo il pensiero, il *logos*, consisteva essenzialmente in un dialogo con se stessi o con gli altri, designarono al tempo stesso con la medesima parola anche quelle forme espressive che proprio allora stavano conquistandosi un posto accanto alla poesia ispirata: il discorso e il racconto organizzati razionalmente e costruiti in base ad un calcolo preciso» (p.54).
2. «Nel *logos*, come nella *physis*, si avvertì accanto all'elemento razionale anche una normatività, una consequenzialità alla quale nessuno può sottrarsi» (p. 54).
3. «Ma per i Greci l'essenza del *logos* non si esaurisce nel conoscere e nel parlare. Non si può solo dire che una cosa è, ma anche che una cosa deve essere. Il *logos* non si arresta alla conoscenza, ma contiene anche l'impulso ad operare» (p. 54).
4. «Per Zenone, come per Eraclito, il *logos* regna tanto nel cosmo quanto nell'uomo e ci fornisce la chiave per cogliere non solo il significato del mondo, ma anche quello della nostra esistenza spirituale, e per conoscere il nostro effettivo destino» (pp. 54,55).
5. «Il pensiero si manifesta esternamente attraverso il linguaggio e solo per mezzo di esso può giovare alla collettività. Pertanto, anche il linguaggio è parte costitutiva dell'esistenza spirituale dell'uomo» (p. 55).

massa degli stolti, a questo punto, si può dire tanto diversa dalla vita degli animali? Secondo gli stoici, evidentemente, no: gli stolti sono più simili alle bestie che non al saggio, pur avendo la parola: il giudizio è così severo che, secondo Zenone, «lo stolto, di fronte al saggio, non ha diritto di parola»⁴⁴. Negare il diritto di parola allo stolto è una conferma del fatto che la sua capacità di articolare i suoni non ha nulla a che fare con una reale capacità di comunicare ed agire secondo il *logos*, ossia la capacità di intendere i principi e la legge divini (il famoso «secondo natura»). Lo stolto parlante è quasi un errore, un fatto anomalo; essi, inoltre, sono massimamente simili alle bestie anche per il fatto che non sanno nulla⁴⁵, sbagliano in ogni cosa che viene da loro compiuta⁴⁶ e, attenzione, perché non possiedono alcuna scienza⁴⁷. Com'è possibile, allora, ritenere che gli stolti, che sono sì la maggioranza degli uomini, possano possedere una scienza politica? Il possesso della scienza, infatti, equivale al possesso di quei principi che non possono che essere i medesimi che regolano la natura del tutto e coincidenti, per l'uomo, con la virtù: non a caso, infatti, la scienza tocca solo ai saggi⁴⁸ e il saggio, per il fatto di essere il medesimo *logos* incarnato, è esso stesso criterio della scienza⁴⁹. La politica nel senso autentico, allora, emerge come la scienza della vita associata che rispecchia i principi di natura incarnati dal saggio: essa esiste solo per questo individuo e solo lui la possiede ed è in grado di farne giusto utilizzo; per tutti gli altri non vi è nemmeno una tale scienza poiché non vi è alcun riferimento ad una qualsivoglia divina legge di natura. Se per gli stolti non vi è una scienza della vita associata e, tuttavia, essi sono inseriti in società, come si comporteranno nei suoi riguardi? Male, anzi, malissimo. Lo stolto, infatti, pur vivendo in essa conduce una vita da associata⁵⁰ poiché tutti loro sono tra essi stessi ostili⁵¹ e, parimenti, tra di loro non vi è amicizia⁵²: rappresentano, per farla in breve, la negazione della sana vita comunitaria. Ne deriva che, in società, lo stolto cercherà solo di raggiungere il proprio profitto mettendo in atto azioni turpi, contro la legge e a sfavore altrui: ne consegue una pratica politica altamente inquinata poiché, di base, per lo stolto non vi è né Stato né Legge⁵³. In queste condizioni in cui lo stolto si mette a fare proprio ciò che non può riuscirci⁵⁴, a rigore, non si potrebbe nemmeno

⁴⁴ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 228, p. 105.

⁴⁵ *Ivi*, 657, pp. 1297-1299.

⁴⁶ *Ivi*, 216, pp. 101-103.

⁴⁷ *Ivi*, 548, pp. 1261-1263.

⁴⁸ *Ivi*, 90, pp. 335-337 e 66, pp. 35-37.

⁴⁹ *Ivi*, 294, p. 467.

⁵⁰ *Ivi*, 678, p. 1309.

⁵¹ *Ivi*, 226, p. 105.

⁵² *Ivi*, 630 e 631, pp. 1289-1291.

⁵³ *Ivi*, 117, p. 1447.

⁵⁴ *Ivi*, 356, p. 1141; 361, p. 1145; 599, p.1281.

parlare di politica, ma solo di calcolo interessato al fine di assecondare i desideri e i vizi di chiunque vi prenda parte in maniera interessata.

Torniamo alla questione iniziale: il rapporto degli Stoici con la politica.

Alla luce di quanto abbiamo appena detto diviene comprensibile la loro posizione, che non vuole essere un giudizio «di parte» di questa stessa scuola bensì la naturale e logica conseguenza di tutti i punti precedentemente toccati. Essi

Dicono che il giusto è per natura e non per posizione. Ne consegue che il sapiente debba fare attività politica e soprattutto in quelle città che dimostrano una possibilità di progredire verso la costituzione perfetta.⁵⁵

Che il giusto non esista per convenzione ma per natura lo abbiamo capito; è la condizione di esistenza del saggio, che bene intende questa giustizia «secondo natura». Più interessante è il fatto che gli antichi, nel loro invito alla politica, si riferiscano unicamente al saggio, quel saggio proprio del loro modello (che, ricordiamolo, si trova talmente di rado nella realtà da risultare approssimabile all'impossibile realizzazione). Fondamentalmente si afferma, sì, che il saggio in qualche modo sia legato naturalmente a questa missione comunitaria, all'esercizio della politica; e tuttavia, vi è insita tra le righe una constatazione del fatto che questa situazione si verifica molto di rado. Ne risulta che, di norma, non si dovrebbe avere a che fare con la politica. Si dice anche questo:

Noi sosteniamo anche che è lecito impegnarsi nella vita politica purché ci si mantenga fedeli alla ragione; non sarebbe più possibile, invece, se dovessero incontrarsi degli impedimenti e soprattutto se non ne dovessero venire vantaggi per la patria, e se da questo governo dovessero venire conseguenze rischiose e gravi.⁵⁶

Questa affermazione sembra quasi un violento ritorno alla realtà dei fatti. Di chi si sta parlando in queste righe? Non certo del saggio. Ragioniamo: sarebbe lecito impegnarsi nella politica solamente a patto di restare fedeli alla ragione? Forse che il saggio, come loro lo hanno delineato, rischia addirittura di venir meno alla ragione, lui che rappresenta il *logos* incarnato? Assolutamente no: il saggio non sbaglia mai, non contempla l'errore e non può esservi nemmeno trascinato⁵⁷. Ecco, dunque, perché essi affermano che questi solamente dovrà fare politica: lui, in quanto immune dal possibile contagio dai vizi degli stolti, può ben operare anche in mezzo alla massa

⁵⁵ Cfr. M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, op. cit., Voll II, SVF III, 611, p. 1233.

⁵⁶ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 690, p. 1315.

⁵⁷ *Ivi*, 131 [6], p. 359.

degli scellerati. Questo, però, non avviene per quelle brave persone che, pur non essendo sagge, si danno alla politica; purtroppo, gli stoici devono trovare un compromesso tra il loro sogno e la realtà dei fatti: che ci sia il saggio o meno, ciò che in totale errore chiamiamo «politica» si dà comunque nella realtà dei fatti; allora, l'unico criterio di scelta sarà il male minore. In tale senso, colui che non è saggio ma cerca in tutti i modi di restare ancorato ai principi della ragione sarà comunque migliore di un completo stolto: a differenza del vero saggio, però, egli non è immune dal contagio dei vizi propri degli altri; se la situazione dovesse presentare problemi è evidente che lui stesso perirebbe (poiché, chi è vulnerabile, nel bel mezzo dei malaffari non può che restarne negativamente influenzato), motivo per cui sarebbe meglio stare alla larga, di base, dai meccanismi che regolano la vita associata. Uno solo sembra essere il caso per cui anche per il non saggio, purché sia buono e il più possibile adempiente ai doveri della ragione, possa dedicarsi alla politica: quando lo Stato in questione sembri voler tendere alla perfezione. E, ci si domanda, come potrebbe anche solo essere pensabile una simile situazione dal momento che la maggioranza degli uomini, per non dire tutti, sono degli stolti? Sembra, veramente, che essi amino affermare determinate cose senza dirle direttamente ma nascondendole al di sotto di altre, apparenti e fuorvianti. Che si dia uno Stato tendente alla perfezione, possiamo capirlo, è ancora meno probabile del darsi del saggio stesso nella storia dell'uomo. Ipotizziamo: quando uno Stato potrebbe soddisfare questo requisito? Quando, credo, la maggioranza degli uomini possa dirsi saggia e, al contrario, la minoranza solamente di essi sia stolta: l'esatto capovolgimento della situazione che di fatto è reale. Anche se fosse possibile, per assurdo, pensare ad una tale situazione subentrerebbe una seconda domanda: se la maggioranza dovrà essere composta da saggi sarà evidente che il non saggio, anche dovesse essere una brava persona, sarà automaticamente estromesso dai compiti politici in quanto se ne faranno carico proprio i saggi, quelli veri.

Quali sono le conclusioni? Il non saggio, a prescindere, non dovrà fare politica. Il saggio la farà come naturale conseguenza della sua disposizione, se e quando si darà nella storia. Il rapporto stoicismo-politica è, davvero, giocato sul filo del rasoio perché le parole degli antichi devono essere soppesate con estrema cura; loro stessi, probabilmente, si compiacevano di dare l'impressione di essere contraddittori nelle loro affermazioni; è proprio sul limite, quasi sul piano dell'assurdo che, spesso, si giocano le loro dimostrazioni e posizioni. Per affermare una cosa passano attraverso molteplici casi contraddittori. E perché, si chiede, tutto questo? Perché nel percorso attraverso le contraddizioni si coglie la reale forza della loro prospettiva. Sarebbe riduttivo, cioè, affermare qualcosa del tipo «non si faccia politica»; così sarebbe una dichiarazione positiva, ossia ponente una determinata prospettiva che viene enunciata

per quella che è: richiederebbe delle dimostrazioni o, perlomeno, delle giustificazioni. Affermando il contrario, invece, con il supporto di una rete di «costrizioni» e condizioni, la faccenda appare diversa: si dimostra ciò che si vuole dire man mano che si mostra la quasi totale irrealizzabilità della medesima cosa di cui si afferma la possibile esistenza. Si dice qualcosa che assomiglia a questo: «si faccia pure politica ma... [condizione 1] ... [condizione 2] ... [eccetera]»; alla fine si giunge alla conclusione che non sia proprio possibile fare politica; o meglio, si può a livello teorico ma è impossibile traslare ciò nel mondo dei fatti senza incorrere in problemi di ordine maggiore. Quindi, gli stoici non negano la vita politica, anzi, vi sospingono il saggio ritenendolo connaturato ad un tale ruolo; tuttavia, nelle condizioni in cui ciò è effettivamente pensabile si mostrano i connaturati problemi che fanno parte della realtà dei fatti e che rendono quasi impossibile la realizzazione di quel proposito da loro professato.

Torniamo, ora, al nostro Sereno: egli non è saggio ma un *procedentes*; spinto dalla sapienza stoica decide di darsi da fare nel mondo politico in modo genuino⁵⁸. Il problema è che tale mondo è spietato e colpisce violentemente chi ne fa parte; è così che, rimastone deluso e, oltretutto, privato di tempo prezioso per coltivare la propria virtù, fa ritorno alla sua solitudine non soddisfacente, che «non appaga nemmeno il sé su cui storicamente si concentra, coltivandolo e perfezionandolo»⁵⁹; dalle letture alle quali si dedicherà, poi, scaturirà una nuova spinta all'esterno e avanti di questo passo: egli non riesce a trovare la stabilità tanto agognata e, combattuto tra *otium* e *negotium*, rimane in bilico tra spinte interiori contrastanti.

È opportuno, ci sembra, cercare di comprendere anche la posizione dello stesso Seneca in merito a questo binomio *otium-negotium* in relazione alla sua vita. Si è giustamente affermato che «non si può [dunque] tentare di comprendere il pensiero di Seneca senza riferirsi alla sua biografia; [...] la storia della vita di Seneca [...] è più che mai destinata a spiegare quella del suo pensiero; non perché, come generalmente si crede, Seneca dia prova di scarsa coerenza [...], ma perché le circostanze della sua vita, le situazioni estremamente variabili in cui si trova ad operare lo inducono a mettere in luce ora questo, ora quell'aspetto della sua visione interiore»⁶⁰. Ora, la filosofia di Seneca è figlia diretta della cultura romana, imperniata su una tradizione politica: egli, sia per la cultura sia per la formazione alla quale fu avviato, non ebbe l'intenzione di rompere con la politica e, anzi, vi si impegnò, come sappiamo, con continuità e passione. In Seneca, almeno fino ad un certo punto, si ritrovano spesso

⁵⁸ La sapienza stoica, infatti, invitava alla partecipazione politica della propria comunità; ciò che, tuttavia, creava resistenze era il rapporto tra la politica quale loro la idealizzavano e la politica quale era nella realtà: per lo più un malaffare tra stolti con personali interessi e tornaconti.

⁵⁹ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., p.24.

⁶⁰ Cfr. P. Grimal, *Seneca*, op. cit., p.12.

riferimenti a questa conciliazione tra l'*otium* degli studi filosofici e il *negotium* dell'attività meramente politica⁶¹; se a questo, poi, si aggiunge che nemmeno la scuola di indirizzo stoico ha mai preteso di sacrificare «la flessibilità e il senso dell'opportunità»⁶², va da sé che appare inutile e insensato gridare allo scandalo di fronte all'immagine del ricchissimo politico Seneca, lo stoico.

Egli appare così profondamente legato alla cultura politica tradizionale romana che si è ipotizzato che la sua rinuncia forzata ad essa, concretizzatasi a partire dal suo definitivo ritiro dalla scena, sia meno autentica di quella che non fu in realtà: Seneca non rinunciò ai suoi incarichi se non per cause di forza maggiore; vi fu costretto, appunto⁶³. Questa è un'interpretazione che evidentemente, e a ragione, fa capo al contesto storico, culturale e formativo del Nostro. Tuttavia, non dimentichiamoci della sua simpatia per l'*otium* epicureo, che implicava la vita isolata; di questo se ne coglie la piena influenza sul filosofo romano proprio nelle *Epistulae*, dove Epicuro viene spesso citato, quasi fosse un supporto psicologico di sostegno per la nuova condizione di vita. Non solo: sebbene nelle sue lettere⁶⁴ ci siano, sparsi, riferimenti alla sua visione genuinamente politica, cioè capace di unire in armonica convivenza la saggezza e il buon effetto che essa produce nell'insieme della società⁶⁵, è altrettanto evidente il radicale cambio di prospettiva che, sebbene possa essere inteso più appariscente che reale, è opportuno considerare come il più verosimilmente vicino alle reali convinzioni del filosofo; ciò, credo, per almeno due ragioni: *in primis*, per non sminuire l'autentica filosofia del Nostro e non relegarla a mera retorica o, peggio, materiale per dar sfoggio delle sue qualità di scrittore; in secondo luogo, per l'atto con il quale si concluse la sua vita: il suicidio, che egli compì per condanna da parte dell'Imperatore (condanna che probabilmente, e con tutte le buone ragioni, il Nostro si aspettava), fu un'eventualità alla quale, senz'altro, si preparò con l'arma più forte in suo possesso, ovvero la filosofia. Un uomo impegnato in questo più che in qualsiasi altra cosa, ritiratosi dalla vita politica della quale, peraltro, denunciò gli aspetti più deleteri per colui che avesse voluto pervenire a quello stato di saggezza, come poteva, a quell'altezza, avvertire ancora un legame così stretto, come in gioventù, con le sorti della vita associata? Egli si preparava a morire e nulla poteva più essere considerato come prima. Vi è stato costretto, vero; ma tale costrizione non fu necessariamente un male: anzi, probabilmente dalla sua prospettiva la sorte lo

⁶¹ Si pensi, solo a titolo di esempio, al *De clementia*: un auspicio, un insegnamento a sfondo filosofico con finalità prettamente politica.

⁶² Cfr. P. Grimal, *Seneca*, op. cit., p.12.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Prendiamo le *Epistulae* come massimo riferimento anche per questo tema poiché esse rappresentano l'opera più matura del Nostro e concepita proprio nel periodo di ritiro dalla politica: da qui si potranno trarre le conclusioni di un uomo che, avendo raccolto moltissime esperienze a riguardo, saprà dare un giudizio più completo del suo vissuto e, nel particolare, dell'esperienza propriamente politica.

⁶⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, 109,15, il quale è lo stesso riferimento proposto da Grimal in *Seneca* (p.27).

obbligò, dandogli un'ultima occasione, a dedicarsi interamente, giorno e notte, alla vera cura di sé. Di questo egli ne parla:

Proprio per giovare a un più gran numero di uomini, io mi sono ritirato in me stesso chiudendo le porte agli altri. Nessun giorno mi va perduto nell'ozio e riserbo allo studio anche parte della notte; non mi abbandono al sonno, ma adesso soggiaccio, e tengo fissi al lavoro gli occhi che si chiudono, stanchi per la veglia. Mi sono ritirato non solo dagli uomini, ma anche dagli affari e anzitutto dai miei affari; lavoro per i posteri; scrivo cose che possano essere utili a loro. Affido ai miei scritti consigli salutari, come ricette di medicinali utili; e ne ho prima provato l'efficacia sulle mie piaghe, che, se non sono del tutto guarite, hanno almeno cessato di estendersi. Insegno agli altri l'aggiusta via che ho conosciuto tardi, dopo un faticoso errare.⁶⁶

Qui si mostrano tutti i punti evidenziati prima; infatti, il fulcro è dato da quel «faticoso errare» durato per gran parte della sua vita; è solo ora, dopo aver realizzato, finalmente, la reale consistenza di tutti quegli «affari», quegli «uomini» con i quali si è impegnato perdendo, di fatto, il proprio tempo che è capace di esprimersi compiutamente in un pensiero ormai maturo, una coscienza, una via che ha «conosciuto tardi», pur sospintovi dalla Fortuna. Questa visione, tuttavia, non rinuncia in toto a quel sentimento politico, è vero. Ma di che genere di politica stiamo parlando? Di certo non quella propria della cultura romana, che è politica nel senso più mondano del termine e che ha ben poco di filosofico. Io credo che Seneca, a quest'altezza, abbia fatto proprio un'ideale di politica che già da tempo era emerso nelle sue riflessioni⁶⁷, in particolare nella distinzione tra le due repubbliche⁶⁸: l'autentica politica è realizzabile solo in riferimento a quella repubblica comprendente uomini e dèi. Con «uomini», però, abbiamo da intendere, ora, i saggi, gli unici ad avere un vero senso politico, gli unici ad essere autenticamente sociali, giacché gli stolti sono, per natura, asociali. Così, possiamo leggere quanto segue come una prova a sostegno di questa tesi:

Il saggio, dunque, sarà utile al saggio in certe circostanze, dandogli consigli. Ma anche nei grandi problemi divini, in questa pratica del bene in comune in cui, come abbiamo visto, le anime e i pensieri si uniscono fra loro, l'aiuto del saggio sarà efficace. D'altra parte, è conforme a natura vivere uniti ai propri amici e rallegrarsi dei loro progressi come di un vantaggio personale.⁶⁹

⁶⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 8,1-3.

⁶⁷ Riflessioni sviluppate in *De otio*, la cui composizione, stando a quando riporta P. Grimal in *Seneca*, risalirebbe al 62, in prossimità del ritiro di Seneca a vita privata. La riflessione a tal riguardo è svolta nel citato testo a p.194.

⁶⁸ Cfr. Seneca, *La vita ritirata*, 4,1-2.

⁶⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 109,14-15.

Da questa affermazione possiamo ipotizzare che il nocciolo del bene comune sia condivisibile solo tra i saggi, o per meglio dire tra *trasfigurati*, che soli possono essere tra loro veramente amici in quanto solo tra saggi vi può essere un legame disinteressato e fondato sulla ricerca costante del bene e del divino. Però, come vuole Seneca, parliamo di *trasfigurati* e non di saggi perfetti (come, invece, vollero gli antichi). In quanto tali, ricordiamolo, i *trasfigurati* non sono uomini che hanno raggiunto la piena perfezione: tendono ad essa, le sono strettamente vicini. Quindi la grande repubblica di cui parla il Nostro, formata da dèi e *trasfigurati*, sarà un tentativo di concretizzazione di uno Stato realmente esistente ma non direttamente osservabile: lo Stato tendente alla perfezione. Potremmo, a questo punto, ricollegarci con quella formulazione data dagli antichi? Lo Stato appena nominato non esisterà mai a livello storico ma sarà una realtà a-storica capace di coinvolgere solo coloro che saranno ad essa chiamati. È lì che il saggio interverrà con l'applicazione della sua predisposizione politica, per giovare ad altri ottimi: è evidente che da essa i non saggi saranno radicalmente esclusi. Per questo Seneca scrive per i posteri; essi non sono tutti coloro che verranno dopo di lui, bensì tutti coloro che, venendo dopo di lui, saranno degni di cogliere la realtà della sua filosofia e della filosofia stoica in generale. Seneca continua, allora, ad essere un politico, ma ciò che cambia del tutto è l'idea stessa della politica o, meglio, il suo campo di applicazione. È solo in relazione allo Stato tendente alla perfezione, infatti, che il lavoro del saggio non è tempo perso; è solo in questa circostanza che il suo operato permette la coincidenza del suo bene con quello altrui; solo in questo caso si ha l'azione onesta e disinteressata verso il prossimo, vale a dire verso gli altri saggi con i quali, di fatto, si possiede un profondo legame parentale.

Concluso questo sguardo sul rapporto di Seneca con la politica, è il momento di tornare all'autoanalisi di Sereno per giungere, così, alla terza dimensione problematica nella sua esperienza di vita. Prendiamo le mosse dalle sue stesse parole:

Nella pratica degli studi ritengo, davvero, che sia meglio tener presenti attentamente i contenuti stessi e parlare per questi.⁷⁰

L'affermazione vuole farsi portatrice di quel senso eminentemente pratico di questa filosofia: è inutile modellare e complicare i contenuti per adattarli ad una bella forma, si faccia il contrario e ci si misuri unicamente con i primi. Preoccuparsi della bella forma che essi assumono negli scritti equivale a dimostrare *in primis* a sé stessi che tutti gli studi sull'arte del vivere non sono serviti a nulla. Severa critica quella che

⁷⁰ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 1,13.

qui viene presentata e, tra l'altro, coincidente con quanto dirà lo stesso Seneca a Lucilio in alcune lettere⁷¹. Così, come un fulmine a ciel sereno, afferma subito dopo:

Che bisogno c'è di creare opere destinate a durare secoli? Non vuoi tu cercare piuttosto che i posteri ti passino sotto silenzio? Sei nato per la morte, un funerale silenzioso crea meno fastidi. Così, scrivi qualcosa con semplicità per occupare il tempo ad uso personale, non perché si sappia in giro: occorre minor fatica a coloro che si applicano per l'oggi.⁷²

Sereno, qui, si esprime con parole gravi e severe, dando prova al suo maestro di un grande mutamento avvenuto in lui grazie agli studi: come ogni cosa, per chi si avvia verso la saggezza, anche questa, ossia la comunicazione delle proprie conquiste interiori, deve essere consacrata alla semplicità. Tutto il superfluo sarebbe l'indice di una vanagloria in grado di vanificare lo stesso studio compiuto. Come si è osservato, però, il discepolo, qui, non sta esprimendo un vero e proprio giudizio ma, piuttosto, ponendo un problema⁷³: quale debba essere il corretto rapporto tra forma e contenuti. Di nuovo, a questa altezza, ritorna il movimento di uscita e rientro osservato nelle due dimensioni precedenti: nel mentre si compiace della semplicità Sereno perde il contatto, l'aderenza alle «cose», ai concetti trattati, perché l'animo si eleva alla ricerca di un lessico e di una forma che siano adatti alla grandezza e alla profondità dei pensieri⁷⁴: volteggiando alla ricerca di cose vane, dunque, egli si distacca e perde quella comprensione che prima era centrale, per poi rendersi conto dell'inutilità di questa ricerca. La scrittura rappresenta un esercizio per la propria crescita personale⁷⁵: scrivere è ragionare sui propri stessi pensieri; scrivere significa fare progressi in autonomia e, se la disposizione dell'animo è ben indirizzata, esso rappresenta la via fondamentale di pratica stessa della virtù. Scrivere rimanendo aderenti ai contenuti significa dialogare con sé stessi, significa diventare amici di sé stessi e, in una parola, non essere mai soli.

L'importanza della scrittura come esercizio di assimilazione filosofica viene anche ribadita dallo stesso Seneca:

Credo che la lettura mi sia necessaria, anzitutto perché mi impedisce di essere pago delle mie meditazioni, poi perché mi fa conoscere le indagini altrui, permettendomi di valutarne i risultati e di integrarli con l'apporto del mio pensiero. [...]. Ma non dobbiamo limitare la nostra attività né

⁷¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 40 e 75.

⁷² Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 1,13.

⁷³ *Ivi*, nota 55, p.25. In essa viene affermato, appunto, che quello di Sereno non sia un giudizio proprio di una persona assolutamente ferma in ciò che sostiene. E questo lo si desume dal confronto con *Lettere* 8,2 e 79,17, dove il maestro dice chiaramente di voler giovare ai posteri.

⁷⁴ *Ivi*, 1,14.

⁷⁵ Come si diceva poco più sopra, a pagina 61 del presente lavoro.

esclusivamente allo scrivere né alla sola lettura. [...]. Dobbiamo, invece, alternare le due occupazioni e integrarle scambievolmente, in modo che le cognizioni acquisite leggendo, messe sulla carta, formino un tutto organico.⁷⁶

Come è importante rielaborare ciò che da altri viene detto e filtrare con le proprie idee ciò che è estraneo, in modo da integrarlo nella propria visione e renderlo a noi familiare, così è altrettanto importante evitare di ripetere alla stessa maniera ciò che da altri viene affermato. Dice,

È ormai tempo che uno poggi su sé stesso, che esprima questi pensieri con parole sue e non a memoria. Ed è semplicemente disdicevole per un vecchio o per uno che si affaccia alla vecchiaia una cultura basata su raccolte di esempi scolastici. «Questo l'ha detto Zenone». E tu che dici? «Questo l'ha detto Cleante». E tu? fino a quando ti muoverai sotto la guida di un altro? Prendi tu il comando ed esprimi anche qualcosa di tuo, che altri mandino a memoria. Tutti costoro che non sono mai stati capaci di un'attività creativa, eterni interpreti nascosti all'ombra del pensiero altrui, non hanno, a mio avviso, nessuna generosità d'animo, poiché non hanno mai avuto il coraggio di realizzare una buona volta ciò che hanno appreso in tanto tempo. Hanno esercitato la memoria sul pensiero altrui, ma altro è ricordare, altro è sapere.⁷⁷

Possiamo, a questo punto, già riflettere sulle modalità di questa incessante ricerca con la prospettiva originale di Seneca all'interno del panorama stoico. Poco più avanti, nella medesima lettera, troviamo questa riflessione:

Chi accetta passivamente il pensiero di un altro non trova, anzi non cerca neppure qualcosa di nuovo. Così, dunque, non dovrò seguire le orme degli antichi? Seguiamo, sì, la vecchia via, ma, se ne troviamo una più corta e più piana, cerchiamo di rendere praticabile questa. Coloro che prima di noi hanno suscitato codesti problemi non sono i nostri padroni ma le nostre guide.⁷⁸

In questo passo ritroviamo condensati diversi punti fondamentali del percorso senecano. *In primis*, la necessità di divenire protagonisti del proprio pensiero, il che significa accettare la guida, sì, della autorità e dei più antichi filosofi, ma questo movimento, d'altro canto, deve essere effettuato senza costrizioni né sottomissioni: il pensiero deve divenire il mio pensiero e perché ciò avvenga è necessario che sia autonomo nel manifestare la sua originalità. In quest'ultimo senso, allora, si comprende anche la sua proposta: rendere praticabile una possibile via alternativa rispetto alla strada maestra degli antichi; ci si muove nello stesso percorso, ma

⁷⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 84,1-2.

⁷⁷ *Ivi*, 33,7-8.

⁷⁸ *Ibidem*, 33,10-11.

diverse possono essere le strade. Seneca sapeva bene di aver infranto, per così dire, alcuni dogmi del più duro e puro stoicismo in quanto ne avvertiva grosse difficoltà. Ha trovato un'altra strada, percorribile dall'uomo in carne ed ossa; realizzabile. Ed ora, in questo colloquio con Sereno, vuole mostrare alcuni dei suoi punti applicativi. Sereno è sulla buona strada per divenire un trasfigurato a pieno titolo, tuttavia, non ha ancora raggiunto quell'*habitus* fermo e stabile, non ha ancora raggiunto quell'automatismo che solo rappresenta la garanzia della totale realizzazione del percorso virtuoso. Egli vive ancora in quella nostalgia del vecchio stile di vita che, di tanto in tanto, lo stuzzica e si fa sentire: sa di essere sulla buona strada, eppure non si è ancora totalmente liberato da taluni turbamenti. Sereno, però, manifesta anche un'altra cosa: egli diviene la prova che gravi limiti concorrono al processo di costruzione di questa nuova personalità. Prendendo da quanto è stato affermato da altri, «il *training* di esercizi psicofisici o spirituali [...] cui il soggetto si doveva sottoporre presentava punti deboli che potevano determinarne la crisi, cioè questo oscillare ciclico fra esaltazione e depressione»⁷⁹. La costante oscillazione tra gli estremi dell'esaltazione e della depressione sono alcuni dei risvolti di quel tentativo di mantenersi fermi e fissi nell'esatto punto medio tra i due. Questa condizione, agli inesperti, può risultare noiosa, monotona ed esasperante: così, capita che il venir meno di questa ferrea volontà di mantenersi nell'atarassia conduca ad un proliferare di desideri e affezioni che, tenuti a bada per molto tempo, pretendono poi la massima libertà: quando la carica e la spinta da essi ricevute perdono il loro impeto ecco che subentra la depressione, come autopunizione per ciò che abbiamo compiuto.

Sereno teme la sua traballante condizione in quanto possibile ricaduta nel *vitium*:

Temo di scivolare giù a poco a poco o, cosa più preoccupante, di essere sempre in bilico come chi sta per cadere e che la situazione sia forse peggiore di quella che vedo io; infatti, guardiamo con bonomia le cose che ci riguardano e la simpatia offusca sempre il giudizio.⁸⁰

Egli è l'immagine dell'uomo, vero ed in carne e ossa, che si rende conto delle difficoltà del proprio giudizio. È arduo, per non dire impossibile, avere una visione pura e distaccata di sé stessi: per questo motivo egli sente la necessità di confidarsi con il maestro, affinché possa aiutarlo a risolvere il problema; l'autodiagnosi effettuata dal discepolo è importante per comunicare lo sforzo e l'impegno nell'ottenere la risoluzione del malessere e, tuttavia, non è definitiva né sufficiente al reo per condurlo al di fuori di quello stato psichico in cui si ritrova. Incastrato in un

⁷⁹ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., introduzione di G. Lotito, p. 32.

⁸⁰ *Ivi*, 1,15.

difficile rapporto tra vita ideale e vita nella sua concreta realtà, egli rappresenta tutti noi: possiamo identificarci non nel tipo di uomo perfetto e impeccabile, ma nell'indeciso, nel tribolante, nel problematico; in una parola, nell'umano. Egli, allora, divenendo interlocutore di Seneca ne emerge come la chiave per accedere, per noi lettori e studiosi, a quel mondo costituito da vere e proprie pratiche di vita: se nella descrizione della sua condizione noi avvertiamo, al contempo, una descrizione abbastanza veritiera della nostra allora è evidente che non potremo fare altro che ascoltare ciò che ha da dirci Seneca: non ad uno solo, ma a noi tutti.

B. La malattia

La prima valutazione di Seneca a proposito della generale problematica sollevata dal discepolo non pare così severa: quel che è certo, dice, è che lui ha già raggiunto l'importante obiettivo di approdo ad un nuovo genere di vita, basato su di una totalmente nuova visione dell'esistenza. Ciò che ora serve, non lo nasconde, è una maggior fiducia in sé stessi per trasformare ciò che ancora non è totalmente naturale in una disposizione del tutto libera da sforzi, potremmo dire automatizzata; ciò non significa, però, che diventi un comportamento passivo innescato automaticamente in risposta a determinati eventi; significa, credo, giungere a quella condizione per cui si agisce in conformità al modello in maniera consapevole ma senza avvertire la minima lacerazione e il minimo turbamento possibilmente derivanti dal contatto con tutti quegli elementi appartenenti a quel genere di vita che abbiamo abbandonato: il binomio resta quello tra «vita malata» e «vita sana».

A tal proposito, l'*incipit* della trattazione senecana è significativo:

Mi vado chiedendo, perbacco, già da un po', Sereno - tra me e me -, a che cosa potrei assimilare tale affezione dell'animo, e non saprei avvicinarla di più a nessun esempio che a quello di quanti, usciti da una malattia lunga e grave, di tanto in tanto sono colpiti da piccoli attacchi di febbre e da episodi di leggero malessere e, quando si sono ormai sottratti alle residue manifestazioni del male, tuttavia si fanno turbare da quelli che giudicano sintomi e, ormai guariti, tendono la mano ai medici e sovra interpretano ogni rialzo di temperatura. Di costoro, sereno, non è poco sano il corpo, ma troppo poco si è abituato alla salute, così come è presente un qualche tremolio anche nella marina tranquilla, specie quando è uscita da una tempesta.⁸¹

⁸¹ *Ivi*, 2,1.

In riferimento alla descrizione che Sereno ha dato del suo stesso malessere, il Nostro si esprime mediante l'utilizzo di una metafora; non un'*imago marina*, come ebbe a fare il discepolo, ma una nuova immagine capace di accostarsi direttamente all'ambito medico⁸². In realtà la scelta di questo accostamento è del tutto estranea alla casualità; la precedente immagine marina utilizzata da Sereno, infatti, era l'immagine di chi vaga, incerto, tra i mari in tempesta: non sa dove si trova, né quando il dramma sarà finito, non sa se approderà anche se forse, in lontananza, vede la terraferma. Ora è il momento delle sicurezze, ed entra in gioco la personalità del maestro: la sua immagine, quella medica, ha in sé una carica di certezza che la prima, evidentemente, non aveva. Già nel confronto tra le due immagini possiamo cogliere il binomio «discepolo-maestro», in quanto «*procedentes*-trasfigurato» o, ancora, «bisognoso-medico». È, dunque, l'immagine del filosofo-medico, non certo nuova nel panorama filosofico⁸³, ad emergere nella discussione in questione. Anche Epicuro aveva affermato qualcosa di simile: «Vano è il discorso del filosofo da cui non venga curata nessuna passione umana»⁸⁴. Questa posizione è certamente ripresa dal Nostro, il quale concentra il significato concettuale delle massime in una retorica originante quelle che definiamo *sententiae*: è grazie ad una tale impostazione, infatti, che la parola del filosofo-medico diviene una ricetta di guarigione⁸⁵.

La metafora medica, inoltre, porta con sé un'inevitabile conseguenza assiologica: la vita propria della maggior parte degli uomini, completamente a digiuno dalla filosofia, è un'esistenza malata. Infatti, dopo aver ribadito come Sereno abbia di fatto già compiuto gli sforzi necessari per giungere a guarigione (anche se non ancora pienamente stabilizzata), Seneca tenta, perciò, una più accurata diagnosi del problema prendendo le mosse non tanto dal caso particolare di Sereno, bensì a partire da una prospettiva decisamente più generale: lo scopo è quello di una diagnosi non del *discipulus*, ma dell'uomo comune. Quest'ultimo, infatti, rappresenta la misura di ciò che si può considerare la malattia nel suo stadio più avanzato; una malattia al limite della cura, anzi, senza nemmeno una reale possibilità di guarigione. L'uomo comune, in sostanza, rappresenta il corrispettivo negativo dell'uomo descritto dal modello virtuoso e «secondo natura»: l'uomo vizioso. Ecco, allora, il senso di questa diagnosi: Sereno ha già perfettamente chiaro quale sia il modello da seguire e, tuttavia, non ha le medesime idee chiare su ciò che caratterizza, invece, la figura da non seguire, il modello in negativo. È difficile immaginare come l'uomo

⁸² Immagine che verrà nuovamente rievocata nelle *Lettere*, in particolare si veda 72,6.

⁸³ A tal proposito si veda E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 304.

⁸⁴ Cfr. *Epicurea*, Usener, fr. 221.

⁸⁵ Per tutta la questione a proposito della figura del filosofo-medico si veda l'introduzione di Traina in *Seneca – Lettere critiche*, a cura di A. Traina, Milano, Mursia, 1976, in particolare p. 15.

vizioso possa essere ascritto ad un «modello»; in questo contesto, infatti, tale concetto assume un'importanza fondamentale. Tuttavia, come è importante sapere cosa fare è altrettanto importante, ad un certo punto, aver perfettamente chiaro cosa non si debba fare se, come abbiamo visto dagli obiettivi che le scuole antiche si davano, si vuole raggiungere quella stabilità, quella *tranquillitas*, dell'animo che equivale alla felicità. Sarà, poi, in base ad un tale modello «in negativo» che potremo operare una diagnosi più oggettiva della situazione:

In che modo si possa pervenire ad essa [cioè, alla *tranquillitas* tanto agognata] cerchiamolo in generale: tu prenderai dalla medicina comune quanto vorrai. Frattanto va esposto alla vista di tutti il male nella sua interezza, e ciascuno potrà riconoscere la parte che è sua.⁸⁶

Questo, dunque, l'intento programmatico di Seneca. Si mostra la via pratica per il raggiungimento della tranquillità, valida a livello generale, per tutti: questa è ciò che viene denominata «medicina comune». Nel momento medesimo, però, in cui si cerca la strada per il suo raggiungimento sarà necessario anche mostrare le caratteristiche di ciò che è il male nella sua interezza. Sulla base di ciò che verrà detto, poi, ognuno dovrà essere in grado di capire in quale misura si trova fuori strada, per riconoscere, appunto, «la parte che è sua». Questa è la genialità di Seneca: parlando al generale per affrontare il problema del particolare, cioè di Sereno, nel leggere quest'opera abbiamo come l'impressione che il filosofo stia parlando direttamente a noi; ci troviamo a tu per tu con Seneca che diventa, immediatamente, la nostra guida e il nostro maestro spirituale.

Seneca non lascia spazio a doppie interpretazioni:

Tutti si trovano nella stessa condizione, sia quanti sono tormentati dall'incostanza e dal tedio e dal continuo mutamento dei propositi, ai quali sempre piace di più ciò che hanno lasciato, sia quelli che si lasciano marcire tra gli sbadigli. [...]. Di qui innumerevoli sono le caratteristiche, ma uno solo l'effetto del male, l'essere scontenti di sé.⁸⁷

Insomma, le casistiche della vita viziosa sono davvero molteplici e tutte sono accomunate da una cosa: lo scontento che si prova per sé. Può essere un sentore di vuoto interiore, di mancanza di senso della propria esistenza; ancora, può essere un fallimento che si è dovuto sopportare e il conseguente annullamento di significato di tutte quelle fatiche spese in vista del suo raggiungimento, e altre ancora. Il problema di questo genere di vita, quella definita «viziosa», lo si può cogliere nella totale

⁸⁶ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 2,5.

⁸⁷ *Ivi*, 2,6-7.

assenza di un appoggio stabile sulla cui base costruire l'impalcatura di quella felicità che, erroneamente, si va a cercare in lungo e in largo tra vane speranze. Per recuperare l'immagine marina, è come restare perennemente in balia della tempesta: è il contrasto tra l'eterna instabilità delle onde e la stabilità di un porto sicuro che ci offre il nocciolo semantico della felicità. Dunque, Seneca passa in rassegna alcuni esempi di vita errabonda, ben stigmatizzata nell'immagine di chi, non riuscendo a prendere sonno, cambia continuamente posizione nel letto⁸⁸. La cosa più deplorabile è che la maggior parte degli uomini, nel loro errare, non si rende conto delle cause reali del proprio malessere costante: vi è, allora, una ben radicata visione distorta della conduzione della vita umana; non si comprende cosa meriti fatica e impegno, cosa meriti di essere ricercato e si confondono «obiettivi disonorevoli e ardui» con il bene; infatti, tutti tendono unicamente al soddisfacimento dei propri desideri, delle proprie brame, obiettivi spesso e volentieri condizionati dal contesto in cui si vive, il peggiore dei quali è rappresentato dal luogo affollato. Sappiamo, infatti, quale fosse il giudizio di Seneca a proposito della folla e della sua cattiva influenza su di noi; è decisamente meglio starne alla larga, per quanto ci è possibile. Dalla sua influenza, che è responsabile di gran parte della forma assunta dai nostri futili desideri, si traggono diverse conseguenze:

La natura richiede poco, ma ha smisurate esigenze chi vuol seguire le opinioni umane. [...] [infatti] Chi segue la sua strada ha sempre una meta da raggiungere, ma chi ha smarrito la retta via, va errando all'infinito. Abbandona, quindi, le vanità e, quando vorrei sapere se i tuoi desideri sono secondo natura oppure ciechi, considera se hanno un termine dove arrestarsi: se, andando avanti nel soddisfare un desiderio, senti sempre più lontano il suo appagamento, sappi che non è un desiderio naturale.⁸⁹

Così si conclude una delle lettere inviate a Lucilio, da cui prendiamo spunto per affrontare al meglio la questione. Il problema di inseguire la felicità facendo riferimento alle opinioni dei più su di essa è che, alla fine, non ci sentiremo mai appagati, mai realizzati in quanto tale ricerca non è realmente fondata sul raggiungimento di una stabilità, di un punto nel quale fermarsi (indice di un animo sano) ma, al contrario, mira a ciò che sta sempre innanzi a noi; ci spinge, quasi ci obbliga (per non sentirci vuoti, inutili e, in una parola, finiti) a spingere in avanti le nostre fatiche senza con ciò ottenere nulla che sia concluso in sé: la felicità, infatti, richiede anche questo, una conclusione in sé; un appagamento stabile, duraturo e inattaccabile perché in sé concluso e raggiunto. È un'illusione, una follia, una malattia mentale quella di volersi spingere sempre più avanti, come fossimo degli

⁸⁸ *Ivi*, 2,6.

⁸⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 16,8-9.

ossessionati. Il modo meno autentico per ricercare l'appagamento di sé è proprio quello di sottomettersi all'opinione del volgo; da qui si comprende il senso di questa sentenza:

È povero non chi possiede poco, ma chi brama avere di più.⁹⁰

Così, la ricchezza la si misura non in base a quanto si possiede ma in base a quanto si desidera. Se si vuole divenire ricchi in men che non si dica si lavori nel ridurre le proprie aspettative, i propri desideri; si impari a farsi bastare il necessario per vivere, giacché solo quello, dal punto di vista materiale, è «secondo natura»: il resto è superfluo e come tale deve essere considerato. Se ci si troverà nella situazione di possedere, si dovrà fare in modo di mantenere questa medesima disposizione per godere del superfluo in quanto superfluo; così egli può affermare che ha un grande animo chi, in mezzo alle ricchezze, riesce ad essere povero che, tradotto, altro non significa che egli faccia uso di quelle ricchezze intendendole sempre non come di sua proprietà ma come doni della sorte che, in quanto tali, non rappresentano il necessario bensì il superfluo ed egli sarà sereno tanto in loro presenza quanto in loro assenza. L'uomo ha la sua peculiarità nella ragione ed è seguendo questa che potremo aprire la strada alla vera felicità:

E che cosa esige da lui questa ragione? Una cosa molto facile: che egli viva secondo la natura che gli è propria. Ma la comune pazzia rende questo molto difficile: noi ci spingiamo a vicenda nei vizi⁹¹;

E la riprova del fatto che vi è una totale dicotomia tra gli stolti e i saggi è il fatto che «per acquistare il favore della folla si richiedono mezzi disonesti. Devi farti simile ad essa. Non ti approverà se non ti riconoscerà uno dei suoi. Ma è molto più importante della stima altrui quella che tu hai di te stesso; l'amore dei disonesti può ottenersi solo con mezzi disonesti»⁹².

Il disgusto per una vita faticosa che non ha condotto da altra parte se non all'infelicità ha spinto taluni a rifugiarsi nell'ozio e nella vita privata, «condizione che non può sopportare un animo teso all'impegno civile e desideroso di agire e per natura insofferente del quieto vivere»⁹³: da qui ecco l'irrequietezza di un animo che non sa dove fermarsi, dove cercare; un ozio tormentoso è ciò che si ritrova. È il grande problema dell'«inerzia infelice». In maniera del tutto parallela potrà affermare

⁹⁰ *Ivi*, 2,6.

⁹¹ *Ivi*, 41,8.

⁹² *Ivi*, 29,11.

⁹³ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 2,9.

la medesima cosa anche nelle *Epistulae* con una sentenza propria del filosofo-medico quale vuole essere:

Quest'irrequietezza è propria di uno spirito malato; ed io considero come primo indizio di un animo equilibrato il sapere restar fermo e raccolto in sé stesso.⁹⁴

Il non sapere sopportare il ritiro in sé stessi, la solitudine della circostanza e l'allontanamento da tutti gli affanni che occupano le giornate della maggior parte delle persone è la riprova del fatto che l'animo non è sano: è tale, piuttosto, quando è in grado di trarre da sé tutto ciò che gli serve, senza dover dipendere da ciò che, in quanto esterno, non può apportargli nessun reale beneficio. Da ciò anche il suo grave giudizio sul comportamento di quanti credono di provare noia e disgusto per via delle circostanze in cui si trovano: continuano a voler vedere il problema non in sé stessi e nel loro animo, bensì nelle cose esteriori; ha così inizio un lungo viaggiare e peregrinare nel tentativo di stuzzicare l'animo con nuovi e diversi impulsi; il problema è che si portano dietro quella medesima sensazione di disgusto poiché la radice di un tale malessere è situata in loro stessi, donde la conclusione per cui «sempre si segue e si incalza da solo, compagno di viaggio insopportabile»⁹⁵. Questa immagine ha molto di simile con quella di chi, dipendente da farmaci ai quali è assuefatto, cerca di sperimentare nuove ricette e sostanze che possano dargli quella sensazione che persino il corpo, ad un certo punto, ha rigettato. Come possiamo definire sana una persona in cotali condizioni? Poiché il male non si trova nelle cose, che sono indifferenti, ma nell'animo stesso (il vizio, appunto), ne consegue che «non ha alcuna importanza se poni a un malato su un letto di legno o d'oro; dovunque lo porrai, porterà con sé il suo male»⁹⁶. Questo continuo tormento, per alcuni, ha generato quel tedio costante che, incalzati dall'insistente domanda «fino a quando le stesse cose?», li ha condotti alla morte. Questo genere di morte volontaria, a differenza dell'idealizzazione del suicidio del saggio, non ha nulla di virtuoso: questo è il suicidio in quanto sconfitta subita dalla sorte; autoinfliggersi la morte per tedio e nausea della vita è la conseguenza estrema di un'esistenza condotta allo sbando. La medesima azione, infatti, può essere connotata in maniera decisamente differente a seconda delle intenzioni che la muovono.

⁹⁴ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 2,1.

⁹⁵ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 2,14.

⁹⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 17,12.

2.2 *Salus*, guarigione e salvezza

A. Il ritiro e gli studi

Per rispondere specificatamente al problema che Sereno ebbe a sollevare in merito alla tensione, ancora una volta, tra *otium* e *negotium*, Seneca interviene aprendo la strada ad un nuovo scenario:

Contro questa insofferenza chiedi di quale aiuto io pensi ci si debba servire. Il meglio sarebbe stato, come diceva Atenodoro, tenersi occupati nell'azione e nell'impegno politico e nei doveri civili. [...], per voi che preparate l'animo alla lotta politica è di gran lunga la cosa preferibile darsi all'azione; infatti, avendo il proposito di rendersi utile ai cittadini e agli uomini in generale, si esercita e nello stesso tempo ne trae giovamento chi sia immerso nelle occupazioni curando [...] il pubblico e il privato. «Ma poiché - diceva - in questa così dissennata ambizione degli uomini [...] è sempre più probabile che si verifichi un intoppo piuttosto che un successo, è necessario ritirarsi dal foro e dalla vita pubblica, ma un animo grande anche in privato ha dove dar ampia prova di sé [...]: le loro azioni risultano anzi efficacissime nel ritiro».⁹⁷

Innanzitutto, come abbiamo già avuto modo di osservare, sullo sfondo leggiamo quell'apparente contraddizione stoica per cui sarebbe il caso di fare politica solo a condizioni di fatto irrealizzabili; ne deriva, così, che fare politica assuma una connotazione utopica e di certo non realizzabile senza con ciò esserne gravemente compromessi. Oltre a questo punto è doveroso richiamare l'attenzione a quella sintesi che viene forgiata tra l'*otium* e il *negotium*: è evidente, ed è sempre stato così, che l'*otium* inteso dai filosofi non fosse mai stato immaginato come l'infruttuoso «non fare nulla»; quella, infatti, è piuttosto una condizione di morte mentre si è ancora in vita: è, invece, un ritiro produttivo sia dal punto di vista personale che dal punto di vista sociale.

Nel *De otio*, del quale peraltro l'interlocutore è, ancora una volta, Sereno, il Nostro ha da dire che «chiunque renda un buon servizio a sé, per ciò stesso giova agli altri, poiché prepara un uomo che in futuro potrà essere loro utile»⁹⁸: se il *negotium* era immaginato in unione con la gloria derivante dall'impegno civile, Seneca trae la conclusione che una gloria ancora maggiore sarà propria di chi gioverà ad altri nel suo ritiro. Infatti, non possiamo giovare a nessuno se noi, *in primis*, subiamo una degradazione; non possiamo realmente essere d'aiuto se diveniamo massimamente malati, se, nelle turbolenze della vita politica, finiamo con l'immischiarci in mezzo

⁹⁷ *Ivi*, 3,1-2.

⁹⁸ Cfr. Seneca, *La vita ritirata*, op. cit., 3,5.

alle azioni più turpi: diveniamo motivo di benessere altrui nel momento in cui gioviamo anche a noi stessi. E, poiché diveniamo migliori solo nel ritiro⁹⁹, ne consegue che non esiste da nessuna parte una circostanza migliore e da preferirsi al ritiro stesso¹⁰⁰; tra tutte le condizioni di vita, infatti, questa è quella più fruttuosa e sana: immersi nella contemplazione della natura¹⁰¹ e della propria anima potremo aspirare a divenire come Zenone e Crisippo, i quali «hanno compiuto imprese più grandi che se avessero guidato eserciti, ricoperto cariche pubbliche, proposto leggi»¹⁰². Ecco la sintesi come cura di quella tensione contraddittoria sperimentata da Sereno; dunque, la soluzione: seguire l'impegno civile in penombra, in solitudine, dimostrando la sua grandezza e utilità alla stessa maniera per cui la divinità regge l'insieme delle cose senza essere visibile alla stessa maniera per cui lo sono le altre cose. Si avverte, ancora una volta, l'incisività del pensiero epicureo; infatti, è qui che viene mostrata la distanza, ma anche la comunione, tra Zenone ed Epicuro. L'ultimo dice: «Il saggio non prenderà parte alla vita dello Stato, a meno che non intervenga qualche novità straordinaria»¹⁰³, mentre il primo afferma: «Prenderà parte alla vita dello Stato, a meno che qualche ostacolo non glielo impedisca»¹⁰⁴; è nel concetto, vastissimo, di «causa» che risiede la soluzione del problema: molte cose, infatti, possono rappresentare un impedimento all'adempimento di tale missione. Poiché la priorità è sempre quella di mantenersi aderenti alla ragione, ne conseguirà che lo Stato in condizioni imperfette rappresenterà già di per sé un valido motivo per non partecipare alla vita pubblica e per seguire la strada del ritiro, di gran lunga più degna del saggio e dell'animo virtuoso¹⁰⁵. È così che Seneca riesce a porre un evidente punto di incontro e di comunanza tra le due figure, riuscendo, inoltre, a mostrare quale sia la via più efficace per una vita soddisfatta di sé: il ritiro, infatti, rappresenta la medicina più efficace al malessere e, al contempo, appare come una delle vie maestre per giungere a quella *tranquillitas* che erroneamente si cerca ovunque fuorché nel ritiro. Perché questo avviene? Poiché, dice il filosofo,

Allora si può mantenere ciò che una volta si è deciso, quando non si presenta nessuno che, con il concorso della moltitudine, svii il giudizio ancora debole; allora la vita, che noi frammentiamo nell'estrema diversità dei nostri propositi, può procedere in modo coerente e uniforme.¹⁰⁶

⁹⁹ *Ivi*, 1,1.

¹⁰⁰ *Ivi*, 8,3.

¹⁰¹ *Ivi*, 5,8.

¹⁰² *Ivi*, 6,4.

¹⁰³ *Ivi*, 3,2.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ivi*, 3,3.

¹⁰⁶ *Ivi*, 1,1.

Infatti, pare, è proprio questo il problema principale: finché non siamo saldi, finché non abbiamo posto un solido terreno sotto i piedi non ci riuscirà altro che «spezzettarci» in tante piccole decisioni che esulano da un quadro di vita rivolto ad un ideale fermo, unico e compiuto. Ci troveremo sempre in contrasto con noi stessi perché saremo trascinati una volta di qua, una volta di là finché questo continuo sbandare non ci abbia privato di tutte le forze e i buoni propositi. Ecco spiegato, allora, anche il consiglio, che ritroviamo nelle lettere, di non darsi ad una moltitudine di libri e autori¹⁰⁷, di non tentare un frequente cambio di medicina¹⁰⁸: l'incostanza e la superficialità sono tra le principali cause del nostro malessere. Questo, inoltre, rappresenta anche il fulcro del problema di Sereno: egli ha già avuto modo di modificare i suoi propositi, di indirizzare la vita ad una meta superiore rispetto a quella del comune uomo; l'unico difetto, però, è la sua situazione ancora malferma, ossia, non pienamente salda in questa nuova disposizione. Lo stato di salute deve rafforzarsi per evitare di avere ricadute immediate, esattamente come quando si esce da una malattia per cui è necessario un periodo di convalescenza: se nel mezzo subentrano nuovi fattori, infatti, è possibile un ritorno al male precedentemente sconfitto.

Il ritiro, dal punto di vista senecano, reca in sé tutti i migliori aspetti della vita massimamente saggia concessa dalla natura all'uomo in carne ed ossa:

Non milita soltanto chi sul campo [...], ma anche chi sorveglia le porte e si vale di una postazione meno pericolosa [...]. Se saprai richiamarti agli studi, fuggirai ogni forma di fastidio della vita e non desidererai che venga la notte per noia della luce, non sarai di peso a te stesso né di troppo per gli altri; attrarrai molti nella tua amicizia e tutti i migliori verranno da te. Infatti, la virtù non resta mai in incognito, per quanto nascosta, ma manda segni di sé [...].¹⁰⁹

Il punto cruciale riguarda il fatto che il *vir bonus*, indipendentemente dalla sua collocazione sociale, sarà sempre l'esempio di virtù attiva in quanto capace di giovare a sé e a tutti gli altri; come sarà possibile tutto ciò se vivrà in disparte? Grazie agli studi, ovvero a ciò che riempie quell'*otium* altrimenti malamente impiegato. Infatti, sostiene, «se convertirai agli studi il tempo che avrai saputo sottrarre ai doveri pubblici, non avrai disertato né ti sarai sottratto al tuo servizio»¹¹⁰. Gli studi, dunque, sono ciò che fanno dell'*otium* un contesto di guarigione per sé e per gli altri: gli studi, allora, sono l'autentica medicina che, in quanto tale, rappresentano il motivo stesso della *salus* definitiva.

¹⁰⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 2,2.

¹⁰⁸ *Ivi*, 2,3.

¹⁰⁹ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 3,6.

¹¹⁰ *Ivi*, 3,5.

A proposito degli studi e della loro importanza Seneca ne parla in continuazione: tale riflessione rappresenta, naturalmente, lo sfondo su cui si muove tutta la discussione relativa alla salute dell'anima, alla *virtus*, a come affrontare le difficoltà della vita e, in definitiva, a come essere superiore alla sorte che lega la nostra esistenza alle vicende di questo mondo. Tutto il discorso, dunque, relativo al nostro centrale oggetto di analisi, ossia la salute così come è intesa da Seneca, non può che trovare nella riflessione sopra gli studi e la filosofia il suo punto di massima forza. Ci accorgeremo come la *salus* sia, di fatto, identificata con gli studi filosofici, unici in grado di liberarci dai timori, dalle preoccupazioni che, in definitiva, rappresentano la causa costante del nostro malessere e, spesso, del nostro tedio per la vita, specie in determinate situazioni. Per dare avvio a questa nuova sezione della discussione partiremo, come di consueto, da un passo del filosofo, per trarne i primi importanti elementi, utili a tutta la trattazione successiva. Così egli afferma:

Gli studi che ci sono cari mi salvarono. È merito della filosofia se mi sono risollevato, se sono guarito; a lei debbo la vita, ma verso di lei ho debiti anche maggiori.¹¹¹

Questa affermazione ci dà l'idea dell'assoluta necessità degli studi filosofici al fine di ottenere quella guarigione dell'animo che, conseguentemente, è anche guarigione del corpo¹¹². E come dare contro a questa conclusione? Nella prospettiva più generalmente stoica, infatti, ciò che è bene e ciò che è male dipende in modo diretto dal nostro giudizio, ossia dall'attività del *logos*. Il giudizio «secondo natura», ossia stante alle leggi divine che governano la totalità delle cose, conduce solo a due alternative: il bene è la correttezza di giudizio, il male è l'incorrettezza del giudizio; i quali, a loro volta, vengono identificati con i nomi di virtù e vizio. Se ciò è vero, tutto il resto non è che il regno degli indifferenti che non hanno un valore proprio: sarà il giudizio a dare la sua conclusione. Pertanto, un retto e sano giudizio sarà la fonte stessa del nostro stare bene che, per Seneca, non significa certamente avere un corpo ben allenato, senza fastidi alcuni; no, per Seneca la salute, la *salus* che diviene essa stessa salvezza, è tutta incentrata nell'anima¹¹³. Il corpo non è che il supporto, per via

¹¹¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 78,3.

¹¹² *Ibidem*. Poco più sopra, infatti, viene detto: «Tutto ciò che solleva lo spirito fa bene anche al corpo».

¹¹³ A proposito del tema della 'salvezza' occorre fare un appunto. Concetto Marchesi, in *Seneca – La dottrina morale* (Economica Laterza, Bari 1994), afferma: «Rimosso il materiale scolastico e convenzionale la dottrina di Seneca si riduce a un'opera di fortificazione, non di salvazione: perché il miraggio della salvezza a esseri mortali può venire solo dai baleni o dalle luci di una fede religiosa. In quella dottrina il problema morale è un problema di forza: costituire una forza intima e personale contro le forze naturali e sociali che ci premono e ci urtano da ogni parte e munire l'anima propria come una fortezza in cui si racchiuda la nostra vita e da cui muova il nostro amore per la vita degli altri» (p.17). D'altro canto, A. Traina, nella sua Introduzione al *De brevitate vitae* (Bur, Milano 1993), afferma quanto segue: «Questi sono i *salvatoria carmina* della *sapientia*, le armi con cui Seneca combatte la sua battaglia per la salvezza laica dell'uomo» (p.21). La salvezza laica, che ben può essere supportata da un impegno di fortificazione dell'animo, ha un

del fatto di trovarci in questo mondo, che serve all'anima fintanto che è ad esso legata: il vero «io» non ha nulla a che fare con il corpo e, quindi, il «mio» bene, cioè il bene del mio «io», non può basarsi sul corpo o dividerlo con esso.

Non sarebbe nemmeno necessario, credo, impuntarci troppo sulla questione del corpo; questo, a mio modo di pensare, se ci trovassimo in un'altra epoca. Purtroppo per noi, come penso avrebbe detto Seneca, nella nostra contemporaneità il corpo ha assunto una rilevanza non dico centrale, ma addirittura unica, fondamentale, indubitabile e inconfutabile. Lo sviluppo repentino della tecnica scientifica unita alla pratica medica e, conseguentemente, ad una cultura del corpo senza precedenti¹¹⁴, ha

significato ben preciso; non è solo fortificazione, poiché in Seneca vi è la necessità di una salvazione. Ma di quale tipo? Evidentemente non religioso, almeno nel senso che siamo soliti attribuire all'aggettivo 'religioso'. Facciamo riferimento, allora, a quei *salutaria carmina*; scrive Seneca: «Ecco, grida il più grande dei poeti e come per divina ispirazione canta un canto di salvezza: "i migliori giorni della vita sono i primi a fuggire per gli sventurati mortali"» (Seneca, *De brevitae vitae*, 9,2). La salvezza laica, dunque, concerne il percorso mediante il quale diveniamo sapienti gestori del nostro tempo, giacché 'tempo' significa possibilità di virtù; salvare il tempo significa salvare sé stessi da quel vortice di 'vite non vissute' che vanifica il senso stesso dell'esistenza. Non c'è, propriamente, uno sfondo religioso in tutto ciò; nondimeno vi è un monito, fortissimo, a trarsi in salvo.

¹¹⁴ La cultura della bellezza fisica non è nata ai nostri giorni; basti pensare all'idealizzazione della perfezione fisica già introdotta dai Greci con le loro misure ideali di proporzione, poi trasmessa ai Romani. La cultura fisica alla quale mi richiamo comprende non solo la bellezza estetica ma, più generalmente, il nostro modo di concepire il fisico, rendendolo il punto centrale del nostro vissuto. Per comprendere questa prospettiva ci richiamiamo al testo, di grande interesse bioetico, de *La medicina impossibile* di D. Callahan (a cura di Rodolfo Rini, Dalai Editore, Milano 2009). In esso si affrontano i grandi problemi derivanti dalla costruzione di un modello medico, di fatto, «autodistruttivo»: quella che viene chiamata, appunto, «medicina impossibile» è il modello che, tutt'ora dominante, risulta basato su un approccio tecnico-scientifico-economico che chiama in causa le idee di fede e progresso illimitati nella e della scienza. Questo modello, denuncia Callahan, «ha indotto a pensare erroneamente che i mali fisici e la mortalità stessa, lungi dal dover essere integrati e compresi in una visione equilibrata dell'esistenza, vanno semplicemente combattuti e rifiutati» (Ivi, p. 29); cosa significa? Vuol dire, credo, che l'uomo di oggi si trova radicato ed incastrato, oserei dire, in una desolante illusione derivata da una prospettiva completamente errata dell'esistenza e totalmente incapace di darle un significato più profondo e che non sia meramente pragmatico e fisico. Siamo giunti al paradosso per cui tutti i danni che il corpo può subire e, in definitiva, la sua necessaria e naturale fragilità (giacché ogni cosa, in questo mondo, è soggetta a deperimento) non sono nemmeno accettati come fatti di per sé naturali: siamo totalmente chiusi in una visione che ci obbliga a credere in un'infinita potenzialità della tecnologia medica. Non è tutto; il paradosso va ulteriormente allargato poiché, forti di questa folle visione, abbiamo perso il contatto con la nostra mortalità: in altre parole, ci siamo dimenticati di essere mortali poiché la morte stessa viene concepita non come facente parte dell'esistenza ma come inconveniente da risolvere: «La medicina moderna [...] dichiara in sostanza che il modello del ciclo di vita è un anacronismo storico [...]» (Ivi, p. 125). Non contenti di questi (già di per sé) gravissimi problemi, accorgiamoci anche del fatto che questa medicina e, in generale, questa cultura del fisico si basano su due elementi che ci fanno cogliere la loro totale infondatezza: esse, tra l'altro legate al consumismo e alla prospettiva meramente economica (che poco hanno da spartire con un'autentica etica della cura), inseguono quelle che sono le preferenze e i desideri dei singoli individui sulla base di un'idea che potremmo definire un imperativo categorico della moderna medicina: bisogna perseguire un progresso illimitato nelle tecniche scientifiche per eliminare tutti gli aspetti indesiderati dell'esistenza e puntare a quello stato di immortalità del fisico. Questo punto d'arrivo, che appare più una chimera che non una realtà concretizzabile (e comunque non desiderata), obbliga a spingersi sempre più in là senza mai trovare un riposo pacificante: è una corsa malata verso un obiettivo irraggiungibile. Queste problematiche, lo vediamo, condensano i più rilevanti problemi posti da Seneca: l'essere legati alle opinioni degli uomini, eterogenee, contraddittorie e derivanti da un'incapacità di retto giudizio e, infine, l'ossessione di spingersi sempre più in là senza con ciò trovare mai, nella vita, un appagamento definitivo. Siamo degli ossessionati e, per questo, gravemente malati: possiamo anche avere un corpo vigoroso e tenuto costantemente a bada da queste officine del fisico ma, alla fine, quale sarà la salute di un corpo in ottimo stato in unione ad una mente completamente malata? Sarà la medesima salute che potremmo indicare come propria di un sedano. Ecco l'idea del perfetto uomo partorito dalla nostra epoca: un pezzo di carne che ha rifiutato l'esistenza per mezzo dell'esistenza stessa; un gran bel guadagno. Come risuonano, allora, potenti ed efficaci, veramente umane e, forse per questo motivo, divine le parole di Seneca. A lui, forse, sarebbe sembrato assurdo questo giudizio: le parole più umane ci appaiono come divine perché ora abbiamo completamente dimenticato cosa significhi essere umano e, in generale,

prodotto un risultato che ci obbliga ad affrontare più da vicino tale questione, così come il Nostro la intese. Riportiamo, di seguito, una serie di affermazioni significative:

1. Mi domandi che cosa ti appartiene? Sei tu stesso e la parte migliore di te. Anche questo nostro povero corpo, senza il quale non possiamo far niente, consideralo una cosa piuttosto necessaria che importante¹¹⁵;
2. Perciò, se vorrai stare veramente bene, preoccupati anzitutto della salute dello spirito, poi anche dell'altra, che non ti costerà molta fatica. [...]. Aggiungi poi che, aggravato da un corpo più pesante, l'animo perde di agilità. Perciò limita, per quanto è possibile, la tua cura per il corpo, e riserva più tempo per le attività dello spirito. Chi si dedica troppo al corpo va incontro a molti svantaggi [...]¹¹⁶;
3. Sarò messo in catene? E che? Sono forse ora veramente libero? La natura mi ha già legato a questo grave peso del corpo. Morirò? Porrò così fine - dirai tu - alla possibilità di cadere ammalato, di essere messo in catene, di morire¹¹⁷;
4. Vuoi renderti indipendente dal corpo? Abita in esso come se fossi in procinto di partire. tieni ben presente che verrà il momento in cui questa vita comune dovrà cessare [...]¹¹⁸;
5. Pensate che nulla è degno di ammirazione tranne l'anima, e all'anima, quando è grande, nulla appare grande¹¹⁹.

Come risulta da tutte queste, infatti, è chiaro che nella definizione di salute, per Seneca, nulla o quasi spetta al corpo. Per voler essere più precisi, pare che il corpo non abbia alcun merito nel raggiungimento di questo scopo e che, se anche è giusto cercare di salvaguardarlo in minima misura, il suo benessere sia piuttosto la conseguenza di una salute altra: la salute dell'anima. Quindi corpo e anima, benché legati, non sono compagni alla pari; la salute è propria solo dell'anima; se poi avremo un corpo sano allora sarà preferibile in relazione alla nostra permanenza in esso, se sarà malfermo allora non ne faremo un dramma: la permanenza in questa vita non è così lunga e il corpo è soltanto il mezzo con il quale compiamo la traversata. Evidentemente è salutare cercare di dare al corpo quel tanto che gli basta per non decadere; significa trattarlo con durezza e con il minimo indispensabile, senza mai cedere agli eccessi. Concludiamo allora che la *salus*, per Seneca, è ciò cui solo l'anima può aspirare: il corpo, al massimo, ne subisce le conseguenze, chiaramente

essere nell'esistenza; abbiamo perso l'aderenza con quella che è la nostra fine, la morte, il necessario trapasso. Privati di quel contatto con la nostra essenza peritura ed inconsistente perdiamo il contatto con il nostro esistere e con la nostra natura. Smettiamo di essere quello che siamo, smettiamo di vivere «secondo natura».

¹¹⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 23,6.

¹¹⁶ *Ivi*, 15,2-3.

¹¹⁷ *Ivi*, 24,17.

¹¹⁸ *Ivi*, 70,17.

¹¹⁹ *Ivi*, 8,5.

positive. Per chiudere la questione sul corpo riportiamo l'ultimo, importantissimo, passo a riguardo:

Ma io sono troppo grande e troppo superiore è il destino per cui sono nato, perché io possa rimanere lo schiavo del mio corpo. Esso, ai miei occhi, non è altro che una catena che avvince la mia libertà. Perciò oppongo il mio corpo ai colpi della fortuna, perché si arrestino contro di esso; ma non permetterò che, attraverso di esso, giungano a ferirmi. Questo corpo è tutto ciò che in me può ricevere danno. In questa dimora esposta ai pericoli abita un animo libero. Giammai codesta carne mi spingerà a sentimenti di paura, o alla finzione, indegna di un uomo onesto; giammai mentirò, in omaggio a questo misero corpo. Quando mi sembrerà il momento giusto, romperò ogni rapporto con esso. Ma anche ora, che siamo legati insieme, non siamo soci in parti uguali: l'animo rivendicherà a sé ogni diritto. La sua vera libertà è il disprezzo del corpo.¹²⁰

In questo passo, possiamo dirlo, rientrano tutti i punti cardine della riflessione e della posizione senecane a proposito del corpo. Affrontiamone i punti chiave. Anzitutto, la prospettiva del corpo come catena che avvince la libertà: infatti, il determinismo e l'inserimento in un meccanismo governato dalla sorte che, di fatto, ci priva di quell'autentica libertà cui siamo soliti fantasticare è dovuta proprio al corpo; l'aver un corpo, infatti, costituisce il legame più solido con il mondo dei fatti e il mondo della sorte: patiamo perché abbiamo un corpo. Si potrebbe obiettare anche che, sì, sebbene sia vero che patiamo a causa del corpo è altrettanto vero che proviamo anche piaceri grazie ad esso; Seneca, tuttavia, ritiene che nessun piacere valga il prezzo di una qualche pena: è decisamente meglio non provare nulla, piuttosto che provare piacere che poi dovremo ricompensare con il dolore. Nella crisi di identità tra anima e corpo si genera quel profondo distacco tra le due parti: da questo emerge l'autentica indipendenza dell'anima; nulla potrà ferirla se, sana e guidata dalla filosofia, imporrà una marcata frattura con esso. Oltretutto, Seneca non vede altre possibilità: il corpo, per sua natura, è destinato alla sofferenza, al deperimento, al decadimento; mantenere una sanità fino alla fine significa basarla e riporla su ciò che a questo deperimento non è soggetto, l'anima. La *salus* è tutta sua. Quando, infatti, la si sarà raggiunta appieno si potrà anche decidere di rompere definitivamente quel debole legame che ormai lega i due. Perché non farla finita subito, allora? Per rispondere a questa domanda rimandiamo a quanto già detto sulla provvidenza: lo scontro con le avversità possono rappresentare una sorta di allenamento della virtù, la quale rappresenta lo scopo del vivere. Il monito che, alla fine, rimane inciso nella mente è questo: il disprezzo del corpo. Questo, però, non deve essere inteso come una volontà attiva di far del male ad esso: lo abbiamo visto,

¹²⁰ *Ivi*, 65, 21-22.

il corpo deve essere curato; ma il senso di questa cura è molto diverso da quello che saremmo abituati a pensare. Bisogna dargli il minimo indispensabile e, in generale, trattarlo con durezza affinché non sia restio ad ubbidire all'animo¹²¹.

Il rapporto con il corpo ci conduce, nella riflessione, ad un altro rapporto: quello con le cose esterne diverse dal nostro stesso corpo. Se già il nostro fisico ha ricevuto un trattamento così duro, figuriamoci le cose esterne. Sono quelle, tra tutte, che hanno meno importanza, per non dire nessuna, per noi: le prendiamo così come vengono, ma l'ideale sarebbe non impiegarci la benché minima fatica; il paradosso è che proprio esse rappresentano uno dei maggiori turbamenti degli uomini. Non ha nemmeno senso parlare di chi lo sa quali cose specifiche; il discorso vale per tutte e tutte possono essere ben raggruppate nel concetto stesso di *divitiae*, di ricchezza, che rappresenta il fulcro delle nostre maggiori preoccupazioni. Dunque, dice Seneca, «dobbiamo pensare quanto più lieve dolore sia non avere che perdere: e comprenderemo che la povertà ha tanto meno materia di sofferenze quanto minore ne ha di danni»¹²²; e questa prospettiva è la medesima di quest'altra:

Ci sono molte cose di cui non comprendiamo l'inutilità se non quando cominciano a mancarci. Noi le usavamo non perché fossero necessarie, ma perché le avevamo. Quante cose ci procuriamo solo perché vediamo che altri se le sono procurate e ormai che l'hanno tutti! Una delle cause delle nostre miserie è che noi viviamo seguendo l'esempio altrui e, invece di regolarci secondo ragione, ci lasciamo trascinare dalla consuetudine. Se fossero pochi a fare una cosa, noi non avremmo voglia di imitarli; ma una volta che si è generalizzata una moda, la seguiamo, nella convinzione che una cosa diventi onorevole se è fatta da molte persone. Così per noi l'errore prende il posto dell'azione retta quando è diventato l'errore di tutti.¹²³

Quindi, guardare alla ricchezza come fosse il bene massimo è una follia, per il filosofo. La ricchezza e le cose in generale ci servano senza peso, senza procurarci preoccupazioni, fastidi e quant'altro: ci sono? Le useremo; non ci sono? Non cambierà nulla. Quand'anche ci fossero, tuttavia, il precetto da applicare è il non considerare mai tali ricchezze come cose di nostra proprietà; infatti, come dovremmo ricordare, tutto è nelle mani della sorte; ad essa tutto appartiene, tranne l'animo. Poiché, pertanto, è incerto il possesso di tutto ciò che viene dall'esterno¹²⁴, faremo bene a seguire l'esempio offertoci dal saggio il quale ha riposto tutto dentro sé stesso

¹²¹ *Ivi*, 8,5. Si dice: «Seguite, perciò, la sana e salutare regola di vita di concedere al corpo tanto quanto basta per mantenerlo in buona salute. Bisogna trattarlo piuttosto duramente perché non si ribelli all'anima: si mangi e si beva solo per sfamarsi e dissetarsi, le vesti servano solo per non sentire freddo e la casa per ripararsi dalle intemperie [...]. Disprezzate tutto ciò che richiede un lavoro superfluo di fregi o di altri abbellimenti».

¹²² Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 8,2.

¹²³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 123,6-7.

¹²⁴ Cfr. Seneca, *La fermezza del saggio*, 5,7.

e nulla ha lasciato nelle mani della fortuna¹²⁵; infatti, «bisogna restringere le nostre sostanze affinché gli strali della sorte cadano nel vuoto»¹²⁶. Se si guarda bene, dunque, il saggio mantiene la sua serenità perché la sua casa è «angusta, senza eleganza, senza frastuono, senza fasto, non è sorvegliata da alcun portiere che ripartisca la folla con venale arroganza, ma la fortuna non passa per questa soglia vuota e non occupata da portinai: sa che per lei non c'è posto là dove non c'è nulla di suo»¹²⁷, la quale affermazione, fuor di metafora, significa questo solamente: la serenità si fonda sul distacco dagli avvenimenti, dalle cose e, in generale, dal corso della fortuna e tale posizione è il vero frutto della virtù, ossia del lavoro costante e paziente su di sé volto a costruire il vero bene dell'uomo e, con ciò, anche la sua salute.

Il *focus*, dunque, resta la sanità dell'animo, che dobbiamo fortificare e educare affinché possa godere di sé, senza alcuna preoccupazione per la perdita di tutte quelle cose che, benché diano questa apparente illusione, non ci appartengono affatto. In quest'ottica, allora, possiamo comprendere tutte le esortazioni allo studio della filosofia. Ritiro e studio filosofico, dunque, rappresentano la prescrizione per la cura di sé: qualsiasi altra cosa che voglia assumere il ruolo di essere una «cura di sé» è necessariamente fuori strada e questo avremo modo di comprenderlo al meglio solo successivamente. A tutti coloro che, scontratisi con le difficoltà della vita, si trovano in una situazione di personale difficoltà Seneca prescrive gli studi umanistici¹²⁸. Infatti, si legge,

Tu sai perché si chiamano studi liberali: perché sono degni di un uomo libero. Ma un solo studio è davvero liberale e fa veramente l'uomo libero: lo studio della saggezza, che è sublime, forte, generoso; gli altri sono sciocchezze puerili.¹²⁹

Questo è un passo che lascia poco spazio alle interpretazioni. Esercizio della filosofia e della libertà coincidono: solo questa è la conoscenza che occorre sviluppare, il resto rientra nell'insieme delle cose inutili. Utilità e inutilità, chiaramente, sono basate e commisurate sulla base dell'utilità spirituale dell'uomo: l'importante è procurarsi, ogni giorno, un ausilio contro la malattia, l'infermità, i

¹²⁵ *Ivi*, 5,4.

¹²⁶ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 9,3.

¹²⁷ Cfr. Seneca, *La fermezza del saggio*, op. cit., 15,5.

¹²⁸ Cfr. Seneca, *Consolazione alla madre Elvia*, op. cit., 17,3. Egli ha da dire a sua madre: «Perciò ti indirizzo al rifugio di tutti quelli che fuggono la fortuna, gli studi [umanistici]: saranno essi a guarire la tua ferita, a sradicare ogni afflizione».

¹²⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 88,2.

timori, la morte¹³⁰. Questo lo si fa immergendosi, appunto, nello studio della saggezza, unica arte liberale in quanto ci rende liberi.

Altri due passi appaiono fondamentali per comprendere la forza e la necessità di un simile studio; i due, a mio avviso, vanno presi congiuntamente poiché nella loro congettura sono capaci di aprire ad un significato che va oltre al testo di per sé:

1. Il riposo senza gli studi è la morte, è la sepoltura di un uomo vivente¹³¹;
2. Solo la filosofia riuscirà a destarci, e a scuoterci dal pesante sonno: consacratevi tutto a lei. Tu sei degno di lei e della è degna di te: abbracciatevi. con animo franco e coraggioso abbandona ogni altra attività: non ci si dedica alla filosofia a tempo perso. Se tu fossi malato avresti subito lasciato l'amministrazione dei beni familiari, ti sarebbero uscite di mente le questioni forensi, né avresti tanta stima di alcuno, da presentarti come patrono per assisterlo in un processo. Cercheresti con ogni impegno di liberarti al più presto della tua malattia. Dunque, non farai lo stesso anche ora?¹³²

La filosofia, allora, non solo cura la vita ma le dà la possibilità stessa di iniziare: se la vita comune è un'esistenza fondata su un errore di giudizio, su una prospettiva distorta e questo, a sua volta, è equivalente all'*otium* senza studio, ossia al crogiolarsi tra cose vane, ne consegue che entrambe, per l'uomo, rappresentano la prospettiva della morte mentre si è ancora vivi (fisicamente parlando). Chi è che vive veramente? Solo chi viene destato dalla filosofia; vivere, infatti, è un privilegio per pochi e questo lo si desume dal fatto che l'uomo degno della filosofia non deve esitare a consacrarsi a lei: il raggiungimento della massima vetta (sempre in relazione alla condizione umana, di per sé limitata) è cosa rara e, perciò, preziosa: a pochi sarà concessa. Ecco la prospettiva aristocratica, diremmo, di Seneca. In questo modo si capisce anche come la vita, nel suo senso più profondo, sia vita dell'anima: questo per rimarcare, ancora una volta, l'assoluto perno che rappresenta per tutta la nostra esperienza del vissuto. Dunque, la filosofia come medicina che permetta di raggiungere la *salus*, ossia la salute che è, al contempo, salvezza: la salvezza della vita dell'anima, la salvezza di quella possibilità di virtù che la vita stessa rappresenta¹³³. Le esortazioni e gli elogi alla filosofia non finiscono qui; tuttavia, in merito ad un legame esplicito tra filosofia e salute, il passo di gran lunga più significativo è il seguente:

¹³⁰ *Ivi*, 2,4.

¹³¹ *Ivi*, 82,3.

¹³² *Ivi*, 53,8-9.

¹³³ *Ivi*, 99,12.

In ultima analisi, star bene non è altro che questo filosofare, e, senza di esso, l'animo è ammalato. Senza questo filosofare, anche il corpo, sebbene abbia un grande vigore, è in buona salute come può esserlo quello di un pazzo o di un delirante.¹³⁴

Come è stato scritto con efficacia notevole, «la nuova esistenza, quella dello stoico, è fatta di un controllo continuo»¹³⁵ e, poiché molti sono gli incidenti che impongono una riflessione e una conseguente azione, «la condizione per la felicità è che la nostra fortezza interiore decreti un permanente stato di assedio»¹³⁶; torniamo sul solito punto: il corretto giudicare è esso stesso fonte della felicità e, allo stesso tempo, il corretto giudicare altro non è che l'esplicazione della virtù. Se la malattia dell'uomo è l'*astenia*, l'assenza della tensione razionale, ne consegue che la tensione sarà la caratteristica di quello stato di benessere dell'uomo. Che significa? Significa che felice è la vita vissuta massimamente secondo ragione: se questa, infatti, rimane sempre vigile ciò vuol dire che non andremo mai fuori strada, non sbanderemo, resteremo solidi di fronte alle intemperie e porteremo la nave dritta al porto al quale è diretta, senza esitazione, senza indecisione: la costante attenzione della ragione rappresenterà una vita vissuta appieno, il famoso «vivere secondo natura». Lo stoicismo, dunque, può essere riassunto in questa espressione: «La vita felice è fatta di cose rette»¹³⁷ e questo è il medesimo indirizzo che segue Seneca, con tutte le particolarità del suo caso.

B. La casistica della *virtus*

Come comportarsi, dunque, dopo aver compreso la necessità e l'efficacia del filosofare? Come agire per tutto il resto?

Nel nostro concreto agire ciò che potrebbe essere più consono a quanto detto finora potrebbe essere esposto così: partendo dal presupposto che ogni vita, di fatto, è una schiavitù¹³⁸ in quanto, volenti o nolenti, siamo tutti trascinati dalla sorte, l'esortazione più grande è quella di impegnarsi a giudicare rettamente l'insieme degli avvenimenti così come l'avvenimento singolo; poiché, poi, molti degli eventi

¹³⁴ *Ivi*, 15,1.

¹³⁵ Cfr. P. Veyne, *Seneca*, op. cit., p. 113.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Cfr. P. Veyne, *Seneca*, op. cit., p. 141.

¹³⁸ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 10,3.

indesiderati avvengono in quanto troppo ambiziosi sono i nostri obiettivi ed i nostri desideri, un momento importante rimane quello del ridimensionamento dei nostri fini: «perseguiamo mete situate vicino e che arridono alla nostra speranza»¹³⁹ e, tuttavia, «manteniamo la consapevolezza che tutte sono ugualmente inconsistenti, e all'esterno hanno aspetto diverso, mentre all'interno sono parimenti vane»¹⁴⁰. Questo punto finale deve essere ribadito (e verrà ripreso anche in seguito): ogni cosa è inconsistente; in tutto quello che facciamo ricordiamoci dell'inutilità di fondo di ciò che stiamo facendo: l'unico tempo ben speso è quello dedicato alla filosofia; il resto è mera chiacchiera e passatempo: ma, del resto, Seneca non si sta riferendo all'uomo saggio, lo dice, bensì a «uomini imperfetti e non ragionevoli»¹⁴¹. È comprensibile, allora, che vi sia una trattazione anche per quegli aspetti che nella vita perfetta del saggio trovano già di per sé una naturale risoluzione e giusta collocazione. Seneca, in questa riflessione, si sta muovendo su un terreno instabile e continuamente mobile: parla dei *procedentes* ed ai *procedentes*: certo, il modello del saggio rimane il perimetro entro cui l'argomentazione stessa prende forma, tuttavia, il filosofo sembra venire incontro a talune difficoltà della vita concreta, difficoltà, peraltro, che egli conosce bene per esperienza diretta. Seneca fu un uomo estremamente ricco ma altrettanto tormentato e se poi, negli ultimi anni di vita, finì per vivere quasi esclusivamente nella sua stanza da letto nutrendosi di pane secco, frutta di facile raccolto e acqua allora, a mio modo di vedere, le sue parole acquisiscono maggiore forza: la denuncia della vanità di una vita trascorsa nel lusso e negli onori da parte di chi, avendola vissuta, si è reso conto di aver sbagliato: non a caso, infatti, nei suoi scritti egli denuncia in primo luogo sé stesso poiché, infatti, la scrittura rappresenta un'applicazione di quel filosofare che, successivamente, lo condurrà alla guarigione; allo stesso tempo, criticando sé stesso egli intende stigmatizzare determinati aspetti così che, in tal modo, il suo discorso serva non solo a sé stesso ma a tutti i lettori.

Precedentemente, affrontando la questione della malattia degli uomini, si era parlato di una casistica della vita viziosa; ora, invece, sarà opportuno parlare di una casistica della vita virtuosa. Dov'è che Seneca sviluppa una simile riflessione? Nel trattato *De beneficiis*, ove si discute intorno a cosa sia un beneficio, come applicarlo e gestirlo, a chi rivolgerlo e come contraccambiare ad un beneficio ricevuto da altri: per poter operare adeguatamente in questo settore occorrerà aver chiari tutti i punti affrontati fin qui. L'oggetto di discussione di questo trattato, inoltre, ricalca perfettamente quel monito presente anche del *De tranquillitate*:

¹³⁹ *Ivi*, 10,5.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ivi*, 11,1.

Dovremo poi osservare attentamente dapprima noi stessi, poi i compiti che intendiamo intraprendere, poi coloro per i quali o con i quali intendiamo farlo.¹⁴²

Per quanto riguarda noi stessi, Seneca mette le mani avanti: spesso noi crediamo di potere più di quello che possiamo realmente; ridimensioniamo gli obiettivi, le aspettative, i desideri. Soprattutto, valutiamo la nostra indole: se una persona è molto riservata non si metta a fare politica e via dicendo¹⁴³. Per quanto riguarda i compiti che vogliamo svolgere, ci sia ben chiaro prima di tutto quali siano le nostre forze per compierli e confrontarle con essi: è necessario, affinché le imprese abbiano successo, che vi siano maggiori forze nell'esecutore che nell'opera; inevitabile, altrimenti, il restarne schiacciati. Seneca dice chiaramente: «Bisogna mettere mano a quelle faccende cui si può porre una fine o di cui si può almeno sperarla, tralasciare quelle che si spingono sempre più in là con l'azione e non finiscono laddove ci si era proposti»¹⁴⁴.

La scelta dei destinatari o dei soci in azione che siano rappresenterà, poi, la fase conclusiva di questo *iter* dell'agire pratico del *procedentes*. In particolare, il rapporto che verrà instaurato tra il *procedentes* e coloro con i quali entrerà in relazione è regolato anche dall'uso dei benefici che, in quest'ottica, rappresentano l'assolvimento del dovere perfetto, che consiste nel fare del bene. Ma tutta la questione attorno al bene porta con sé una casistica che ha l'obiettivo di far luce su cosa significhi «fare il bene»: così, i benefici che noi offriamo alle altre persone dovranno rispettare alcuni criteri capaci di guidarci nel compimento dell'azione retta. Non è proprio di un animo virtuoso quello di donare a tutti indistintamente, come non lo è quello di non saper accogliere adeguatamente un beneficio da altri; così viene affermato fin dal principio,

Tra i numerosi i diversi errori di coloro che vivono alla leggera [...] ce ne sono due, tra i quali non si può fare distinzione: il non saper dare e non saper ricevere benefici.¹⁴⁵

Ora, è da chiedersi, cos'è, propriamente, un beneficio? Seneca cerca di porre fin da subito la questione per evitare fraintendimenti. Infatti, quando pensiamo ai benefici subito ci avvengono in mente immagini, tra le più diverse, di ciò che potrebbe considerarsi tale. Per il filosofo di beneficio ce n'è solo uno poiché, di fatto, esso non coincide con la realtà materiale che ne rappresenta, invece, il mezzo

¹⁴² *Ivi*, 6,1.

¹⁴³ *Ivi*, 6,2.

¹⁴⁴ *Ivi*, 6,3-4.

¹⁴⁵ Cfr. Seneca, *I benefici*, op. cit., I, 1,1.

trasmissivo quanto piuttosto con quella realtà immateriale che riempie di significato lo stesso oggetto concreto del beneficio. Leggiamo,

Il beneficio non può essere toccato con mano: è una cosa nella dimensione spirituale. C'è una gran differenza tra la materia del beneficio e il beneficio; pertanto, il beneficio non consiste né nell'oro né nell'argento né in alcuna di quelle cose cui si attribuisce un gran valore, ma nella volontà stessa di chi lo dà. Gli ignoranti invece notano soltanto ciò che balza agli occhi e che è suscettibile di trasmissione e di possesso, mentre non notano ciò che, nella cosa donata, è di valore e prezioso.¹⁴⁶

Dunque, come si può evincere, il beneficio consiste nella volontà di chi lo fa, ossia, nella disposizione d'animo. Ricordiamo, a quest'altezza, che per gli stoici il valore delle azioni si misura sulla base delle intenzioni: il beneficio esiste realmente solo quando questa intenzione è sincera e disinteressata nel beneficiare qualcuno. Sempre a quest'altezza possiamo notare, sullo sfondo, il richiamo a quella distinzione tra saggi e stolti; già da queste prime parole la conclusione sembra preannunciata: solo l'uomo virtuoso o, per dirlo meglio in questo caso, il *vir bonus* sarà in grado di elargire veri benefici. Anzi, per essere più precisi, il saper dare benefici rappresenterà quella disposizione totalmente assimilata propria dell'uomo buono: i benefici sono la logica e conseguente azione dell'esser buoni.

Affinché il beneficio esista non solo per una delle due parti, bensì per tutte quelle coinvolte, sarà opportuno non solo l'atto proprio del beneficante ma anche l'atto del beneficiato. Quest'ultimo, infatti, pare non essere unicamente il soggetto passivo di un'azione benefica: o meglio, lo è se è uno stolto. Se invece costui non è stolto allora occorrerà saper ricevere adeguatamente un beneficio affinché questo assuma il reale significato che gli è proprio. In questo senso molta importanza acquisisce l'aspetto dell'individualità; per comprenderlo dobbiamo affidarci al testo:

Chi concede un beneficio a chiunque, indiscriminatamente, non fa una cosa gradita a nessuno. Nessuno si considera ospite di un albergatore o di un oste, né commensale di uno che offre un banchetto pubblico.¹⁴⁷

Cosa significa esattamente? Questo: il beneficio ha una vera azione benefica quando trasmette l'intenzionalità di voler fare del bene ad un preciso individuo che, in grado di cogliere l'essenza del gesto, si concepisce come il destinatario privilegiato di un atto di genuina bontà. Il beneficio, allora, ha il carattere della privatezza,

¹⁴⁶ *Ivi*, I, 5,2.

¹⁴⁷ *Ivi*, I, 14,1

dell'essere appartati, possiede la dimensione del rapporto io-te e, in quanto basato su legame fondamentale di due persone, per questa ragione possiede una forza inestimabile. Ecco, allora, l'importanza tanto del saper donare quanto del saper ricevere: in gioco c'è il significato stesso dell'azione. Questo aspetto viene fortemente sottolineato dal filosofo come si può osservare dal seguente passo:

La virtù di chi dona e la sua benevolenza raggiungeranno la loro pienezza quando colui che se ne va dirà a sé stesso: “oggi ho fatto un grande guadagno: preferisco aver trovato un uomo del genere, piuttosto che essermi procurato in un altro modo quel guadagno anche moltiplicato; per la sua bontà d'animo non gli sarò mai abbastanza riconoscente”¹⁴⁸,

Questo passaggio, allora, racchiude in sé tutto quanto detto finora. È da questo punto che Seneca svilupperà, poi, un'analisi dettagliata dei diversi contesti di applicazione del beneficio. I punti chiave, tuttavia, li abbiamo affrontati: cosa sia, nella sua essenza, un beneficio; in che modo debba essere offerto, non a tutti indistintamente e, infine, la necessità di una partecipazione attiva da entrambe le parti. La casistica dei benefici è la casistica dell'uomo virtuoso.

Tuttavia, tra tutte le argomentazioni che il Nostro ci presenta, subentrano anche riflessioni che esulano dal puro caso-studio. Una di esse è rappresentata dall'immagine di Dio. La sua azione deve infonderci la forza, la virtù, di perseguire l'agire virtuoso anche qualora ciò possa andare a nostro discapito¹⁴⁹: possiamo fare un parallelismo con quanto detto prima per il *De providentia*. Viene riconfermato come la divinità non possa agire con l'intenzione di fare del male; dal *logos* divino non può che derivare il bene; per questo possiamo affermare che Dio è il massimo dispensatore di benefici perché permette a tutto ciò che è di essere:

“É la natura che fa tutte queste cose per me”, si obietta. Non ti rendi conto che, dicendo questo, non fai altro che chiamare Dio con un altro nome? Infatti, che cos'altro è la natura, se non Dio e la divina ragione che permea l'universo nel suo insieme e nelle sue parti? Puoi chiamare quante volte vuoi con un altro nome questo autore di tutte le cose.¹⁵⁰

La bontà della divinità è equivalente ad una necessità della bontà perché, di fatto, Dio non è qualcosa di diverso dal suo stesso dispiegarsi nella catena causale necessitante: in quanto tale, Dio non ha una volontà, la sua volontà coincide con la sua necessità e questo lo si può cogliere nell'insieme dell'ordine naturale. Noi,

¹⁴⁸ *Ivi*, II, 3,3.

¹⁴⁹ *Ivi*, I, 1,9.

¹⁵⁰ *Ivi*, IV, 7,1.

tuttavia, dal nostro punto di vista soggettivo non possiamo che cogliere in tutto ciò una necessità del bene, che d'altra parte è il bene di Dio stesso, ossia il bene della necessità: il fatto che le cose avvengano e non a caso, bensì secondo quanto inscritto nel *logos* stesso.

Da questo punto di vista, allora, noi umani caratterizzati dal possesso del *logos* comprendiamo, potenzialmente¹⁵¹, come tutto ciò che accade, accade per il bene del tutto di cui facciamo parte e di cui siamo parte¹⁵²; quindi, accade anche per il nostro bene. Nulla avviene per causare il male, anche quelle che ci sembrano disgrazie sono, in realtà, degli avvenimenti necessari per il bene dell'ordine causale che, per quanto ci piaccia o meno, non può essere modificato. In questa radicale immobilità, ossia l'assoluta immutevolezza del flusso necessitante del *logos* che si dispiega nel tempo, si gioca il comportamento dell'uomo virtuoso, del *vir bonus* che, in quanto soggetto dotato di una individualità facente parte di un tutto, si pone nei confronti di questo grande flusso. Pare che il ragionamento sia questo: se Dio non può fare il male e, anzi, non solo non fa il male ma fa il bene, un bene per sé stesso necessario che, inevitabilmente, mi coinvolge in quanto io stesso appartengo all'insieme che al contempo agisce e riceve la medesima azione, ne deriva che la mia visione di questo insieme debba essere consona, se vuole essere «secondo natura», rispetto a questa connotazione dell'agire divino.

Ecco, dunque, l'emergere dell'importanza dell'azione del singolo, dell'uomo virtuoso. La sua disposizione sovrastante agli accadimenti della sorte rappresenta l'unica strada percorribile affinché si prenda visione di questo tutto in una maniera non puramente soggettiva ma in una prospettiva totale, nella prospettiva divina, cioè «secondo natura». Spinoza avrebbe detto una visione «*sub specie aeternitatis*» ed effettivamente pare essere questa la visione alla quale approda l'uomo saggio. Le conseguenze sono immediate: sarà immune a tutto ciò che gli capita, nulla potrà colpirlo nella misura in cui colpisce gli altri; infatti, non esperirà più alcunché dal punto di vista meramente soggettivo ma ciò che gli capita lo considererà già inserito in un quadro di visione complessiva del tutto. In secondo luogo, adotterà una disposizione atta e consona ad accettare il beneficio della divinità, ossia di dar prova della propria virtù. Il modo in cui l'uomo saggio ricambierà alla divinità sarà il suo intento a beneficiare gli uomini: nell'agire l'uomo si fa simile al divino e cerca di adottarne la medesima disposizione. Infatti,

¹⁵¹ Infatti, come ormai appare scontato, solo l'uomo virtuoso comprende veramente la faccenda; gli stolti, invece, limitati per natura sebbene in possesso del *logos* non potranno mai comprendere a fondo le relazioni che legano l'insieme delle cose e il nucleo, ossia la divinità, che le unisce. Questa è prerogativa di colui che, con duro lavoro, si eleva fino alla divinità stessa.

¹⁵² La distinzione delle due affermazioni sta nell'intendere il cosmo come un luogo in cui ci si trova e, dall'altra parte, un tutto di cui si è parte.

Quanti sono indegni della luce del sole! Eppure, il giorno continua a sorgere¹⁵³,

E, inoltre,

È meglio, infatti, giovare anche ai malvagi a causa dei buoni che trascurare i buoni a causa dei malvagi [...]. Gli dèi li hanno inventati per tutti gli uomini, e non avrebbero potuto scegliere per ciascun singolo uomo, [infatti], alcuni beni non sarebbero potuti toccare ad alcuni, se non fossero stati concessi a tutti.¹⁵⁴

Di conseguenza, così come è posta la questione, l'uomo virtuoso, cioè colui capace di accogliere il beneficio divino rendendogli giustizia e permettendo l'esplicarsi del suo profondo significato, appare uno dei motivi della stessa azione divina. Di nuovo, ritorno al *De providentia*. Lì si asseriva che Dio tutto facesse per il bene del *vir bonus* ponendolo nella condizione di divenire *vir fortis*: in ciò, esattamente, si manifestava la sua cura per i suoi prediletti, in tutto simili a lui fuorché nel carattere di mortalità a cui gli uomini sono soggetti. Ci si era anche posti il quesito del perché ci fosse un'apparente non distinzione, da parte della divinità, nel beneficiare tanto i buoni quanto i cattivi: ora troviamo un'ulteriore risposta. Solo per i buoni ci sarà vero beneficio in quanto solo questi sapranno accoglierlo e saranno in grado di corrispondere a Dio con un ricambio di beneficio; viceversa, la massa degli ignoranti viziosi, che nelle cose non riescono a vedere altro che pragmatismo e sostanza materiale, non potranno, concretamente, afferrare l'essenza di questo beneficio: resteranno sospesi in superficie senza cogliere l'autentico valore di ciò che vivono. In altre parole, resteranno bloccati sul piano meramente fattuale, senza riuscire a cogliere il significato profondo dell'azione divina, dell'esplicarsi del *logos*.

Il saper dare e ricevere benefici, dunque, rappresentano quella fase, nel percorso del *procedentes*, di interiorizzazione di quel modello di uomo virtuoso: quella fase in cui si punta al raggiungimento della naturalezza comportamentale; una trasfigurazione completata. In questo frangente la cura, dettata dagli studi filosofici e da un'attività spirituale intensa, si consolida in una nuova e costante disposizione. Giunto a tale disposizione, l'uomo buono sarà salvo:

A un uomo buono non può accadere ciò che tu consideri vergognoso, cioè di essere vinto, perché non soccomberà mai, non desisterà mai, fino all'ultimo giorno della sua vita sarà pronto, e morirà al suo posto di combattimento, dichiarando di aver ricevuto grandi benefici e di averli voluti ricambiare con benefici di uguale valore.¹⁵⁵

¹⁵³ *Ivi*, I, 1,11.

¹⁵⁴ *Ivi*, IV, 28,1 e 6.

¹⁵⁵ *Ivi*, V, 2,4.

Vir bonus come soldato del cosmo, cioè *vir fortis*.

Ora, in un simile contesto quale sarà l'approccio alla vita in generale da parte di colui che è immune a tutto ciò che nella vita avviene? La sua prospettiva, da ciò che si evince, sarà quella di considerare la vita stessa come un indifferente: la vita è tempo che scorre. Questo vale per tutti; per il virtuoso, poi, si aggiunge quest'altra considerazione:

Pensa che il sommo bene non consiste nel tempo: indipendentemente da quanto esso sia, lo potrai usare bene; rinviare il giorno della morte non giova per nulla alla felicità, perché con una proroga la vita non diventa più felice, ma solo più lunga.¹⁵⁶

Dunque, la sola cosa che può dare valore al tempo, il solo bene che possiamo avere, è la virtù che conduce alla felicità: una vita al di sopra delle condizioni umane. Per questa stessa ragione l'uomo virtuoso sarà pronto a restituire la vita a chi l'ha concessa, alla natura, e proprio per tale motivo potrà goderne appieno: poiché solo nella consapevolezza di avere tra le mani qualcosa che non gli appartiene veramente gli sarà possibile viverla appieno. Questo è il motivo per cui egli non temerà nulla né dalla vita né dalla morte: questa condizione, infatti, non è propria dell'uomo saggio. Nella libertà da tutti i timori si fonda quella medesima prospettiva per cui, quando la natura richiederà ciò che ci ha affidato, saremo in grado di separarci da tutto ciò che ora ricade sotto la nostra amministrazione:

Poniamo che la natura reclami le cose che per prima ci aveva affidato: noi le diremo: «Riprenditi un animo migliore di quello che mi hai dato; non sto a tergiversare o a rifiutarmi; ho pronto da darti spontaneamente ciò che mi desti mentre ne ero inconsapevole: prenditelo».¹⁵⁷

Quindi, il *vir bonus*, l'uomo virtuoso, sarà in grado non solo di deprezzare¹⁵⁸ la vita affinché la separazione da essa possa avvenire senza alcun fastidio ma riuscirà, anche, ad essere riconoscente alla divinità, al *logos*, per quanto gli è stato concesso. Il contraccambio dell'uomo virtuoso? Restituire un'anima ancora migliore di quella che ricevette quando venne alla luce. Restituire in una condizione migliore quanto si è avuto è il massimo gesto di riconoscenza: infatti, come sostiene tutta la Stoa, nessuno nasce saggio e la virtù, d'altro canto, è insegnabile.

¹⁵⁶ *Ivi*, V, 17,6.

¹⁵⁷ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 11,3.

¹⁵⁸ Che non vuole avere un valore di giudizio dispregiativo; significa, semplicemente, smettere di considerare la vita come il massimo bene, prospettiva, questa, molto condivisa. Il vero bene, tuttavia, non è il tempo in sé che costituisce il vivere, ma il come viviamo. Questo, a sua volta, dipende da quale progresso abbiamo compiuto, noi, nel cammino verso la virtù.

Il saggio, inoltre, non ha alcun timore per ciò che vi sarà dopo la vita; infatti, leggiamo,

Che c'è di grave a tornare da dove sei venuto? È destinato a vivere male chi non saprà morire bene.¹⁵⁹

¹⁵⁹ *Ivi*, 11,4.

Capitolo Terzo: Perituri, semper perituri

3.1 Una salute mortale

A. Vita e morte

Per affrontare il nucleo che lega indissolubilmente la vita e la morte, ritengo opportuno prendere le mosse da un'acuta riflessione che si concentra, ancora prima che nella fattualità dell'esistenza, nella terminologia, ed in particolare in quella greca. Provare a cogliere un diverso punto di vista su una determinata questione a partire dal linguaggio utilizzato permette, infatti, di ampliare la gamma dei significati sui quali, successivamente, noi basiamo la nostra visione del mondo e, più in generale, dell'essere.

Ivano Dionigi esplica così la questione: «Questo ci dice la lingua ancor prima dell'esperienza: infatti per una meravigliosa e tremenda ambiguità linguistica la morte e la vita sono iscritte nella stessa parola *bios*: *bíos* è la vita, *biós* è arco»¹. Questa prospettiva viene espressa anche da Alcmeone, presumibilmente un medico del VI secolo a.C.; secondo lui, sempre riportando le parole di Dionigi, «a fronte della figura più perfetta, il cerchio, noi siamo un cerchio incompiuto, imperfetto, un arco: "l'arco della vita", appunto»². Se nel cerchio inizio e fine coincidono, nell'arco, invece, essi differiscono; così, poi, conclude anche il medico greco: «Gli uomini muoiono perché non possono ricongiungere il principio (*arché*) con la fine (*télos*)»³.

Potremmo iniziare un ragionamento considerando l'immagine del cerchio: esso è una figura statica, ferma, assoluta; dire «cerchio» non ha lo stesso significato del dire «disegnare un cerchio» o, ancora, «tracciare una circonferenza». Nel momento stesso in cui immaginiamo che da un punto fisso proceda una linea curva che, svolto il suo percorso circolare, si ricongiunga con il medesimo punto iniziale non possiamo fare a meno di immaginare un punto di inizio e un punto di fine; se interrompessimo il tracciarsi della linea curva a metà del suo percorso, infatti, avremmo un semicerchio (nel quale sono ben evidenti gli ipotetici punti di inizio e di fine). Quindi, in questa visione, pur avendo disegnato un cerchio continueremmo a vederne il suo punto di inizio (e di fine), il medesimo dal quale abbiamo iniziato a disegnare la figura. Avremmo, così, la tentazione di dire che la circonferenza ha un punto di inizio; ma, a ben vedere, il cerchio in sé non ha nessun punto di inizio: non è un

¹ Cfr. I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare*, op. cit., p.60.

² *Ibidem*.

³ Cfr. fr.2 Diels-Kranz.

segmento, ma una figura omogenea in cui qualunque punto può rappresentarne l'ipotetico «inizio»; ma, allora, se tutti i punti possono assurgere a questo ruolo, vale anche la proposizione contraria: nessun punto è inizio del cerchio. Se tale figura non ha né inizio né fine, significa che è a-temporale e già determinata: cosa vi è di simile nella prospettiva stoica? Il *logos*, il determinismo. Dire «determinismo» significa dire che vi è già una linea tracciata, un «destino» scritto che gli esseri finiti dovranno svolgere; è equivalente, credo, ad affermare che per poter leggere una storia è necessario che essa sia già stata scritta. In questa medesima prospettiva, allora, potremmo pensare alla vita dell'uomo come ad un «percorrere una linea già tracciata».

Tuttavia, nel momento in cui noi stiamo percorrendo la nostra storia già tracciata, continuiamo ad avvertire un punto di inizio ed un punto di fine della vita stessa: abbiamo cioè la prospettiva del segmento o, al massimo, del semicerchio (poco cambia, a questo punto); precisamente in questo sta la nostra finitezza. Noi siamo esseri finiti fintanto che viviamo, poiché fintanto che siamo nel mondo continuiamo a mantenere una netta separazione tra l'inizio e la fine di questa esistenza. Quindi, l'uomo è l'imperfezione che si svolge su un disegno perfetto, che è il disegno divino, il disegno del *logos*. La grandezza del saggio stoico sta appunto in questo: nel portare a coincidenza l'imperfetta esistenza dell'uomo con la perfetta dimensione divina. Vita e morte, allora, non sono più punti distinti, momenti separati nel tracciamento di un segmento, ma appaiono coincidenti; per questo motivo, nell'ideale più antico, il saggio raggiungeva una condizione divina: poiché aveva saputo oltrepassare il limite della finitezza propria della prospettiva del non-filosofo, dell'uomo comune. In questa medesima coincidenza di vita e morte, inizio e fine, resa dal termine *bios*, si colloca, inoltre, la prospettiva greca del movimento ciclico del tempo, la prospettiva dell'eterno ritorno; la medesima prospettiva che i fisici dell'epoca, nella loro indagine cosmologica, concretizzavano nella teoria di conflazione e rigenerazione dell'universo.

La figura del saggio stoico esplica, in tal maniera, quella visione prettamente antica per cui la «cura della morte» consiste nell'eliminazione del *pathos* che ci travolge quando, ancora immersi nella visione finita, pensiamo ad essa⁴. Massimo Cacciari afferma che pensare alla morte nel contesto antico non equivarrebbe a «esercitarsi (*melete*) sopra il suo problema, resistere su di esso, ma, all'opposto, superarla»⁵; osserva: «I classici pensano, sì, la morte, ma la pensano appunto per concludere che essa, alla fine, è nulla, che essa deve cessare di essere pensata, che

⁴ Cfr. M. Cacciari, I. Dionigi, A. Malliani, G. Ravasi, S.V. Finzi, *Morte – Fine o passaggio?* Bur, Milano 2013, p.19.

⁵ *Ibidem*.

saggio è colui che, alla fine, non si esercita più nel pensarla»⁶. In questo senso può anche essere letta l'affermazione epicurea per cui quando ci siamo noi la morte non c'è e quando c'è la morte non ci siamo più noi⁷; è in tale prospettiva, allora, che si può asserire come la tradizione filosofica occidentale si sia caratterizzata come progressiva rimozione del problema della morte⁸. Anche negli antichi stoici, dopotutto, sembra prevalere questa visione di riduzione dell'evento della morte a fatto, tutto sommato, banale; possiamo sintetizzare la loro prospettiva portando due citazioni:

1. Crisippo sostiene questo: «La morte è la separazione dell'anima dal corpo [...]»⁹;
2. Il nostro Zenone ricorreva a questo sillogismo: «Nessun male è glorioso; e però la morte è gloriosa; dunque, la morte non è un male».¹⁰

La seconda è presa da Seneca; proprio lui, infatti, giungerà a ridicolizzare questa banale visione della morte, e lo farà a partire da una severa critica rivolta alla sua scuola di riferimento. Leggiamo, dunque, il passo intero:

Ma questa fermezza d'animo la potrai ottenere solo con una continua meditazione, se il tuo non sarà un vacuo esercizio di parole, se ti preparerai ad affrontare la morte [...]. Infatti, carissimo Lucilio, mi fanno ridere certe sciocchezze dei Greci che, con mia meraviglia, non ho ancora dimenticato. Il nostro Zenone adopera questo sillogismo: «Nessun male è apportatore di gloria; ora, la morte porta con sé la gloria; dunque, la morte non è un male». Hai raggiunto il tuo scopo; mi hai liberato dalla paura; da questo momento non esiterò più a porgere il collo al carnefice. Non potresti parlare con più serietà, se non vuoi far ridere anche chi sta sull'orlo della tomba? Non mi è facile dirti se è più sciocco chi ha creduto di eliminare con questo sofismo la paura della morte, o chi ha tentato di confutarlo prendendolo sul serio.¹¹

Così, infatti, si può cogliere l'assoluta centralità che il problema della morte, poi affiancato dall'altro grande tema senecano, ad esso connesso, del suicidio, assume nella riflessione del Nostro. Per gli antichi non vi fu questa esasperazione e questa assoluta immersione in tale questione. Per il filosofo romano, tuttavia, il problema della morte non è una semplice questione tra le tante, bensì 'la' questione: è dal tema della morte, infatti, che dipartono tutte le altre questioni. Infatti, il problema relativo alla virtù, al ben vivere, al sapere come agire, a liberarsi dagli affanni, ad

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 125.

⁸ Cfr. M. Cacciari, I. Dionigi, A. Malliani, G. Ravasi, S.V. Finzi, *Morte – Fine o passaggio?* op. cit., p.19. Infatti, per noi, la morte è divenuta innominabile.

⁹ Cfr. H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, op. cit., 790, p. 715.

¹⁰ *Ivi*, 196, p. 93.

¹¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op cit., 82,9.

entrare in possesso di sé e del proprio tempo; tutti questi, ben si vede, dipendono dalla nostra condizione di partenza, ossia quella di essere dei mortali. È la morte, allora, a rappresentare il motivo essenziale, oserei dire la linfa vitale, di tutte le questioni che sono connesse al vivere. Seneca scardina lo stoicismo: rimanendo uomo, senza cioè divenire «divino» come gli antichi maestri, mantiene in sé la sua finitezza, mantiene vivo l'«arco» della vita, e per tale motivo avverte in modo ossessionante il confronto costante con la morte, attorno alla quale si gioca tutta l'essenza del filosofare, ossia il «prepararsi ed imparare a morire»: è proprio lui che pone la morte non al di là della vita, o successivamente ad essa, ma in essa stessa; per lui è valida l'affermazione per cui «proprio quando noi siamo la morte c'è»¹²; infatti, a supporto di questa interpretazione, basti vedere, ad esempio, questi passi:

1. Pensa sempre alla morte, se non vuoi mai temerla¹³;
2. Morirai non perché sei malato, ma perché vivi¹⁴;
3. Ci proponiamo imprese [...] mentre la morte ci è accanto¹⁵;
4. Morirò? Porrò così fine [...] alla possibilità di cadere ammalato, di esser messo in catene, di morire¹⁶;
5. Tutto il tempo passato fino a ieri è morto per noi: questo stesso giorno che stiamo vivendo lo dividiamo con la morte.¹⁷

Seneca svela l'essenza dello stoicismo; essenza rimasta in ombra per molto tempo ma, alla fine, esplosa con l'avvento del pensiero di colui che ha saputo cogliere in unitaria visione il cuore pulsante dello stoicismo con un vissuto pienamente umano (e per questo tragico) dell'esistenza: «Il vedere la vita dalla parte della morte, e il far vivere i suoi seguaci come morti viventi, poiché non vi è più nulla che abbia interesse, escluso un io disincarnato, quasi impersonale, la cui esistenza può estinguersi senza ostacoli in quanto quell'io non attende più nulla»¹⁸.

Dunque, il vivere come il morire: questa sembra essere l'ultima parola di Seneca; una prospettiva, tuttavia, perfettamente inserita nella visione dell'uomo autenticamente cosciente della sua mortalità e della sua umanità e che, pur distaccandosi dal vivere nel senso comune del termine, rimane attaccato ad essa, come in un limbo. La potenza espressiva della sua umanità, poi, si può cogliere in quella domanda destinata a rimanere impressa nel sentire umano:

¹² Cfr. M. Cacciari, I. Dionigi, A. Malliani, G. Ravasi, S.V. Finzi, *Morte – Fine o passaggio?* op. cit., p.20.

¹³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 30,18.

¹⁴ *Ivi*, 78,6.

¹⁵ *Ivi*, 101,6.

¹⁶ *Ivi*, 24,17.

¹⁷ *Ibidem*, 24,20.

¹⁸ Cfr. P. Veyne, *Seneca*, op. cit., p.170.

Questo pare essere il punto limite capace di racchiudere l'essenza umana: «vivere come morire» sembra una necessità; «la morte o è fine o passaggio», invece, sembra rappresentare l'umanità stessa. Il dubbio di fondo è ciò che caratterizza la nostra finitezza: sappiamo di dover morire, ma dove ci condurrà la morte lo ignoriamo, a discapito di tutte le ipotesi che possiamo elaborare. Seneca non tenta nemmeno di passare in sordina questo aspetto autenticamente mortale; anzi, ne fa il suo punto di forza; il perno attorno al quale si esercita quell'exasperazione: un morire che vede in sé il suo processo di morte, costante e continuo; un perpetuo annullamento di sé che contiene tanto il suo sforzarsi di permanere nell'essere, quanto il suo divenire sempre più trasparente fino a scomparire: è in tale antitesi che si genera il motivo tragico del pensiero senecano; una vita che vuole rimanere vita e che, allo stesso tempo, è anche morte.

L'atmosfera senecana può ben specchiarsi, per molti versi, alla medesima atmosfera del sapiente Socrate che, tra l'altro, pare avere, a dispetto della sua fermezza, un dubbio simile a quello del filosofo romano o, perlomeno, il medesimo dubbio espresso attraverso altre parole. Due i punti chiave:

1. Ma è ormai tempo di andar via, io per morire, voi per continuare a vivere: chi di noi vada verso una sorte migliore, è oscuro a tutti tranne che al dio²⁰;
2. Ma voi, ora, mettetevi bene in testa che io spero di andare presso uomini buoni - anche se questo non potrei affermarlo con assoluta certezza - e, comunque, sappiate che almeno questa, fra qualsiasi altra asserzione, posso sostenerla fino in fondo, ovvero che mi recherò presso padroni molto buoni, gli dèi. Per questo motivo, a differenza di altri, non mi rammarico, e anzi ho la buona speranza che vi sia un destino per i morti e che, come si dice già dai tempi antichi, esso sia assai migliore per i buoni che per i malvagi.²¹

Solo una cosa pare certa dopo aver letto queste parole: che ci sia una divinità a capo del tutto; prospettiva, del resto, sempre resa ben esplicita anche in Seneca. Più che su questo aspetto è opportuno focalizzarsi su ciò che concerne il destino dell'anima. Questo, infatti, pare essere l'oggetto del dubbio tanto di Socrate quanto di Seneca. Non solo a Socrate, e conseguentemente «a tutti», è oscuro quale sia la sorte migliore per gli uomini ma, a ben vedere, l'idea per cui vi sia un destino per i morti è l'oggetto di una «buona speranza». Quanto a fondo può andare, in tale argomento, la

¹⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 65,24.

²⁰ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di M.M. Sassi, Bur, Milano 1993, 42,a.

²¹ Cfr. Platone, *Fedone*, a cura di A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano 2015, 63,c.

speculazione socratica? Nemmeno lui, pur valendosi della grandezza delle riflessioni degli antichi, può concludere con certezza alcunché. La medesima speranza che vi sia un destino, infatti, è collegata ad una seconda speranza: che esso sia migliore per i migliori. Ma a questo punto subentra un'altra riflessione: come sostiene Andrea Tagliapietra, «la religione greca tradizionale non prevedeva il premio dei buoni o il castigo dei malvagi» e, successivamente, «infatti, la morte sembrava, da un lato una punizione già sufficiente, dall'altro uno *status* difficile da compensare per i buoni [...], se non con un ritorno, in qualche modo, in vita»²². Di nuovo, la morte è fine o passaggio?

Ecco, allora, la finitezza umana, il costante farsi della vita sospeso tra un inizio e una fine, poli di un segmento o di un semicerchio, un arco. Ecco, infine, la mortalità, il mantenimento della separazione tra inizio e fine, tra i poli opposti. Questo significa essere mortali, concepire l'opposizione; ecco il risuonare della forza espressiva di Seneca: morire come vivere, vivere come morire.

B. Vivere significa morire

Senza mezzi termini, lasciamo la parola a Seneca:

Come non vuota la clessidra l'ultima goccia, ma tutte quelle che sono già accadute, così l'ultima ora in cui cessiamo di esistere non produce, da sola, la morte, ma la compie; allora noi giungiamo al termine, ma da tempo vi siamo avviati. [...] «Non viene una sola volta la morte; quella che ci rapisce è solo l'ultima morte».²³

Cerchiamo di approfondire la prospettiva senecana per cui il vivere è il morire stesso. Come sostiene anche Dionigi, in Seneca si ritrova quell'idea di compresenza della morte dovuta alla sua costante, inesorabile e lenta azione²⁴. Questo è il significato di quell'espressione che sintetizza il pensiero senecano: *cotidie morimur*; il «si muore ogni giorno» ma, a ben vedere, ogni ora, ogni minuto, ogni attimo: quest'ultimo, tuttavia, è *absolutus* nel senso etimologico del termine, slegato da ogni vincolo, giacché «attimo» è l'intersezione del passato, che non è più, e del futuro, che non è ancora; i confini sfumano: «nessun confine» significa a-limitato, cioè illimitato,

²² Entrambe queste ultime citazioni di A. Tagliapietra si ritrovano in nota 46, p.256, del testo precedentemente citato.

²³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 24,20-21.

²⁴ Cfr. *Morte – Fine o passaggio?* op. cit., p.33.

e dunque atemporale. È proprio nell'atemporalità e nell'illimitatezza del presente che il soggetto finito e limitato, l'uomo, sperimenta il suo profondo legame con il nulla; quasi fosse in esso sprofondato: «La durata della nostra vita coincide quasi col nulla»²⁵. Dunque, ecco l'emergere dell'angoscia della morte; espressione di chi non ha ancora compiuto il percorso sapienziale che conduce ad una risanazione tra i due «nulla» in mezzo ai quali si trova la vita. Infatti, prendiamo ancora in prestito da Dionigi, «la vita, per Seneca, non è che un intervallo doloroso tra due nulla: il nulla prima di noi e il nulla dopo di noi»²⁶; del resto, Seneca stesso lo esprime chiaramente: «Anche noi ci accendiamo, poi ci spegniamo: in questo periodo intermedio siamo sensibili ai mali, ma prima e dopo godiamo una perfetta tranquillità»²⁷. La vita, dunque, come una ferita che l'organismo intero (si intende, la Natura) deve condurre a medicazione e a guarigione; quanto si può intravedere, in questa prospettiva, il nesso che, ancora una volta, lega Seneca a Socrate quando quest'ultimo, in punto di morte, ebbe a dire «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio»²⁸? Ferita, dolore, guarigione e risanazione: tutti termini comuni. Anche per Seneca la morte appare come la vera nascita, il *dies natalis*:

Codesto giorno che paventi come l'ultimo è il primo dell'eternità.²⁹

E, dopotutto, «che c'è di grave a tornare da dove sei venuto?»³⁰. Questa domanda ha una risposta implicita per coloro che si sono dedicati alla saggezza, ai quali il legame con la morte non rappresenta una disgrazia come per gli scellerati che, credendo che essa sia un fatto appartenente solo agli altri³¹, vivono come se fossero immortali. Infatti, «ai grandi spiriti non è mai cara la dimora nel corpo: sono impazienti di uscirne e di evaderne, mal sopportano queste strettoie, avvezze come sono a spaziare nell'infinito e a guardare dall'alto le vicende umane»³²; questo, però, non accade alla maggioranza degli uomini; a costoro, per dirla tutta, non accade nemmeno di vivere. Infatti,

1. Dal momento in cui sei nato, tu sei avviato alla morte³³;
2. Chi non vuole morire si rifiuta di vivere, perché la vita ci è stata data a patto di morire.³⁴

²⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 99,31.

²⁶ Cfr. *Morte – Fine o passaggio?* op. cit., p.33.

²⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 54,5.

²⁸ Cfr. Platone, *Fedone*, op. cit., 118,5. Asclepio era il dio della medicina per gli antichi Greci.

²⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 102,26.

³⁰ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 11,4.

³¹ Si veda, ad esempio, l'epistola 101,6.

³² Cfr. Seneca, *Consolazione a Marcia*, in *Le consolazioni*, op. cit., 23,2.

³³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 4,9.

³⁴ *Ivi*, 30,10.

Esattamente come per godere di un beneficio è, prima di tutto, necessario aver compreso i vincoli e le condizioni per cui esso ci è stato offerto, alla stessa maniera per comprendere adeguatamente il vivere è prima di tutto fondamentale aver compreso quale sia il patto al quale la natura ha sottoposto la vita stessa: il dover morire. Il giusto valore della vita può esserle conferito solo a partire dal suo prezzo di contraccambio: vivrete, a patto di morire. In realtà questo patto non ci viene proposto, bensì imposto; tuttavia, ciò non ci esime dal porci in questa prospettiva. Infatti, «è veramente ingrato chi, dopo aver perduto una cosa, non si considera in debito per averla posseduta»³⁵; per questo, allora, è importante imparare per tempo ad andarsene serenamente³⁶, in modo da restituire alla natura quanto essa ci ha dato in prestito; anche Epicuro, si badi bene, la pensa in maniera del tutto simile³⁷. La condizione per vivere è, dunque, l'aver imparato a morire poiché «chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire: è al di sopra e, in ogni caso, al di fuori di ogni umana potenza»³⁸. Allora ecco l'imperante ritorno della posizione senecana: vivere è il morire stesso. Vivere è il progredire verso la fine mantenendo un costante legame con essa nel tentativo di comprenderla; la vita pare essere la conseguenza implicita di un esercizio continuo di morte.

C. La morte e la salvezza

A questo punto ci domandiamo: come dobbiamo intendere la morte per restare all'interno della prospettiva senecana? Direi che l'espressione migliore per caratterizzare questa immagine in chiave stoico-senecana sia: «porto sicuro». Di nuovo, ritorna la grande *imago marina*; la morte rappresenta l'unico punto di stabilità nel bel mezzo di un mare incontrollabile, ora calmo, ora in tempesta:

1. Non è per noi disonorevole se, dopo essere vissuti fra i rischi del mare aperto, ora vogliamo morire in porto³⁹;
2. Noi uomini, nella nostra grande demenza, lo consideriamo [il termine della vita] uno scoglio. In realtà è un porto che si deve talvolta desiderare, mai rifiutare⁴⁰;

³⁵ *Ivi*, 98,11.

³⁶ *Ivi*, 30,4.

³⁷ *Ivi*, 26,8.

³⁸ *Ivi*, 26,10.

³⁹ *Ivi*, 19,2.

⁴⁰ *Ivi*, 70,3.

3. Per chi naviga in questo mare così tempestoso ed esposto a ogni burrasca c'è solo un porto, la morte.⁴¹

Quindi, è in relazione a questa immagine della morte come porto sicuro e tranquillo che nasce in noi una sensazione di pace, assenza di qualunque fastidio per l'eternità. È grazie a questa immagine, pertanto, che impariamo a volgerle il nostro sguardo senza alcun timore e, anzi, forse con lieve attrazione, giungendo così ad interpretarla non solo come un non-male ma addirittura come un bene: è la vita stessa che si fa carico di questo sacrificio. L'idea, a me pare, sembra essere quella di mettere in ombra questo vivere (voglio dire, quel vivere di *adesso*) per far luce sulla morte: questa inizia ad essere apprezzata più dello stesso vivere, anche se occorre mantenersi distanti dagli estremismi interpretativi. Tuttavia, possiamo dire, poiché «chiunque è chiamato alla vita, è destinato alla morte»⁴² e dal momento che, sebbene anche essa sia una cosa indifferente, «non è tuttavia tale che possa facilmente essere disprezzata»⁴³, ne consegue che «occorre rendere saldo l'animo con un lungo esercizio, per poterne sostenere la vista e l'approssimarsi»⁴⁴.

Ora, per inquadrare tutte le tematiche senecane occorre comprenderne il punto fondamentale ed a tutte comune: l'assoluta centralità della morte. Tutto ruota attorno ad essa; infatti, il problema del tempo (che vedremo meglio successivamente) è tale in relazione al fatto che esso è qualcosa che ci sfugge, qualcosa di destinato a finire: è nella sua fugacità e nel suo destino di morte che si colloca la necessaria presa di posizione che il filosofo deve assumere; altra presa di posizione riguarda, invece, la virtù: essa si costituisce in relazione alla morte poiché è proprio rispetto ad essa che prende avvio la riflessione e il progresso verso la saggezza, giacché avere saggezza significa, in fondo, una cosa sola:

Ha raggiunto la saggezza chi può morire serenamente, come è nato.⁴⁵

A bene vedere, infatti, tutti gli altri ragionamenti attorno alla virtù e alla saggezza in generale sono delle riflessioni, per così dire, complementari: ci viene mostrato come ci si debba comportare, se si ha la virtù; a cosa essa conduca, in particolare alla tranquillità e all'assenza di timori (che fanno capo, ovviamente, al timore della morte); quali siano i suoi vantaggi in relazione all'immaginario comune della vita ordinaria delle persone:

⁴¹ Cfr. Seneca, *Consolazione a Polibio*, in *Le consolazioni*, op. cit., 9,6.

⁴² *Ivi*, 11,3.

⁴³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 82,16.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, 22,16.

Noi, invece, all'avvicinarsi di un pericolo, siamo presi dallo smarrimento, perdiamo ogni coraggio, cambiamo colore e versiamo inutili lacrime.⁴⁶

Vediamo che, alla fine, è il raggiungimento di quella serenità di fronte alla morte a rappresentare il raggiungimento della saggezza: una saggezza che esiste e si mantiene tale lungo tutto quel percorso di tensione verso la morte e che si risolve solo con l'attuazione del decesso; c'è, chiaramente, il desiderio di eliminarne il problema ma, al contempo, esso non resta che un anelito irrisolto: è proprio in questa tensione irrisolta, invece, che ci si mantiene nella saggezza; questa è la filosofia stessa: se la filosofia esiste solamente nell'atto del filosofare, così avviene anche per la saggezza e questo movimento, infine, è garantito dalla tensione irrisolta tra il problema che la morte pone e il desiderio, istintivo, di un suo superamento che, tuttavia, è impossibile. La morte, dunque, essendo il motivo stesso dell'essere al mondo, pone un confronto con essa il quale, a sua volta, rappresenta il motivo stesso del filosofare, ossia del vivere nella maniera autentica il proprio *cotidie morimur*.

Se è vero che la tradizione occidentale si è caratterizzata come «rimozione del problema che la morte costituisce»⁴⁷ per mezzo di quelle categorie retorico-concettuali volte a comprenderla nel tentativo di eliminare l'opposizione tra vita e morte altrimenti angosciante⁴⁸, è altrettanto vero che in Seneca non troviamo nulla di tutto ciò. Egli rappresenta una voce isolata, assolutamente individuale e carica di personalità, nel panorama stoico che, come abbiamo visto, non aveva intenzione di premere, più di tanto, sul problema della morte: si accennava, sì, ad essa, ma nulla di esagerato e, in ogni caso, risolta come una faccenda quanto mai banale. Con il filosofo romano la prospettiva cambia radicalmente e fa sentire tutta la potenza angosciante di questo radicale problema dell'uomo, sempre irrisolto, che è, potremmo dire, la «firma» del divino nella sua opera mortale.

Seneca non comprende la morte⁴⁹ ma permane in essa:

Seneca sarebbe stato incline a condividere la fede di Posidonio in una vita futura dell'anima e nelle *Consolationes* ritrae a colori smaglianti la sorte degli spiriti beati lassù nel cielo; però, nello stesso tempo, si richiama all'argomento consolatorio epicureo, che cioè la morte, in quanto fine della vita, è nulla e non ammette alcuna sensazione di dolore.⁵⁰

⁴⁶ *Ibidem*. È la continuazione della precedente citazione.

⁴⁷ Cfr. *Morte – Fine o passaggio?* op. cit., p.19.

⁴⁸ Basti pensare che si è giunti, oggi, al punto da renderla non solo innominabile nel quotidiano ma anche incomunicabile al morente stesso, come, per esempio, avviene negli ospedali.

⁴⁹ S'intende, nel senso di risolvere la tensione vita-morte.

⁵⁰ Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, op. cit., Voll II p.95.

Questo è il motivo fondamentale della tensione da lui avvertita. In merito al riferimento alle *Consolationes*, come si esprime a riguardo, il Nostro? Sarà sufficiente mostrare due passi della *Consolatio ad Marciam*:

1. O ignaro dei suoi mali, chi non loda e aspetta la morte come il miglior ritrovato della natura, sia che coroni la felicità, sia che allontani la sventura [...]; per tutti [è] fine, per molti rimedio, per certuni augurio, di nessuno più benemerita che dell'uomo cui giunge prima di essere invocata;⁵¹
2. Perciò se la maggior fortuna è non nascere, subito dopo viene, mi sembra, dopo una breve vita tornare al punto di partenza.⁵²

La sorte più felice, dunque, sarebbe non nascere: venire al mondo, infatti, significa permanere in uno stato di dolorosa contraddizione. È da questa prospettiva che emerge l'immagine benevola della morte, atto che ci riconduce ad unità con il tutto: chi non la desidererebbe?

Si potrebbe obiettare: bene, ora che abbiamo capito che il desiderio della morte, ossia del voler sopprimere una volta per tutte quella fastidiosa contraddizione che siamo obbligati a subire, è cosa non solo positiva ma persino logica dal punto di vista dell'uomo, ci si chiede come mai, di fronte all'esperienza dei fatti, la morte rimanga la cosa massimamente meno accettata dalle persone. La risposta, in maniera implicita, si potrebbe ricavare da questa domanda senecana:

Puoi indicarmi qualcuno che dia un giusto valore al suo tempo e alla sua giornata, e che si renda conto come egli muoia giorno per giorno?⁵³

Abbandoniamo i mezzi termini: per Seneca vive solo chi comprende di morire costantemente e, viceversa, solo chi muore costantemente può accedere al vivere. Come può, infatti, porsi il problema della morte e del suo sopraggiungere chi sia stato fagocitato da un'illusione di immortalità, anzi di illimitatezza di tempo di *questo* stare al mondo? Ragioniamo: l'immortalità può essere una prospettiva propria solo di chi vive; il concetto di immortalità, infatti, è legato a quello di vita eterna. Questa può essere concepita e collocata dall'uomo solo in una visione ultraterrena (senza con ciò intendere alcun rimando ad una religione propriamente detta) e, d'altro canto, solo colui che vive e che capisce di morire giorno per giorno può godere di una tale immagine. Il concetto di immortalità, infatti, appare contraddittorio se riferito a chi,

⁵¹ Cfr. *Consolazione a Marcia*, op. cit., 20,1.

⁵² *Ivi*, 22,3.

⁵³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 1,2.

non comprendendo di morire costantemente, non vive. Il suo stare al mondo, infatti, non è, propriamente, vita, ma semplicemente tempo: «Non c'è dunque motivo di credere che uno sia vissuto a lungo perché hai i capelli bianchi o le rughe: non è vissuto a lungo, ma è stato al mondo a lungo. Come credere che ha molto navigato chi la tempesta ha sorpreso all'uscita dal porto menandolo qua e là in un turbine di venti opposti e facendolo girare in tondo entro lo stesso spazio. Non ha navigato molto, ma è stato sballottato molto»⁵⁴. Il tempo, dopotutto, è una semplice «quantità» che ci è concessa dal destino e tale rimane se ad essa non si coniuga una qualità, un valore, che, nella prospettiva senecana, equivale ad intenderla nel suo costante finire: è su questo terreno che emerge la prospettiva esistenziale, che apre cioè alla vita; sentire la vita vuol dire sentire la morte. Non c'è vita senza prospettiva esistenziale, senza prospettiva del finire.

Questo ci permette la saggezza: di poter morire; ci consente di divenire mortali. Pertanto, è mediante gli studi e il lavoro su di sé che ci si appropria della prospettiva del mortale e, quindi, di colui che vive. Chi ritiene superficialmente di dover morire, un giorno o l'altro, senza tuttavia provare quella contraddizione e contrasto di cui si parlava poc'anzi è, per Seneca, il chiaro segnale che ci si trova di fronte ad un finto mortale, ad un finto uomo: non si ha di fronte una coscienza ma un'incoscienza che, in quanto tale, non può realmente esperire ciò che, esternamente, sembrerebbe fare. Per il filosofo, allora, vivere, morire, permanere nella saggezza, sono tutti termini equivalenti: dunque, il problema della morte come il fulcro sul quale, senza portarlo a risoluzione, Seneca permane. Se eliminassimo il problema della morte non avremmo più Seneca: la morte è la ragion d'essere della sua riflessione e del suo vissuto.

In quest'ottica si inserisce anche il suicidio, di cui parliamo in precedenza. L'atto estremo compiuto dal morente, ossia da colui che vive e che ha capito di morire giorno per giorno, è il gesto massimamente virtuoso, nella cui realizzazione si compie il massimo grado di saggezza: è a quest'altezza che comprendiamo il significato di quanto detto in precedenza. Seneca scommette tutto su un tale gesto poiché è nel compimento della vita, cioè del morire, che risiede la virtù piena, che nulla ha più da spartire con questo mondo del tempo. È anche più corretto, forse, parlare non tanto del mortale, in riferimento a colui che vive, ma del morente: il primo termine, essendo un aggettivo o, al massimo, un pronome qualificativo rappresenta un'immagine statica; nel participio presente «morente», invece, è racchiusa la natura stessa dell'azione divina, quella del *logos*, nel suo continuo e necessario farsi che porta a compimento ogni cosa:

⁵⁴ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, a cura di A. Traina, Bur, Milano 1993, 7,10.

Niente starà fermo nel luogo dove sta, tutto sarà atterrato e travolto dal tempo.⁵⁵

Della medesima azione divina partecipano tutte le cose che, finite come noi, a noi vengono:

Sono i fati a condurci e quanto tempo resta a ciascuno l'ha programmato l'ora della nascita. Una causa dipende dall'altra, una lunga catena di eventi determina le vicende private e pubbliche: si deve sopportare tutto coraggiosamente perché tutte le cose non, come crediamo, avvengono, ma vengono. Una volta per tutte fu stabilito l'oggetto delle tue gioie, delle tue lacrime, e benché la vita degli individui sembri differenziarsi per una grande varietà, tutto si riduce a questo: effimeri riceviamo l'effimero.⁵⁶

E, di pari passo, si legga quanto segue,

Persuaditi che è falso quel motto che ripetono gli ignoranti: «È bello morire di morte naturale». La morte è sempre naturale. Dirai meglio: nessuno muore se non nel giorno destinato. Niente del tuo tempo va perduto con la morte: quello che lasci non è più tuo.⁵⁷

La conclusione «*accipimus peritura perituri*» del *De providentia* è propria di colui che ha compreso la natura divina del tutto; è la prospettiva del morente. Noi, che siamo un nulla transeunte, abbiamo a che fare con cose che sono, alla stessa maniera, nulle e transeunti; nessuna via di uscita da questa realtà se non con la morte: è così che la ferita del vivere viene ricucita.

A questo punto possiamo domandarci: se tutto è un costante morire e se la vita stessa è letta dalla parte del suo inarrestabile movimento di assottigliamento e perimento, come possiamo rileggere il concetto di salute? La *salus* senecana non ha nulla da spartire con la *salus* oggi intesa: quella odierna, infatti, è totalmente sbilanciata dalla parte del corpo; il corpo non è necessariamente il biologico, e ne vedremo subito il motivo. Resta il fatto che esso, vale a dire il corpo, è mera materia che, in ogni caso, è soggetta al deperimento inarrestabile imposto dal tempo e, tuttavia, manchevole di una reale coscienza di sé.

Quella senecana, invece, è la reale *salus* biologica: il biologico, infatti, è ciò che partecipa del *bios*, ossia della vita e della morte⁵⁸. Partecipare della vita e della morte significa, a sua volta, possedere la prospettiva del morente: vivere significa

⁵⁵ Cfr. Seneca, *Consolazione a Marcia*, op. cit., 26,6.

⁵⁶ Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 5,7.

⁵⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 69,6.

⁵⁸ Come si diceva in precedenza.

morire, il *cotidie morimur*. Da questo punto di vista, allora, solo il saggio, divenendo mortale (ossia acquisendo la prospettiva del morente), si colloca realmente nel biologico: il *bios*, infatti, è un concetto che gli appartiene. Il concetto, dopotutto, non appartiene al corpo ma al principio razionale, all'anima: ne deriva che, in tale prospettiva, il vero biologico non è, come siamo erroneamente abituati a pensare, il corpo, la materia nuda e cruda; no, il biologico è il *logos* poiché in esso risiede il concetto, in esso la visione e la comprensione di vita e morte: il biologico, infine, altro non è che la ragione individuale.

Ne segue, inevitabilmente, la conclusione che la maggior parte degli uomini, essendo privi della prospettiva del morente, non si trovino nella reale condizione del biologico: questa si gioca interamente sulla comprensione della condizione umana e, con essa, di tutte le cose; cambia la prospettiva, non il fatto in sé. Ma la prospettiva su qualcosa conduce, poi, ad una sua valutazione, ad una stima del suo valore: tutto il nostro agire dipende, in ultima analisi, dalla nostra prospettiva. Cambiare prospettiva significa cambiare modo di vivere, eccone l'importanza. La salute del biologico sarà, dunque, concepita ed inserita nel ciclo naturale di nascita e morte definitiva che rappresenta, nel suo insieme, il processo «secondo natura» per eccellenza. Tuttavia, afferma,

Nessuno di noi pensa che, prima o poi, deve abbandonare questa abitazione: siamo come vecchi inquilini, trattenuti dall'affetto del luogo familiare e dalla forza dell'abitudine, nonostante gli incomodi. Vuoi renderti indipendente dal corpo? Abita in esso come se fossi in procinto di partire.⁵⁹

La salute inizia proprio con l'acquisizione della prospettiva del morente; *salus* diviene salvezza: essa, infatti, mi salva poiché mi conduce ad un deprezzamento della vita stessa; sono già inserito nella prospettiva della morte, tutto è morte, tutto è un costante morire. Cosa resta della vita comunemente intesa? Assolutamente nulla. Noi stiamo volgendo al termine ed è in questo nostro essere volgenti al termine che si genera quella contrapposizione vita-morte di cui si parlava prima. La visione del morente è la visione di colui che è cosciente del fatto che quella in cui si trova ora non è la sua dimora fissa: dovrà trasferirsi, dovrà tornare a casa. Qual è, allora, la conseguenza diretta di questo deprezzamento della vita? A me sembra questo: si smette di essere schiavi della necessità per divenire la necessità stessa. La *salus*, ossia la salvezza, ha a questo punto raggiunto la sua vetta massima poiché mi ha condotto al vivere «secondo natura», il grande obiettivo della scuola stoica, il raggiungimento della saggezza: solo questa è *salus*, il resto è finzione.

⁵⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 70,16.

Ma osserviamo bene la conclusione: si smette di essere schiavi della necessità per divenire la necessità stessa. Cosa significa?

Dobbiamo ripartire dall'idea della filosofia come vero studio liberale, ossia che libera, che rende liberi⁶⁰: è grazie alla sua azione, infatti, che perveniamo alla visione del morente; come disse anche Epicuro: «*Se vuoi avere la vera libertà, devi farti servo della filosofia*. Chi a lei si affida completamente, non vede la propria libertà rinviata neppure di un giorno: è subito affrancato, poiché questo stesso servire la filosofia è libertà»⁶¹. La libertà massima consiste nell'andare incontro alla morte con animo sereno⁶², libero da timori: infatti, nella morte non c'è nulla di male; è nel timore per essa che risiede il male⁶³; la filosofia ci garantisce questo: l'assenza di timore. In questa maniera suona perentorio il precetto senecano:

Fortifichiamoci con la filosofia, muro inespugnabile che la fortuna non riesce a sfondare, anche se lo assale con le sue macchine d'assedio. L'animo si è liberato da tutto ciò che è fuori di lui e si difende nella sua rocca. Sta in una posizione inaccessibile: nessuno strale può raggiungerlo. La fortuna non ha le lunghe braccia che gli uomini le attribuiscono: non afferra se non chi si attacca a lei.⁶⁴

Già comprendiamo, a quest'altezza, a cosa si alluda con l'espressione «smettere di essere schiavi della necessità». Significa aver vinto il timore e, conseguentemente, aver reciso ogni dipendenza dalla fortuna. Se tutto quanto ciò che accade sarà ben accetto, sarà evidente che nulla e nessuno avrà potere su di noi: saremo liberi, ci saremo svincolati da quella schiavitù che sottomette la maggior parte degli uomini. La conseguenza dell'esser liberi dai timori, e quindi immuni dagli attacchi della sorte, e contemporaneamente essere inseriti nel rigido determinismo che governa ogni cosa conduce ad una chiara prospettiva:

In tutte le vicende che mi sembrano avverse e dolorose, ecco la regola che mi son fatta: non obbedisco, ma consento alla volontà divina; la seguo spontaneamente, non per necessità.⁶⁵

La sorte, dunque, ci ha assegnato un percorso che siamo obbligati a seguire (se siamo ancora schiavi) oppure che seguiamo liberamente, se abbiamo compreso la nostra collocazione nell'esistenza, se abbiamo assunto la prospettiva del morente, se

⁶⁰ *Ivi*, 88,2.

⁶¹ *Ivi*, 8,7.

⁶² *Ivi*, 30,3.

⁶³ *Ivi*, 104,10.

⁶⁴ *Ivi*, 82,5.

⁶⁵ *Ivi*, 96,2.

siamo stati indottrinati dalla filosofia. Questo essere *super partes* del trasfigurato rispetto agli avvenimenti della sorte consente di mantenere una fermezza interiore che diventa massima solo nel confronto costante con la morte:

Andando a dormire, diciamo lieti e contenti: «Ho vissuto e ho percorso la via segnata dalla sorte». Se dio ci concederà un altro giorno, accettiamolo lieti. È un uomo davvero felice e ha il pieno dominio di sé, colui che aspetta l'indomani senza trepidazione. Chiunque può dire: «Ho vissuto», s'alzerà l'indomani per guadagnare una nuova giornata.⁶⁶

Da ciò si comprende anche il privilegio della virtù:

La principale caratteristica dell'uomo virtuoso è non aver bisogno del domani e non star sempre a contare i propri giorni: un istante gli basta per gustare i beni eterni nella loro pienezza.⁶⁷

L'assenza, poi, di un bisogno relativo ad un nuovo giorno ma, al contrario, sazi dell'istante del presente, già in grado di porci nella prospettiva dell'eternità, dell'assenza di tempo, è congiunta a quest'altra considerazione:

Ogni giorno, ogni ora ci mostra la nostra nullità e ricorda a noi smemorati, con qualche nuovo argomento, la nostra fragile natura. Allora noi, che facciamo programmi come se la nostra vita fosse eterna, siamo costretti a pensare alla morte.⁶⁸

L'unica via di salvezza, ossia la *salus*, è riposta nella ragione, nell'anima e nello studio della filosofia, capaci di sanare le nostre ferite e malattie. Così, con un'immagine retorica Seneca potrà affermare che, per non essere sottomessi alla sorte ed essere quindi il dominatore degli eventi, sarà necessari sottomettersi alla ragione. Tuttavia, chi è capace di sottomettersi alla ragione è la ragione stessa; la ragione, ossia il *Logos*, è la necessità. Ecco, dunque, come avviene che smettendo di esser schiavi della necessità si diviene immediatamente la necessità stessa: assumiamo la prospettiva del tutto.

In maniera simile Seneca scriverà in un importante dialogo, il *De brevitae vitae*, quanto si legge:

Molto, dunque, si estende la vita del saggio, non è confinato negli stessi limiti degli altri: lui solo è libero dalle leggi dell'umanità, tutti i secoli ubbidiscono a lui come a dio.⁶⁹

⁶⁶ *Ivi*, 12,9.

⁶⁷ *Ivi*, 92,25.

⁶⁸ *Ivi*, 101,1.

Sebbene in questa riflessione rientrino tutti gli aspetti precedentemente affrontati, è anche il caso di sottolineare che, qui, l'oggetto di discussione principale è il tempo, altro grandissimo tema, assolutamente un pilastro del suo pensiero, che ora ci accingeremo ad affrontare.

⁶⁹ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 15,5.

3.2 La cura del presente

A. «La brevità della vita»

Il *De brevitae vitae* è uno dei più drammatici dialoghi senecani, scritto presumibilmente nel 49, anno durante il quale egli tornerà dal suo esilio in Corsica, oppure nel 62, anno del suo definitivo ritiro dalla vita pubblica. Ciò che è evidente dal testo, tuttavia e a prescindere, è l'immagine di un Seneca deluso dalla vita che fa voti di dedicarsi interamente allo studio della filosofia⁷⁰. È, dunque, sul solco di un tale proposito, accolto con tutta la spinta di un animo desideroso di pace, che Seneca imposterà tutta la sua trattazione ricca, com'è nel suo stile, di immagini, metafore, anafore e antitesi. Come per il *De tranquillitate animi*, anche per il *De brevitae vitae* notiamo subito che tipo di uomo sia l'interlocutore del dialogo: anche per quest'ultimo abbiamo a che fare con un personaggio, Paolino, pubblico; in questo preciso caso, come si desume dai capitoli XVIII e XIX, egli riveste una carica gravida di responsabilità: «Egli, infatti, regge le sorti dell'impero per quanto concerne l'approvvigionamento e la conservazione del grano»⁷¹. In entrambi i casi, dunque, abbiamo a che fare con i vissuti estremamente impegnati di due uomini politici, per i quali la tranquillità e il tempo a propria disposizione rappresentano ciò che massimamente è desiderabile. Il *De brevitae*, come il *De tranquillitate*, ha lo scopo «di ritrarre l'amico da una vita di fastidi e di affanni e indirizzarlo allo studio della filosofia»⁷²; pertanto, considerato il contesto dello stesso interlocutore, «è logico aspettarsi che il procedimento sarà costituito dallo sviluppo che prenderanno nella mente dello scrittore di due termini del contrasto: la vita dell'uomo di mondo, la vita del sapiente»⁷³.

Iniziamo subito dal punto, cruciale, riguardante il titolo dell'opera, che serve a indirizzare preventivamente il nostro sguardo: «La brevità della vita è la tesi dell'accusa, non di Seneca; la tesi del dialogo smentisce e nega esplicitamente il dettato del titolo»⁷⁴. Questa prospettiva la si coglie immediatamente, fin dall'inizio del dialogo:

La maggior parte degli uomini, Paolino, protesta per l'avarizia della natura, perché siamo messi al mondo per un briciolo di tempo, perché i giorni a noi concessi scorrono così veloci e

⁷⁰ Ivi, introduzione di A. Traina, pp. 19-20.

⁷¹ Cfr. Seneca, *Della brevità della vita*, introduzione e commento di G. Ammendola, Casa Editrice Rondinella Alfredo, Napoli 1930, p. 5.

⁷² Ivi, p.9.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. I. Dionigi, *Protinus vive – Colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, Patron, Bologna 1995, p.15.

travolgenti che, eccetto pochissimi, gli altri sono abbandonati dalla vita proprio mentre si preparano a vivere.⁷⁵

È la maggioranza degli uomini, per sua natura stolta, che ha del tempo questa opinione, ed effettivamente è così: la vita è davvero breve; ma a partire da quale prospettiva? A partire da quella dello stolto, che non sa e non è nemmeno in grado di usare adeguatamente il tempo a sua disposizione: questo è il dramma dell'esistenza umana.

Quasi subito dopo troviamo questa prima conclusione della riflessione senecana, la quale sarà il perno attorno al quale ruoterà tutta la trattazione:

Non abbiamo poco tempo, ma ne abbiamo perduto molto.⁷⁶

Ossia, non è assolutamente vero che breve è il tempo a noi concesso; la triste verità, piuttosto, è che tendiamo a perderne molto. Qui si inserisce, con gran forza, quella verità per cui «*tempus tantum nostrum est*»⁷⁷: siamo scialacquatori e pessimi amministratori di quell'unico possesso che è effettivamente nelle nostre mani; pare che, mentre per tutto il resto ci sia grande impegno e calcolo nel tentativo di preservarne o aumentarne i guadagni, per il tempo non solo non avvenga quanto avviene per il resto, ma a questi si aggiunge che ad esso non diamo quasi alcuna importanza: ben disposti, infatti, siamo nel concederlo a mille diverse occupazioni, alla richiesta altrui, nel barattarlo con un guadagno economico e via dicendo. Dove sia da ricercare il motivo di questa scellerata amministrazione è presto detto. Leggiamo:

Si gioca con la cosa più preziosa di tutte. Non ne hanno coscienza, perché è immateriale, perché non cade sotto gli occhi, e perciò è valutata pochissimo, anzi non ha quasi prezzo.⁷⁸

Nuovamente, qui, torna il motivo del corpo, inteso come il generico «materiale»; per gli stolti solo la materia palpabile ha una realtà ed essi non riescono ad andare oltre il mondo dei sensi, privi come sono di una visione filosofica dell'esistenza. Nella loro considerazione del tempo, infatti, questa caratteristica si mostra in tutta la sua atroce evidenza: di chi può essere propria una simile e folle

⁷⁵ *Ivi*, 1,1.

⁷⁶ *Ivi*, 1,3.

⁷⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 1,3.

⁷⁸ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 8,1.

gestione del tempo se non di chi, nella sua ignoranza, crede di essere immortale e di disporre, dunque, del tempo senza riserve? Se non crede esplicitamente di essere immortale è, quanto meno, dimentico della sua condizione mortale: in ogni caso, e qui subentra il fattore comune, non si pone il problema della morte, unico concetto capace di illuminarci sulla fugacità del tempo⁷⁹; è solo in relazione alla fine definitiva che, infatti, comprendiamo il valore di ciò che via via andiamo perdendo. Il filosofo questo lo sa e, pertanto, è chiamato ad una diversa gestione di ciò che è nelle sue mani; in particolare, è quel punto a partire dal quale si prendono strade diverse in merito al valore che diamo al tempo a generare quella contrapposizione tra gli *occupati* e il *sapiens* che, come si era detto, sono i veri protagonisti dell'intero dialogo senecano.

Gli occupati

Gli *occupati* sono gli immortali, o quelli che credono d'esserlo o, ancora, quelli che non hanno nemmeno un attimo per riflettere sulla loro mortalità; secondo costoro il tempo è praticamente infinito e, per questa ragione, subordinato a tutto il resto: nulla ha meno valore di esso, è gratuito, ne avranno sempre di nuovo. Questa è una chimera, un'illusione; quando si sgretola e crolla, spesso verso la fine della vita, si accorgono del loro errore più grande, ossia

Giunti all'ultima ora, tardi comprendono, disgraziati, di essere stati tanto tempo occupati a non far nulla.⁸⁰

La vita degli *occupati* non è drammatica, bensì tragica: un gran dolore e una grande tristezza faranno da padroni nell'ora finale. Da qui, infine, emerge quell'inutile lamentela, «la vita è troppo breve», che Seneca vuole abbattere. La vita è troppo breve per chi non l'ha mai vissuta, per chi realizza solo alla fine di essere un mortale: ecco, quindi, l'importanza del leggere la vita attraverso il morire. È per questo che

⁷⁹ Qui, allora, comprendiamo bene che se per la maggioranza degli uomini il movimento è quello di «eliminazione» del problema della morte, per Seneca, invece, il problema della morte e il mantenimento della tensione da esso generato è la base fondamentale per comprendere il valore del tempo e, attraverso di esso, della necessaria messa in atto di una nuova condotta di vita, dedita esclusivamente alla virtù e alla saggezza.

⁸⁰ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 16,1.

Ci vuole tutta una vita per imparare a vivere, e, ciò che forse ti stupirà di più, ci vuole tutta una vita per imparare a morire⁸¹,

Motivo per cui «la vita, se sai usarne, è lunga»⁸².

Seneca ci offre, poi, una fenomenologia della vita degli stessi *occupati*, per cui molte sono le immagini che vengono dipinte e catturate, tutte efficacissime e in grado di permetterci un'identificazione in esse: obiettivo di Seneca, infatti, è di aiutarci «a coglierci in fallo, prima di correggerci, facendoci conoscere meglio il volto dell'uomo sotto le sue tante maschere»⁸³, onde per cui non sono i vizi ad essere l'oggetto del dialogo ma la moltitudine di coloro che errano qua e là e senza meta. Abbiamo parlato di «vita» degli *occupati*: propriamente essa non è vita ma tempo⁸⁴, per giunta sprecato. Gli *occupati* sono tali proprio perché preda delle più disparate occupazioni e dei più diversi vizi; questi sono così numerosi e aggressivi che non permettono loro di uscire dal carcere nel quale sono stati rinchiusi:

Incalzano e assediano i vizi da ogni parte e non li lasciano risollevarsi o alzare gli occhi a discernere il vero, ma col loro peso li tengono sommersi e inchiodati al piacere.⁸⁵

Ma, prima di procedere oltre, domandiamoci: per Seneca chi è che, più precisamente, rientra nel novero degli *occupati*? Cerchiamo di capirlo:

Chiedi forse chi chiamo affaccendati? Non credere che tali io dica solo quelli che ci vogliono i cani guinzagli dati per sloggiarli dalla basilica [...]. Il tempo libero di certuni è affaccendato: nella loro villa o nel loro letto, nel cuore della solitudine, per quanto si siano appartati da tutti, danno fastidio a sé stessi. La loro non deve dirsi una vita sfaccendata, ma un ozioso affaccendarsi.⁸⁶

Tanto per cominciare, l'occupato non è solo chi visibilmente appare tale in quanto sballottato tra mille impegni diversi; l'occupato è altresì colui che, pur avendo la concreta possibilità per essere slegato da tutte le faccende, non è in grado di far buon uso del proprio tempo libero. Per molti, infatti, il tempo libero rimane solamente tempo vuoto, impiegato per cose ugualmente inutili; Seneca, invece, ha

⁸¹ *Ivi*, 7,3.

⁸² *Ivi*, 2,1.

⁸³ *Ivi*, introduzione, p.22.

⁸⁴ *Ivi*, 7,10.

⁸⁵ *Ivi*, 2,1-3.

⁸⁶ *Ivi*, 12,1-2.

una concezione particolare del tempo libero: «Non ti invito a un riposo pigro e inattivo, non ad affogare quanta vitalità c'è in te nel sonno e nei piaceri cari al volgo: questo non è un riposare; troverai attività più grandi di quelle in cui sinora ti sei impegnato, da svolgere in un sereno isolamento»⁸⁷. Quindi, come possiamo ben comprendere, molti che potremmo ritenere sfaccendati in realtà non lo sono e su questo punto Seneca è molto severo; nessuno è risparmiato e solo in questo momento si comprende quale sia la grandezza di un siffatto genere di vita in virtù della sua rarità.

Gli esempi che egli riporta sono numerosissimi e quanto più possibile particolari: è in questa maniera che il filosofo riesce a rendere palpabile e massimamente reale la visione di chi rappresenti un cattivo esempio di vita (e che, immediatamente, ci chiama in causa): gli ubriaconi e i libidinosi, dediti solo al piacere immediato del corpo; gli atleti che passano ore in palestra a cospargersi d'olio; il collezionista di qualunque sorta di oggetti; i pignoli storici che si interrogano su questioni tanto capziose quanto inutili; il filologo; quelli che passano ore dal barbiere ad acconciare la capigliatura e la barba; quelli dediti a comporre e cantare canzoni e tutti gli altri. Insomma, egli riporta una lista abbastanza nutrita di tutta una serie di persone che a suoi occhi appaiono tali, cioè affaccendati; naturalmente dobbiamo immaginare che la lista prosegua in altre figure sì minuziosamente dettagliate. In questo vortice è logico che il tempo di costoro venga dissipato: non si trova nessuno, dice il filosofo, disposto a dividere con altri il proprio denaro; il proprio tempo, però, ciascuno è disposto a dividerlo con altri e tra mille commissioni, specie se in favore di un guadagno economico o di un qualche prestigio. Solo in relazione al tempo, estremizza Seneca, l'avarizia diviene una virtù⁸⁸.

Egli, poi, continua la sua dimostrazione di questa tragica realtà ipotizzando questa situazione:

Si prenda uno dalla folla dei vegliardi: «Vediamo che sei giunto al termine della vita umana, hai addosso cent'anni o più: su, fa' il rendiconto del tuo passato. Calcola quanto da cotesto tempo han sottratto i creditori, quanto le donne, quanto i patroni, quanto i clienti, quanto i litigi con tua moglie, quanto i castighi dei servi, quanto le corse zelanti per tutta la città; aggiungi le malattie, che ci fabbrichiamo noi stessi, aggiungi il tempo inutilizzato: vedrai che hai meno anni di quanti ne conti. [...]: comprenderai che la tua morte è prematura».⁸⁹

⁸⁷ *Ivi*, 18,2.

⁸⁸ Per tutta quest'ultima sezione si veda *La brevità della vita*, 3,1.

⁸⁹ *Ivi*, 3,2-3.

Come giudicare queste parole? Oserei definirle taglienti. Seneca non sta risparmiando nessuno, nemmeno sé stesso. Il dipinto dell'uomo anziano e del rendiconto della sua vita, infatti, è la situazione più comune che possa darsi nell'esistenza di una persona: chiunque, immaginandosi anziano, potrebbe con non molta difficoltà immedesimarsi nella stessa situazione; le parole di Seneca suonano come una voce che, provenendo dal futuro, ci vuole salvare e mettere in guardia da quella fine tragica che ci attende, se non sapremo virare la nave ponendola nella giusta rotta.

La morte prematura

Riguardo alla morte prematura è opportuno fare le giuste considerazioni. Innanzitutto, nella *Consolatio ad Marciam* egli afferma chiaramente che nessuno muore prematuramente: egli muore nel giorno deciso dal destino; non gli viene sottratto nulla di quanto già non fosse stato decretato dalla volontà divina⁹⁰. In questo medesimo dialogo occorre osservare, anche, come Seneca sembri essere propenso ad accettare l'idea per cui, in realtà, il tempo concessoci dalla natura sia effettivamente molto breve (e quindi assumendo una posizione molto diversa dal *De brevitae*, ove la voce perentoria è: «La vita, se sai usarne, è lunga»): siamo nati per un tempo brevissimo (*brevissimum tempus*)⁹¹, afferma. Così, siamo subito spinti a porci il quesito circa una sua presunta contraddittorietà; concorderemo con Dionigi: «Limitiamoci [qui] a dire Seneca situazionale: a seconda dei diversi punti di osservazione del prisma-tempo, egli seleziona quel modello che di volta in volta gli serve. Così può dare risposte diversificate al medesimo problema - o, forse, dramma - del tempo»⁹². Quindi, sembra inutile il tentativo di voler catturare Seneca una volta per tutte; ma proprio questa sua indefinibilità, pur essendo basata su un indirizzo filosofico preciso, lo rende un pensatore sempre vivo, sempre presente.

Forti di queste considerazioni, torniamo alla «morte prematura» di colui che, vicino alla fine, si accorge tardi di essere mortale. È chiaro che, nella visione complessiva di Seneca, ognuno muoia nel giorno stabilito: pur tuttavia, qui, egli vuole caricare di significato tragico quell'esperienza soggettiva e coscienziosa di essere giunti alla fine ancora prima di iniziare a vivere. Possiamo leggere, nelle *Epistulae*, le seguenti riflessioni, modellate su sentenze epicuree:

⁹⁰ Cfr. *Consolazione a Marcia*, 21,5.

⁹¹ *Ivi*, 21,1.

⁹² Cfr. I. Dionigi, *Protinus vive – Colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, op. cit., p.22.

1. Posso pagarti con un motto del tuo Epicuro e chiudere così questa lettera: «È triste incominciare sempre la vita» o, se così può esprimersi meglio il concetto, «vivono male coloro che sempre ricominciano a vivere». «Perché?» mi chiederai. La massima, infatti, richiede un chiarimento. Perché alla completezza della loro vita manca sempre qualcosa; e non può essere preparato alla morte chi comincia a vivere proprio in quel momento.⁹³

La vita inizia quando realizziamo di averne solo una e, per giunta, diretta a gran velocità verso la fine. Così, per i più accade di rendersi conto solo nell'ultimo frangente ciò che da sempre doveva essere chiaro: la loro vita inizia da lì. Ecco il motivo del «dramma delle vite non vissute»⁹⁴. Non avendo mai compreso realmente quale fosse la loro natura, la maggior parte degli uomini ha sperperato il proprio tempo per cose vane, inutili; tutti loro hanno indirizzato il loro impegno nel tentativo di raggiungere scopi meschini, assolutamente inconsistenti: senza una guida interiore e ideale hanno sbandato qua e là e poi, infine, hanno ricevuto in consegna la verità pura e cruda in forza della stessa natura, spinti dalle buie considerazioni di un'inferma vecchiaia. Non solo; vi è quella caratteristica, nell'esistenza dello stolto, di una costante incompiutezza: avvertire la propria 'irrealizzazione', la propria incompletezza, la manchevolezza di un 'perfettamente compiuto' della loro esistenza, pone gli stolti in una condizione per cui è semplicemente impossibile anche solo pensare che essi siano pronti ad abbandonare la realtà. Sentirà di aver bisogno, sempre, di una proroga del termine colui che si sente sempre incompiuto. È questo il motivo che spinge a quella condizione, potremmo definire, paradossale che coglie in fallo lo stolto nel suo folle comportamento:

[...] Nessuno dà valore al tempo; ne usano senza risparmio, come fosse gratis. Ma vedili quando sono ammalati, se incombe pericolo di morte, toccare le ginocchia dei medici; se temono la pena capitale, pronti a sborsare tutto quello che hanno pur di vivere: tanto sono discordi i loro sentimenti. Che se fosse possibile a ognuno avere dinnanzi agli occhi il numero degli anni futuri, al pari dei passati, come sbigottirebbe chi ne vedesse avanzare pochi, come ne farebbe economia!⁹⁵

Infatti, sebbene sia cosa piuttosto facile amministrare in maniera adeguata ciò che è concreto, sicuro, ben visibile, ancora con maggior cura sarebbe da gestire quel bene che, insicuro, non si sa quando possa venire a mancare⁹⁶. Così, a loro stessi, il tempo della loro vita effettiva non è che ridotto a pochi attimi. Non è tutto:

⁹³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 23,9-10.

⁹⁴ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., p.17.

⁹⁵ *Ivi*, 8,2-3.

⁹⁶ Concetto ribadito poco dopo il precedente, nello stesso capitolo.

2. «Di chi è?» chiederai. Di Epicuro. Ancora una volta... altrui. «Non c'è persona che non esca dalla vita come se vi fosse entrata poco prima». Considera chi vuoi; giovani, uomini di mezza età, vecchi: li troverai ugualmente timorosi della morte, ugualmente ignari della vita.⁹⁷

Solo agli stolti, cioè agli *occupati*, ovvero gli immortali, coloro che non hanno mai vissuto poiché «vivere» significa «essere mortali», «essere morenti»; solo a costoro, dunque, la paura della morte diviene il tratto fondamentale. Solo chi non ha usufruito di quanto gli è stato concesso limitatamente teme il momento in cui gli sarà ordinata la restituzione; nel caso della vita non parliamo di un 'uso', bensì di compimento: colui che ha compiuto la sua vita sente di aver vissuto pienamente e non ha altro da aggiungere a quella felicità posta al sicuro; non teme il venir meno di ciò che è stato condotto a perfezione: è la situazione esattamente capovolta di quella condizione di incompiutezza che domina nell'esistenza dello stolto. Infatti,

Gli uomini, in maggioranza, ondeggiavano tra il timore della morte e i tormenti della vita; non hanno il coraggio di vivere, né sanno morire.⁹⁸

Di qui, il grande monito di Seneca:

Abbiamo già perso troppo tempo: è giunta ormai l'ora di raccogliere i bagagli.⁹⁹

Per comprendere, con un esempio, quanto pesi allo stolto la sua prematura fine Seneca fa ricorso, ancora una volta, all'immagine dell'anziano e non è difficile comprenderne il motivo: alla figura dell'anziano noi siamo soliti attribuire saggezza, comprensione degli eventi secondo il punto di vista di chi ha 'vissuto' a lungo e che, forte della sua lunga esperienza, non può che aver raggiunto una pienezza di vita. Immaginare, ora, che proprio colui che dovrebbe essere massimamente saggio è, in realtà, stolto come se nel mondo vi avesse or ora fatto ingresso ci fa immediatamente capire come tutti siano stolti, radicalmente stolti. Il problema è che siamo prigionieri di una visione illusoria nella quale crediamo che la natura debba garantirci un qualcosa di particolare: non pensiamo, cioè, che la saggezza sia qualcosa da conquistare fin da subito; riteniamo, piuttosto, che essa sia una cosa che sopraggiunge naturalmente con l'avanzare degli anni. Così, abbagliati dalla finta saggezza dei

⁹⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 22,14.

⁹⁸ *Ivi*, 4,5.

⁹⁹ *Ivi*, 19,1.

capelli bianchi, delle rughe e della barba restiamo esclusi da quella saggezza descritta dagli stoici e non solo. Seneca questo lo esprime in maniera efficacissima:

Insomma, vuoi sapere quanto poco vivono? Guarda quanto desiderano vivere molto. Vecchi decrepiti si augurano e mendicano l'aggiunta di pochi anni: si fingono più giovani; accarezzano bugiardi illusioni e si compiacciono di come se al tempo stesso gabbassero i fati. Ma quando qualche infermità gli ricorda di essere mortali, come muoiono spaventati, quasi non uscissero dalla vita, ma ne fossero tirati fuori! Van gridando di essere stati stolti, tanto da non aver vissuto, e, se la scampano, di voler vivere in pace; solo allora riflettono all'inutilità di essersi procurate cose che non avrebbero goduto, alla vanità di ogni loro fatica.¹⁰⁰

Ugualmente alla falsità che concerne il legame tra segni del tempo (capelli bianchi, rughe, barba, acciacchi, ...) e la saggezza, così è da ritenere altrettanto falsa l'invocazione della morte da parte di certuni come prova del fatto che hanno vissuto a lungo. Costoro, infatti, giungono ad invocare la morte non perché si sentono 'compiuti': chi fosse giunto a tale condizione, infatti, non avrebbe da invocare alcunché e se volesse uscire dalla vita ciò sarebbe in virtù della sua decisione razionale e non per tedio della stessa. In questo esempio, invece, coloro che invocano la loro fine lo fanno proprio per timore della morte, tormentati come sono tra «passioni incerte». Ugualmente la noia della giornata, come se fossero sazi di tempo trascorso nell'esistenza, non è assolutamente la manifestazione della raggiunta pienezza¹⁰¹. Ciò di cui gli stolti sono massimamente colpevoli è il fatto che non ricerchino la fine delle sofferenze, ossia di tutte quelle cose che ci privano di noi stessi, ma ne cambino semplicemente la materia¹⁰².

Come ha affermato Giuseppe Ammendola, «nel *De brevitae vitae* più che in qualsiasi altro scritto Seneca sembra libero dalla preoccupazione di un piano prestabilito e come tutto abbandonato alle proprie meditazioni che si succedono e si confondono spontaneamente sotto l'impulso del soggetto stesso» e, per questo motivo, «non troviamo del tutto strano che Seneca senta il bisogno, pur dopo aver espressamente esortato l'amico rinchiudersi tutto e solo nel culto della sapienza - che è il fine dello scritto - di tornare ancora per un momento sulla misera condizione degli *occupati*»¹⁰³. Infatti, è nell'ultimo capitolo, dopo aver affrontato la prospettiva della virtù di contro a quella del vizio, che il filosofo ritorna, ancora una volta, sulla realtà degli affaccendati; ciò, forse, per infondere un'ultima e duplice convinzione a

¹⁰⁰ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 11,1.

¹⁰¹ Per tutto questo ragionamento si veda il capitolo XVI della medesima opera.

¹⁰² Si veda il capitolo XVII.

¹⁰³ Per entrambe le due ultime citazioni: cfr. Seneca, *Della brevità della vita*, introduzione e commento di G. Ammendola, op. cit., p. 13.

Paolino. In particolare, che sia massimamente miserabile la condizione di tutti gli affaccendati, schiavi per natura e condizione e, ciò che è ancora più importante, come debba rimanere saldo in tale convinzione; quest'ultimo punto trova espressione in quanto segue:

Quando vedrai per tanto una pretesta già più volte indossata, quando un nome celebre nel foro, non provare invidia: sono cose che si acquistano a scapito della vita.¹⁰⁴

La fine prematura, dunque, è ciò che gli *occupati* dovranno scontare; per essi si avvererà ciò che andavano gridando in modo lagnoso, miseri: la brevità della vita. E ciò sarà tanto vero quanto il fatto che «i funerali di costoro, come se avessero vissuto pochissimo, dovrebbero farsi al lume delle torce e dei ceri»¹⁰⁵, esattamente come avviene per le morti bianche; questo è il dramma della morte prematura, il «dramma delle vite non vissute».

Il tempo in un punto, in un fiume, nell'abisso

In Seneca, pur non trovandosi una trattazione, per così dire, speculativa sul tempo¹⁰⁶, vi si trova, invece, la fenomenologia del tempo vissuto nella sua ansiosa fugacità¹⁰⁷ e illuminato dal faro della virtù e della saggezza stoiche. Come afferma Alfonso Traina, essendo il tempo presentato per mezzo di figure retoriche, «le metafore preferite sono tre: il fiume, il punto, l'abisso»¹⁰⁸. Prendiamole in considerazione una per una:

1. Nessuno ti renderà gli anni, nessuno ti restituirà a te stesso; andrà il tempo della vita per la via intrapresa e non tornerà indietro né arresterà il suo corso; non farà rumore, non darà segno della sua velocità: scorrerà in silenzio; non si allungherà per editto di re o favore di popolo; correrà come è partito dal primo giorno, non farà mai fermate, mai soste.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 20,2.

¹⁰⁵ *Ivi*, 20,6.

¹⁰⁶ *Ivi*, p.7.

¹⁰⁷ Cfr. *Sénèque*, par P. Aubenque et J.-M. André, s.l., 1964, p.80.

¹⁰⁸ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., p.8.

¹⁰⁹ *Ivi*, 8,5.

Questa dimensione dello scorrere del tempo, simile ad un fiume, è «metafora scontata»¹¹⁰, ma nuovamente arricchita da quella tensione del vissuto individuale, che avverte l'inesorabilità del tempo, che non fa sconti a nessuno: è l'ansia, l'incalzante necessità di prendere una decisione, il coraggio di iniziare a vivere. È come se Seneca volesse riproporre in chiave stoica l'ideale greco dell'eroe. L'eroe, però, non è più il guerriero sul campo di battaglia, l'uomo coraggioso di fronte ai nemici e alle prove alle quali viene sottoposto: egli, ora, è colui che ha il coraggio di vivere, ossia di morire e che, in quest'ottica, è capace di superare le avversità e i timori grazie alla sua virtù. Il campo di battaglia diviene tutto interiore ed è tale condizione a definire il nuovo eroe, caratterizzato non dalla conoscenza e dall'erudizione quanto da una vera e propria forza d'animo.

2. La nostra vita è un attimo, anzi meno di un attimo; ma la natura, illudendoci, ci fa apparire come lungo periodo di tempo quello che, in realtà, è brevissimo.¹¹¹

Di nuovo, qui, riportiamo alla memoria quella caratterizzazione del Seneca «situazionale»; non è contraddizione, ma prospettiva tutta giocata sull'equilibrio tra una considerazione oggettiva e soggettiva di quel tempo chiamato «vita». Per quanto riguarda la metafora dell'abisso si veda quanto segue:

3. Considera il tempo e abbraccialo in tutta la sua estensione; poi confrontane l'immensità con quella che chiamiamo vita umana: vedrai quanto misera sia questa cosa che noi tanto desideriamo; questa cosa che vorremmo prolungare¹¹²;

4. Il tempo sommerge gli uomini nelle sue acque profonde¹¹³;

5. Se ne va dunque la loro vita in un abisso, e come non serve a nulla cercare di riempire un vaso, se manca un fondo che riceva e tenga quello che ci metti, così non ha importanza la quantità di tempo concessa, se non c'è dove si depositi¹¹⁴;

6. Perché piangi? Che vuoi? Fatica inutile. [...]. Andrai dove tutte le cose vanno.¹¹⁵

Ne emerge, evidentemente, il senso di una realtà instabile e insidiata¹¹⁶ al punto da riuscire a comprendere, ora, il senso delle parole senecane, quando si leggeva che

¹¹⁰ *Ivi*, p.8.

¹¹¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 49,3.

¹¹² *Ivi*, 99,10.

¹¹³ *Ivi*, 21,5.

¹¹⁴ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 10,5.

¹¹⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 77,12.

vivere, alla fine, significa fare il soldato (di nuovo, la riproposizione dell'ideale greco dell'eroe)¹¹⁷. Cerchiamo, ora, di cogliere altri tratti identificativi degli *occupati*. Il tema è sempre quello del tempo ma, questa volta, determinato nella sua tripartizione tra passato, presente e futuro: come li osserva l'*occupatus*?

Il tempo dell'occupatus

L'*occupatus*, si afferma, non ha voglia e nemmeno tempo per volgersi al passato: se è un perenne occupato va da sé che ciò che non è più modificabile non sia più di alcun interesse da parte sua; essendo gli *occupati* in costante balia della sorte, ed essendo il passato l'unico tempo che alla sorte resta invulnerabile in quanto già compiuto¹¹⁸, essi volgeranno lo sguardo là dove la sorte avrà ancora potere, mantenendosi così sotto il suo giogo. Non solo questo è il motivo della loro riluttanza al passato: esso, per costoro, essendo stato male impiegato¹¹⁹ risulta essere sempre motivo di malessere, ragion per cui se ne teme la memoria: non a caso Seneca dirà che «è privilegio di una mente serena e tranquilla spaziare in ogni parte della vita»¹²⁰. Allo stesso modo, tuttavia, essi non possono godere nemmeno del presente, poiché quando l'attimo è presente è, al contempo, già nel passato: il presente, da costoro, è vissuto, poi, come negazione del futuro. Essendo, infatti, perennemente protesi verso il futuro, essi hanno disgusto per il presente¹²¹, il quale rappresenta il 'non ancora verificarsi' del desiderio futuro. L'occupato ha fretta, sempre proteso in avanti ed incapace di guardare indietro; in questo suo costante desiderio del futuro, o, meglio, di ciò che esso ci promette, non concepisce un termine giacché egli si trova in un'illusione di immortalità; «agli affaccendati, dunque, spetta solo il presente, che è così breve da non potersi afferrare, e un presente che si sottrae a chi è diviso tra molte occupazioni»¹²². La tragicità di simile condizione continua e si fa massimamente evidente in quest'altra dichiarazione: «Che avverrà? Tu sei affaccendato, la vita si affretta: e intanto sarà lì la morte, per la quale, voglia o no, devi aver tempo»¹²³. La morte, per lo stolto, si presenterà come l'obbligo del tempo, quel tempo, si intende,

¹¹⁶ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., p.11.

¹¹⁷ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 96,5.

¹¹⁸ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 10,2.

¹¹⁹ *Ivi*, 10,2-3.

¹²⁰ *Ivi*, 10,5.

¹²¹ *Ivi*, 7,9.

¹²² *Ivi*, 10,6.

¹²³ *Ivi*, 8,5.

per sé stessi, ossia quello per la propria fine. Così, tornando al punto dal quale partimmo,

Brevissima e ansiosissima è la vita di quelli che dimenticano il passato, non curano il presente, temono il futuro.¹²⁴

In questo quadro va compreso anche il monito che il filosofo riserva per tutti coloro che organizzano la vita a spese della vita; s'intende, lo spreco di tempo di coloro che si costruiscono grandiosi progetti di vita, che hanno sempre una lunga scadenza e che rappresentano la causa per cui, dimentichi del proprio passato, perdono il presente in vista del futuro. In altre parole, l'esemplificazione massima di quel processo di 'dissipazione del tempo' che rende incompiuta la vita della maggior parte degli uomini. Il severo rimprovero di Seneca suona così:

Predisponi ciò della fortuna, lasci andare ciò che hai in tuo potere. Dove miri? Dove ti proietti? Tutto quello che deve avvenire è incerto: vivi senza indugio.¹²⁵

Queste parole perentorie del filosofo rappresentano quell'ammaestramento rivolto a tutti secondo quell'idea di fondo per cui «per potergli rinfacciare il loro errore si deve ammaestrarli, non darli per spacciati»¹²⁶. L'*occupatus*, allora, non vive, sta semplicemente nel mondo¹²⁷. Il dramma del Seneca 'di oggi' è quello di scontrarsi violentemente con un mondo di *occupati* che supera prepotentemente quello dei tempi trascorsi: l'invito a vivere il presente come concepito da Seneca, infatti, «non piacerà ai moderni, che avranno come primo valore il progresso e come *habitat* naturale il futuro, nel quale si iscrivono l'ideale scientifico, l'accrescimento del sapere e le utopie che svalutano e sacrificano il presente» ma, al contempo, «l'uomo dei nostri giorni, disilluso dal progresso e scettico verso nuove escatologie, trova non solo sopportabile, ma addirittura necessario il ritorno al presente»¹²⁸.

¹²⁴ *Ivi*, 16,1.

¹²⁵ *Ivi*, 9,1.

¹²⁶ *Ivi*, 10,1.

¹²⁷ Cfr. I. Dionigi, *Protinus vive – Colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, op. cit., p.19.

¹²⁸ Entrambe le ultime due citazioni da: I. Dionigi, *Il presente non basta – La lezione del Latino*, Mondadori, Milano 2021, p. 55.

B. La pienezza della vita

Giunti a questo punto mi sembra opportuno operare un confronto tra la prospettiva del saggio, che è colui che dispone del tempo per sé, e lo stolto o l'occupato.

Per l'*occupatus* il presente ha senso solo in funzione del futuro e il passato è come se non esistesse poiché egli non ha né tempo né voglia di tornarci sopra con il pensiero. Il punto fondamentale di questo movimento è il fatto che il futuro, a sua volta, non è in funzione del presente. Utilizzando una terminologia matematica, non vi è una corrispondenza biunivoca tra il presente e il futuro dell'occupato. Nel presente si pensa al futuro e il presente che di volta in volta cessa di essere non è più recuperato, sprofonda nell'abisso; in questa maniera, infatti, esso sembra non esistere affatto¹²⁹. Per il saggio accade una cosa assai diversa; per lui il presente è in funzione del passato e il passato, a sua volta, è in funzione del presente. La circolarità che in tale movimento si vede realizzata è, in pari tempo, la manifestazione di quella completezza di vita propria del sapiente. Solo a partire da questa base fondamentale è possibile recuperare anche il tempo del futuro, ma in un modo del tutto particolare e differente rispetto al comune modo di rapportarsi ad esso. Così, in definitiva, giungeremo ad affermare che allo stolto sfugge ogni momento dell'esistenza mentre il saggio tiene tutto, saldamente, nelle sue mani.

Il passato

[Eppure] questa è la parte nel nostro tempo sacrosanta e inviolabile, al di là di tutte le vicissitudini umane, fuori dal regno della fortuna; inattaccabile dalla miseria, dalla paura, dalle malattie; non può essere sconvolta né strappata: perpetuo e tranquillo ne è il possesso.¹³⁰

Il passato, è evidente, conserva in sé le caratteristiche che la filosofia stoica conferisce al saggio nella sua vita presente. Ad esso, infatti, si richiede di essere al di sopra della fortuna per poter mantenere il suo stato di perfezione: questo, però, viene riferito a tutte le situazioni che, di volta in volta, gli si presentano, appunto, nel presente. Il 'tempo che fu', invece, queste caratteristiche le conserva in forza della sua necessità naturale. Effettivamente il tempo passato è ciò che «appartiene al dominio della morte»¹³¹, cioè è un tempo collocato nel «porto sicuro», nell'eternità

¹²⁹ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 10,6.

¹³⁰ *Ivi*, 10,4.

¹³¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 1,2.

alla quale, nel nostro volgerci, siamo diretti. Ora, questa concezione del passato è, chiaramente, appannaggio del solo saggio; solo lui può avere una simile considerazione del 'tempo che fu', come un qualcosa che gli appartiene, il cui possesso, appunto, è saldo, perpetuo e tranquillo: infatti, ciò può avvenire unicamente se si è in grado di volgergli lo sguardo; se ciò non avviene il passato non è più un possesso, bensì un nulla, il vuoto, l'abisso.

Grazie al passato possiamo contemplare ciò che di noi è già uscito da regno della fortuna, ciò che è salvo: se questo passato sarà stato consacrato all'agire virtuoso allora il suo possesso sarà lieto. Nella memoria del passato possiamo osservare l'unità della nostra vita, salda e compiuta: una vita completa e paga di sé poiché non frammentata, non sballottata qua e là e indirizzata allo studio delle «cose più grandi». Infatti,

Solo a uno a uno sono presenti i giorni, e momento per momento; ma quelli del passato si presenteranno tutti al tuo comando, si faranno esaminare e trattenere a tuo piacere: gli affaccendati non hanno tempo di farlo.¹³²

Quindi il saggio riflettendo sulla sua vita passata potrà intervenire in quella presente e ivi realizzerà quella riflessione su di sé propria della vita del *logos* incarnato. Possiamo comprendere ancor meglio la prospettiva senecana con quest'altro, importantissimo, passo:

Se ne va dunque la loro vita [degli affaccendati, degli stolti] in un abisso, e come non serve a nulla cercare di riempire un vaso, se manca un fondo che riceva e tenga quello che ci metti, così non ha importanza la quantità di tempo concessa, se non c'è dove si depositi: passa attraverso animi lesionati e bucati.¹³³

L'immagine del vaso appare fondamentale per ben esplicitare il concetto e, soprattutto, per porre in maniera immediata la sostanziale differenza che intercorre tra gli stolti e i saggi. Questi ultimi soltanto sono in grado di trattenere il compiuto della loro esistenza; tale è anche il motivo che rende i saggi costantemente paghi della loro vita. Lo stolto, invece, non riuscendo a trattenere nulla del passato in quanto non ha tempo di dedicargli l'attenzione della riflessione, appare come un vaso senza fondo: così, nella sua disperata ricerca di pienezza, va mendicando costantemente la proroga della sua morte, della sua fine; vuole sempre una nuova occasione per poter fare ciò che non è mai riuscito a fare in tutta la sua esistenza. Questa è la condizione di malattia dell'animo degli stolti e, in realtà, essa rappresenta l'unica vera malattia:

¹³² Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 10,4.

¹³³ *Ivi*, 10, 5.

tutto va male se l'animo è malato; se è sano, invece, tutto va bene poiché essere forti nell'animo significa, in primo luogo, essere al di sopra della sorte ed esser paghi di sé stessi in ogni momento e condizione.

Il pieno possesso del proprio passato e della propria vita rappresenta già il cuore di quella enorme forza d'animo che caratterizza il saggio. Infatti, per i saggi,

Niente ne è affidato ad altri, niente sparpagliato qua e là, niente dato alla fortuna, niente perduto per inerzia, niente dissipato per prodigalità, niente inutilizzato: tutta [la vita] è, per così dire, a frutto. Per quanto breve, dunque, è più che sufficiente, e perciò, quando che venga l'ultimo giorno, il saggio non esiterà ad andare alla morte con passo fermo.¹³⁴

Cioè l'esatto opposto dello stolto: quest'ultimo, infatti, non ha mai vissuto e teme la morte per questo stesso motivo. L'idea implicita è che la morte non sia motivo di timore in sé; il timore nasce quando ci accorgiamo che non abbiamo fatto altro che sprecare ciò che avevamo in prestito. La morte appare ingiusta solo per chi appare prematura; ma questo non accade al saggio, sempre sazio della vita e sempre pronto, dunque, a lasciarla.

Si comprende, pertanto, come il passato possa essere in funzione del presente: nel momento presente stesso siamo paghi del nostro vissuto e questo ci offre quella completezza di vita, quella contemplazione del proprio agire virtuoso non più modificabile dagli attacchi della sorte; contempliamo il percorso unitario del nostro vissuto. Il rapporto con il nostro passato, poi, ci permette anche un'altra cosa: cogliamo in tutta la sua forza quel determinismo che sta alla base del *Logos*. Noi, infatti, non possiamo concepire il determinismo nel presente (nel qual momento abbiamo, piuttosto, la sensazione di essere liberi), né nel futuro (giacché sarebbe difficile basarsi su ciò che non è ancora per mostrare ciò che dovrebbe essere già è scritto): il passato solamente è il regno manifesto del determinismo e del necessario. Oltre ad essere tale per il fatto, appunto, di non poter più essere modificato, il passato e la vita compresa nella sua unità ci permettono di cogliere a posteriori come, di fatto, ciò che è stato non poteva andare diversamente da come è andato. Solo a posteriori, cioè, cogliamo il disegno che da sempre era determinato: a partire da questa considerazione iniziamo a cogliere diversamente anche il presente. La libertà che crediamo di possedere nelle nostre azioni altro non è che il determinismo nella prospettiva soggettiva che, incapace di cogliere il disegno totale, ritiene di essere al di fuori di quelle medesime leggi che regolano la vita dell'universo; il futuro, in tal senso, viene compreso nel determinismo per estensione del concetto.

¹³⁴ *Ivi*, 11,2.

Per mezzo di questa nuova visione, infine, il concetto stesso di libertà si trasforma: essa appartiene solo al saggio poiché essa è propria solo di ciò che governa il determinismo stesso, ossia il *Logos*; ma il saggio è *logos* incarnato poiché si riconosce in esso per mezzo della virtù e della sua attività di pensiero.

Il presente

Il saggio ha un'esperienza temporale che non può essere eguagliata dallo stolto, non vi può essere nemmeno un confronto giacché uno vive, l'altro semplicemente è nel mondo. Si legga:

Questo spazio di tempo che la natura fa correre ma la ragione dilata¹³⁵;

Ma chi sfrutta per sé ogni ora, chi gestisce tutti i giorni come una vita, non desidera il domani né lo teme¹³⁶;

È passato del tempo: lo blocca col ricordo; urge: ne usa; sta per venire: lo pregusta. Gli fa lunga la vita la concentrazione di tutti i tempi.¹³⁷

Il presente è ciò che mentre è già trapassa nel dominio della morte, ciò che già diviene passato. Se il lieto possesso del passato è determinato dal nostro agire virtuoso ne consegue che il presente acquisti valore solo in relazione alla sua qualità; il parametro della quantità è totalmente escluso da qualsiasi ragionamento: esso, infatti, rappresenta un parametro importante solo per lo stolto. Solo chi non ha mai avuto la vita per sé pone la massima importanza sulla sua quantità; in tale concetto si racchiude la visione dello stolto: il volere sempre di più, il non esser mai paghi di ciò che si ha, di ciò che si è avuto, il desiderio che non trova un limite e la sua conseguente e radicale povertà di spirito. Per quanto concerne il saggio, invece, la quantità non ha nessuna rilevanza: solo la qualità del presente è ciò che conta. Presente e passato sono legati dall'agire virtuoso e il 'pregustare il futuro' non è altro che la lieta accettazione di vedersi offrire un giorno in più dalla sorte¹³⁸, un giorno che verrà vissuto per l'agire virtuoso.

La concezione temporale del presente e, in generale, del tempo si fonda sull'ortodossia stoica per cui ciò che conta non è la quantità ma la qualità del tempo vissuto. Si riportano alcuni passi significativi:

¹³⁵ *Ivi*, 6,4.

¹³⁶ *Ivi*, 7,9.

¹³⁷ *Ivi*, 15,5.

¹³⁸ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 12,9.

Egli pensa sempre quale sarà la vita, non quanto debba durare¹³⁹;

Liberiamoci, dunque, da questa smania di vivere e impariamo che poco importa in quale momento soffriremo quello che, presto o tardi, dovremo soffrire. Che è importante vivere bene, non vivere a lungo; e che spesso vive bene chi non vive a lungo.¹⁴⁰

Tale centralità del parametro della qualità è connaturata e contemporanea alla centralità del presente poiché solo nel valore qualitativo del presente anche il passato e il futuro acquistano il valore proprio della vita del saggio. Quindi, il saggio sperimenta un *continuum* temporale che è negato, radicalmente, allo stolto. Questo è il motivo per cui «il *sapiens* stoico sperimenta l'unità, la continuità, la simultaneità del tempo; addirittura, egli vive l'indipendenza dal tempo, l'ucronia, dove concentrazione massima e dilatazione massima coincidono, dove “forma” e “evento” vivono una sorta di crasi» e, dunque, «se l'*occupatus* aveva sperimentato l'apparenza del presente, il *sapiens* ne sperimenta l'ontologia»¹⁴¹. Emerge anche in Seneca quella verità secondo la quale solo il presente, che di fatto è a-temporale, esiste¹⁴² e che, nella sua illimitatezza, rende altrettanto a-temporale e ‘assoluto’ (ossia libero) il vivere del saggio.

Ora la domanda è: cosa ce ne facciamo del presente e, con esso, del passato e del futuro? In altre parole, come averne cura? Nel *De brevitae vitae* la risposta a tale domanda è ciò che vorrebbe rappresentare il buon esito del dialogo con Paolino.

Così leggiamo:

Soli fra tutti sono sfaccendati quelli che dedicano il tempo alla saggezza, solo essi vivono; né solo della loro vita sono attenti custodi: vi aggiungono ogni età; tutti gli anni alle loro spalle sono un loro acquisto.¹⁴³

Aver cura del presente significa, anzitutto, viverlo; vivere, a sua volta, significa diventare mortali, ossia dedicarsi alla saggezza, agli studi filosofici. Questi, in particolare, rappresentano la via d'accesso a quelle «sacre dottrine»¹⁴⁴ con le quali i «sacerdoti della virtù»¹⁴⁵ hanno come «predisposto la vita per noi»¹⁴⁶. Di tutti questi saggi comparsi nella storia dell'uomo «non ci sarà nessuno [di loro] che non avrà

¹³⁹ *Ivi*, 70,5.

¹⁴⁰ *Ivi*, 101,15.

¹⁴¹ Entrambe le citazioni: cfr. I. Dionigi, *Protinus vive – Colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, op. cit., pp. 19-20.

¹⁴² Cfr. *SVF*, II 509.

¹⁴³ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 14,1.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ivi*, 14,5.

¹⁴⁶ *Ivi*, 14,1.

tempo per te, che, se ci vai, non ti farà tornare più felice e affezionato, da nessuno te ne andrai a mani vuote: di notte, di giorno è possibile a tutti incontrarli»¹⁴⁷. Ecco, dunque, il significato di quel «... vi aggiungono ogni età; tutti gli anni alle loro spalle sono un loro acquisto», e lo leggiamo nel capitolo successivo: «Nessuno di loro ti costringerà a morire, tutti te lo insegneranno; nessuno di loro consumerà i tuoi anni, anzi ti aggiungerà i suoi»¹⁴⁸. Così forte è in lui questa visione che giunge ad affermare che, sebbene i nostri genitori ci siano stati assegnati dalla sorte, possiamo tuttavia nascere come vogliamo. Essere nel mondo non significa vivere, non significa essere nati veramente: si nasce nel momento in cui si comprende la propria natura mortale, quand'essa diviene il nostro punto di riferimento fisso per tutto ciò che in questa vita andremo compiendo. Nascere come si vuole significa richiamarsi ad una scuola di saggi: «Scegli in quale vuoi essere adottato; non ne otterrai solo il nome, ma gli stessi beni, che non dovrai amministrare con avarizia e taccagneria: a più li distribuirai e più cresceranno»¹⁴⁹. Quest'ultimo precetto, sia ben inteso, deve essere concepito non come un 'dare a tutti indistintamente'; infatti «la filosofia non è un'arte che serve a far mostra di sé di fronte alla gente»¹⁵⁰. Dopotutto viene affermato anche che essa «non è altro che un buon consiglio, ma nessuno da un consiglio ad alta voce»¹⁵¹ perché, di fatto, non sono molte le verità che vengono dette, ma fondamentale è che l'animo di chi le riceve sia ben disposto¹⁵². Ecco il senso di quell'immagine evocata dal Nostro, quando afferma che «l'arciere non deve colpire nel segno solo qualche volta; solo qualche volta egli può sbagliare il colpo»¹⁵³.

Quindi, i beni della saggezza devono essere condivisi solo con chi è atto a riceverli, altrimenti sarà meglio tacere. Come mai questa netta esclusione? Seneca parla senza mezzi termini:

A portar pesi sono tanto più adatti i lenti muli che i cavalli di razza; chi mai ne ha frenato la nobile agilità con una soma pesante?¹⁵⁴

Pochissimi, infatti, sono i nobili destinati alla virtù e allo studio della saggezza¹⁵⁵ e, infatti,

¹⁴⁷ *Ivi*, 14,5.

¹⁴⁸ *Ivi*, 15,1.

¹⁴⁹ *Ivi*, 15,3

¹⁵⁰ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 16,3.

¹⁵¹ *Ivi*, 38,1.

¹⁵² *Ivi*, 38,2.

¹⁵³ *Ivi*, 29,3.

¹⁵⁴ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 18,4.

¹⁵⁵ Cfr. Seneca, *Lettere*, 44,5.

Non c'è da meravigliarsi che le grandi cose siano generate dopo un lungo intervallo. La fortuna produce spesso per la folla le cose mediocri, ma raccomanda quelle eccellenti con la loro stessa rarità.¹⁵⁶

Dunque, non c'è da dubitare, secondo Seneca, del fatto che un uomo dai nobili sentimenti non possa assolutamente trovare piacere nelle cose «basse e ignobili»¹⁵⁷ giacché solo la bellezza delle cose grandi lo attira¹⁵⁸.

Questo è, nel suo insieme, il significato dell'invito che Seneca porge a Paolino: il ritiro dalla sua occupazione¹⁵⁹, il riposo fruttuoso, l'impegno che spetta agli spiriti più elevati, il giusto indirizzamento di una naturale «energia spirituale»¹⁶⁰ per poter così sperimentare «quel che può fare in assenza di impegni»¹⁶¹. Questo è, in definitiva, l'invito di Seneca alla salute del vivente, ossia dello spirito. Nelle parole, forti, del filosofo riecheggia ancora il grande monito:

Staccati dunque dalla folla, Paolino carissimo, e dopo tante traversie non proporzionate ai tuoi anni ritirati finalmente in un porto più tranquillo. Pensa quanti flutti hai affrontato, quante tempeste private hai sofferto, quante pubbliche ti sei attirato.¹⁶²

In particolare, il distacco dalla folla appare un momento necessario per la cura di sé. Infatti,

È un'ottima cosa non praticare uomini che hanno abitudini e aspirazioni del tutto diverse dalle nostre; [...]. Non temo che riescano a cambiarti, temo che ti siano di ostacolo nel tuo progresso spirituale. Invero è molto dannoso anche chi fa indugiare, specialmente in una vita così breve, che noi abbreviamo ancor più con la nostra incostanza, ricominciando a viverla ora in un modo ora in un altro: la riduciamo a pezzetti e a brandelli.¹⁶³

Pertanto, sarà opportuno, secondo Seneca, imparare a disprezzare e calpestare i «beni che vengono dal di fuori»¹⁶⁴ poiché possiamo gioire 'solo', si fa per dire, di ciò che ci appartiene, ovvero noi stessi, il nostro pensiero e le nostre azioni¹⁶⁵. Imparando a staccarci dalla folla, dal giudizio altrui e dai beni esteriori approdiamo, così, ad una

¹⁵⁶ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 42,1.

¹⁵⁷ *Ivi*, 39,2.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Che sarà lasciata ad altri, onesti e laboriosi, uomini (ossia, i 'lenti muli').

¹⁶⁰ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 18,4.

¹⁶¹ *Ivi*, 18,1.

¹⁶² *Ivi*, 18,1.

¹⁶³ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 32,2.

¹⁶⁴ *Ivi*, 23,6.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

condizione di distacco dalla fortuna: tutto ciò che è veramente importante lo conserviamo in maniera del tutto riparata da qualsiasi volgere della sorte, in quanto abbiamo fondato la nostra felicità in noi stessi; è così, allora, che «la fortuna non ci può strappare ciò che non ci ha dato»¹⁶⁶ e che la felicità potrà mantenersi salda, al di sopra di ogni circostanza. Non si tratta, tuttavia, solo di felicità in sé: essa, infatti, appare come la diretta conseguenza della virtù. In altre parole, la virtù non è il mezzo per la felicità individuale; questa concorre assieme alla prima ed è la virtù a rappresentare il vero scopo del nostro agire: agiremo bene da virtuosi e, in questo agire, saremo anche massimamente felici e ricolmi di una felicità intoccabile.

Il distacco dalla folla, il ritiro in sé, lo studio della saggezza e la salute dell'anima sono tutti aspetti di un'unica visione di vita, che è la vita del saggio o, per restare fedeli alla visione senecana, del 'trasfigurato'. Come avrà a dire nelle sue *Epistulae*, questo movimento, questo cambio radicale della propria vita di nulla ha bisogno se non della volontà di essere attuato¹⁶⁷ poiché «la bontà non si impossessa mai di noi prima della malvagità. Questa è la prima a prendere possesso» e, continua, «acquistare la virtù significa liberarsi dei vizi»¹⁶⁸. Acquistare la virtù significa guarire dall'umana condizione nella quale veniamo a trovarci fin dal giorno della nostra nascita: per questo occorre la dedizione, per l'intero arco di vita, alla saggezza. Il ritiro è la condizione che di necessità rappresenta lo sfondo entro il quale si opera la guarigione; come quando siamo febbricitanti e restiamo isolati e coricati, così per guarire nell'animo adotteremo un comportamento quanto più possibile appartato, lontano dal chiasso e dall'agitazione del ventre sempre affamato della folla e dei sue molteplici e altalenanti, quanto effimeri, desideri¹⁶⁹. Le considerazioni senecane, a tal riguardo, sono bene espresse dai passi che seguono:

Non è mai poco quello che basta, e non è mai molto quello che non basta¹⁷⁰;

Ciò che basta alla natura non basta all'uomo. C'è sempre stato qualcuno che, dopo aver avuto tutto, bramo ancora qualcosa: tanta è la cecità umana è tanto facilmente si dimentica il punto di partenza una volta che si è andati avanti sulla via del successo¹⁷¹;

Ci sono molte cose di cui non comprendiamo l'inutilità se non quando cominciano a mancarci. Noi le usavamo non perché fossero necessarie, ma perché le avevamo.¹⁷²

¹⁶⁶ *Ivi*, 59,18.

¹⁶⁷ *Ivi*, 80,4.

¹⁶⁸ Entrambe le ultime due cit.: *ivi*, 50,7.

¹⁶⁹ Cfr. Seneca, *La brevità della vita*, op. cit., 18,5.

¹⁷⁰ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 119,7.

¹⁷¹ *Ivi*, 119,8.

¹⁷² *Ivi*, 123,6.

Capiamo, allora, quanto sia distorta la prospettiva della maggioranza, coacervo di vizi, illusioni, falsità, brame e quant'altro che nella nostra esistenza non ha altro scopo che sottrarci a noi stessi, tanto che non siamo noi a possedere le cose ma le cose a possedere noi. Il saggio rifugge da questa condizione di schiavitù; colui che ha cura del suo tempo non si affaccerà ad un simile scenario in quanto avrà sempre presente a sé, in primo luogo, la sua condizione mortale e, secondariamente, avrà ben chiaro come l'unica cosa in suo possesso non coincida con nessuna di quelle esterne. Così, conclude Seneca, come non vi è alcuna differenza tra il non desiderare e il non possedere poiché, in entrambi i casi, il risultato è il non essere tormentati dagli eventi esterni¹⁷³, allo stesso modo «non devi aver bisogno di nulla, se vuoi sfidare Giove che non ha bisogno di nulla»¹⁷⁴.

Nel ritiro e nella tranquillità, dunque, non saremo inoperosi, giacché «il riposo senza gli studi è la morte»¹⁷⁵:

Che cosa faccio del mio ritiro? Curo la mia piaga.¹⁷⁶

Questa è l'essenza del filosofare, alla cui pratica siamo guidati dai grandi saggi che si sono presentati nella storia e che, con le loro opere, hanno permesso la continuità dell'insegnamento di vita fondamentale, imparare a morire e, quindi, a vivere. Per Seneca solo questo può essere chiamato, a giusto titolo, 'Filosofia'; lo dice chiaramente:

Ricordo, perciò, che bisogna ascoltare o leggere i filosofi in rapporto allo scopo che ci proponiamo: la felicità; non per cercarvi espressioni arcaiche o neologismi, o brutte metafore o altre figure stilistiche, ma precetti salutari, sentenze nobili e coraggiose, da tradurre subito in atto. Facciamo nostri questi insegnamenti, in modo che le parole ascoltate diventino opere.¹⁷⁷

L'inutilità, sembra, ci colpisce da ogni lato, anche laddove pare non esservi: la filosofia che non miri alla virtù, alla forza d'animo, alla felicità, alla riduzione dei desideri, alla coscienza della propria mortalità appare come qualcosa di fine a sé stessa, incapace di colmare di senso quella vita brevissima che ci è toccata. Andarsene da questo mondo con virtù e da virtuosi è il modo più saggio per tornare laddove eravamo prima di nascere, per tornare a casa: da virtuosi, torneremo migliori

¹⁷³ *Ivi*, 119,2.

¹⁷⁴ *Ivi*, 110,20.

¹⁷⁵ *Ivi*, 82,3.

¹⁷⁶ *Ivi*, 68,8.

¹⁷⁷ *Ivi*, 108,35.

rispetto a come siamo entrati in vita; che questo lasso di tempo concessoci venga impiegato per ricongiungersi in armonia con la Natura che ci ha generato e, inoltre, per divenire pronti a quel ritorno nell'eternità che ci attende. Per tutto ciò deve essere impiegato il nostro tempo, che è il presente, visto nella sua unità a-temporale per la quale il saggio non avrà rimorsi, nulla avrà da temere e in accordo con la volontà divina seguirà il percorso per lui tracciato. Per questo motivo, ancora una volta rifacendoci alla sua esortazione per Paolino, così avrà da dire:

Credi che sia lo stesso se ti curi che il frumento sia travasato nei granai senza danni per frode o incuria dei trasportatori [...] o se intraprendi questi studi sacri e sublimi, con la prospettiva di sapere quale sia la materia di dio, quale la volontà, la condizione, la forma; quali vicende aspettino il tuo spirito; che posto ci riservi la natura una volta dimessi dal corpo; quale sia la forza che regge il centro gli elementi più pesanti dell'universo, sospende sopra i leggeri, solleva il fuoco alla periferia, fa correre nelle loro orbite gli astri; e via via gli altri fenomeni pieni di grandi meraviglie? Vuoi, lasciata la terra, volgere l'occhio dell'anima a tali cose? Ora, mentre il sangue è caldo, mentre abbiamo vigore per mete migliori si deve andare. Ti attende in questo genere di vita un gran numero di buone attività, l'amore è la pratica della virtù, il saper vivere e morire, un profondo riposo.¹⁷⁸

L'esortazione alla filosofia, questo è la grande opera di Seneca, giacché filosofare significa vivere bene, ossia in salute di spirito. La conclusione esortativa del *De brevitae* appare simile alla conclusione stessa delle *Epistulae*, dove il filosofo invita Lucilio a dedicarsi al suo bene proprio, consistente in un «animo casto e pure, emulo di dio, che tende ad elevarsi al di sopra delle cose umane e si concentra tutto in sé stesso»¹⁷⁹. Simili, le due conclusioni, paiono anche in questo: nel sottolineare la distanza, in termini di felicità, che separa il saggio dagli stolti. Nel *De brevitae* si afferma che «miserabile è la condizione di tutti gli affaccendati [...]»¹⁸⁰, cioè degli stolti; nelle *Epistulae* la questione si presenta in questo modo: «Eccoti una formula sintetica per misurare i tuoi progressi e per darti la coscienza della perfezione raggiunta: possiederai il tuo vero bene il giorno in cui capirai che gli uomini cosiddetti felici sono i più infelici»¹⁸¹.

Anche nel *De providentia*, opera dalla quale iniziamo la nostra discussione, si giunse ad una simile posizione:

Che avete da rimproverarmi, voi che avete fatto la scelta giusta? Ho circondato gli altri di falsi beni e ho illuso quelle anime vuote come con un lungo e ingannevole sogno [...]. Finché

¹⁷⁸ Cfr. Seneca, *La brevitae della vita*, op. cit., 19,1-2.

¹⁷⁹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 124,23.

¹⁸⁰ Cfr. Seneca, *La brevitae della vita*, op. cit., 20,1.

¹⁸¹ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 124,24.

possono stare dritti e mostrarsi al loro grado, luccicano e gabbano; ma se capita qualcosa che li abbatta e scoperchi, allora appare che profonda reale sozzura nascondesse quello splendore d'accatto. A voi ho dato beni sicuri e duraturi [...]. Così il cosmo è indifferente a ciò che sta al di fuori, pago di contemplare sé stesso. Dentro ho posto ogni bene; non aver bisogno della felicità e la vostra felicità.¹⁸²

Queste, nelle intenzioni dell'autore, dovrebbero essere le ipotetiche parole che dio rivolgerebbe al *vir bonus* qualora egli avesse un qualche dubbio circa la bontà dell'azione della provvidenza. Che questa sia una soluzione «più retorica e linguistica che non filosofica» e che possa apparire «più che una liberazione rasserenante», una «rassegnazione amara»¹⁸³ è da valutare nella più generale prospettiva che comprende il pensiero senecano esplicitato anche nelle due opere viste del *De brevitae* e delle *Epistulae*. Considerando, infatti, la caratterizzazione della felicità degli stolti come una falsa condizione di 'buona vita' se ne deduce che il saggio non solo non debba, ma anche non voglia impossessarsene: *in primis* poiché già il suo 'possesso' sarebbe un finto possesso, giacché non ci appartiene; in secondo luogo, perché incompatibile con l'ideale di vita stoico e del saggio. Questi, infatti, non resterà privo della gioia massima, che gli sarà connaturata; resterà intoccato dalla «sozzura» del finto bene che corrode la vita dell'uomo e manterrà sano il suo spirito. In altri termini, non aver bisogno della felicità, sottolineiamolo, degli stolti, è la chiave di volta che permette alla nostra coscienza di comprendere il reale beneficio di quel percorso effettuato verso la virtù: la libertà.

¹⁸² Cfr. Seneca, *La provvidenza*, op. cit., 6,3-5.

¹⁸³ Per tutte e tre le ultime citazioni si veda l'introduzione di I. Dionigi in *La provvidenza*, op. cit., p.73.

Conclusioni

Traiamo ora alcune conclusioni dell'intera discussione che, come voleva il titolo generale, aveva lo scopo di riflettere su quale fosse il significato ultimo che il concetto di salute ha in Seneca. Innanzitutto, perché una tale indagine? La risposta si può trovare nelle più profonde convinzioni che - non dico - un riadattamento, né una rivisitazione, bensì un dialogo intenso e approfondito con tale visione possa rappresentare una condizione filosofica privilegiata. Innanzitutto, tale dialogo ci dà modo di riappropriarci di un rapporto significativo con il nostro vivere, ponendo nuovamente in evidenza la centralità di una cura interiore e, potremmo dire, spirituale. E tutto ciò, a sua volta, basandosi su un presupposto che deve essere accettato come tale e che, del resto, recupera la più antica visione a tal riguardo: la filosofia non è solo speculazione teoretica ma anche, e soprattutto, arte del vivere; l'idea di fondo, appunto, è che tutta la speculazione debba rappresentare un mezzo, un terreno, attraverso il quale operare una trasformazione del proprio vivere, la quale rappresenta lo scopo della vita individuale.

Se una cosa è emersa con gran forza e senza ambiguità è la prospettiva senecana per cui il concetto stesso di salute possa riferirsi unicamente ad una condizione dell'anima: solo a partire da questa, infatti, potremmo parlare anche di una salute del corpo; quest'ultimo, dopotutto, rimane totalmente secondario e sullo sfondo rispetto all'obbiettivo fondamentale del vivere. Ci ricordiamo, infatti, dell'assunto del filosofo per cui non dobbiamo vivere per il corpo bensì come se non potessimo vivere senza di esso; il corpo, infatti, deve essere mantenuto in vigore fin dove la necessità si estende, il superfluo non deve (o non dovrebbe) trovare spazio nelle nostre occupazioni. Tutto ciò perché, di fatto, rischieremo di impegnarci e preoccuparci troppo per ciò che, in forza del destino di tale natura, dovremo abbandonare:

Abita in esso come se fossi in procinto di partire. Tieni ben presente che verrà il momento in cui questa vita comune dovrà cessare [...].¹

Oltre a ciò, riportiamo alla memoria un altro passo che dev'essere preso congiuntamente a quello appena rievocato:

Codesto giorno che paventi come l'ultimo è il primo dell'eternità.²

¹ Un passo della lettera 70 che già citammo più indietro. Si veda *Lettere*, op. cit., 70,17.

² Anche questo fu un passo già citato. Si veda *Lettere*, op. cit., 102,26.

Si realizza quell'a-sincronia per cui alla finitezza e inconsistenza della vita fisico-materiale si contrappone la permanenza nell'eternità, ovvero ciò che rappresenta la nostra casa e la nostra dimora, laddove torniamo dopo quella ferita che ha aperto al nostro vivere nel mondo. Ecco il farsi avanti della massima senecana:

Accipimus peritura perituri.³

È questa, infatti, la nostra condizione fintanto che si prolunga la nostra permanenza in questo mondo. Noi, insieme a tutte le altre cose, siamo inseriti in un meccanismo di necessità totalizzante per cui, proprio perché questa è la realtà delle cose finite, l'unica affermazione della nostra libertà consiste nel cogliere e uniformarsi al destino che il *Logos* ci ha assegnato; il fine, appunto, è quello di vivere nel mondo come se, di fatto, fossimo già tornati a casa, come se fossimo già immersi nell'eternità, come se fossimo già morti. Solo a partire da questa prospettiva è possibile giungere a quella totale indifferenza verso le cose che caratterizza il portamento del vero filosofo. Indifferenza verso le cose, si è detto; tutte, tranne una: la cura della propria anima. Infatti, se è il nostro principio vitale, il soffio, la nostra anima o, ancora, il *logos* che è in noi a ricongiungersi con il *Logos* universale, sia che mantenga una sua individualità o che si amalgami ad esso, sarà appunto ad esso che dovremo rivolgere le nostre attenzioni, le nostre fatiche e conquiste. La riuscita di questa impresa ci permetterà di vivere secondo quell'assoluta tranquillità interiore che ci porterà a prendere la vita di questo mondo per quel che essa è, in attesa di quell'evento che ci slegherà dall'impaccio che rappresenta non il corpo in sé, ma la sua limitatezza. La morte non ci porterà altrove, se non in un senso metaforico; non ci porterà da nessuna parte poiché noi, con il nostro spirito, saremo già là dove il destino ci avrebbe ugualmente portato. Il senso della partenza e dell'abbandono di (e da) questo mondo possono essere letti come il significato più profondo e umano del vissuto del tempo che coglie nell'ora fatale il motivo ultimo del nostro essere nel mondo, dal momento che il transeunte che noi siamo è tale proprio perché è tempo, a differenza dell'a-temporalità dell'eternità; il nostro essere al mondo equivale, cioè, all'essere tempo che scorre ed in tale inarrestabile corsa cogliamo il nostro assoggettamento al determinismo universale.

Questa è la prospettiva del mortale, ossia di colui che ha realmente vissuto. Con Seneca, infatti, emerge il senso più profondo dello stoicismo: vivere dal lato della morte, ossia leggere la vita come un costante morire. Non una sola morte viene, dice Seneca, ma ogni attimo che abbandoniamo è già nel suo dominio; quella che noi

³ Ugualmente alle precedenti citazioni, anche questa già riportata. Si veda *La provvidenza*, op. cit., 5,7.

siamo soliti considerare tale è solo l'ultima di una lunga catena di tante morti che si susseguono in maniera costante. Quindi, se vivere significa morire e se, d'altro canto, il presupposto per vivere è essere coscienti di vivere, allora vive solo chi ha ben compreso la sua natura, ossia chi si è appropriato della prospettiva del mortale. Questa condizione, oltretutto, è il punto di partenza per la cura interiore che rappresenta, a sua volta, la *salus* in quanto salvezza. A cosa vuole alludere una tale salvezza? All'essere sfuggiti a quello che è stato definito il 'dramma delle vite non vissute'; 'vivere', nell'ottica stoica, vuol dire solo una cosa: dedicarsi alla virtù, ossia alla cura dell'anima, che schiude alla condizione del 'vivere secondo natura', cioè secondo il *Logos*. Come conciliare questo assunto con l'idea generale per cui la vita, come molte altre cose, è un'indifferente? La via della virtù è l'unica strada ad essere sempre giusta, sia per il mondo delle cose finite sia per l'a-temporalità dell'eternità: quello di 'virtù', infatti, è un concetto che nasce 'a immagine e somiglianza' del *Logos*; questo è il motivo per cui anche nel mondo finito essa rappresenta l'unica via giusta da seguire. La vita in questo mondo è certamente un indifferente (*adiaphoron*), poiché non ha un valore morale assoluto ma sempre relativo; se non fossi nato mi troverei già nella perfezione ma dal momento che sono nato orienterò la mia vita allo scopo di rendermi quanto più aderente alla perfezione, al *Logos*: la pratica attiva di un simile intento è la virtù stessa.

La pratica della virtù, nella prospettiva senecana, implica una serie di condizioni che, se vogliamo, potrebbero essere riassunte in due punti fondamentali: il ritiro dalla vita pubblica e l'impegno nello studio della filosofia. In particolare, la 'vita pubblica' deve essere intesa come la vita nella quale riecheggiano molte voci, la vita caratterizzata dalla frequente esposizione ai giudizi altrui, la frequentazione di molte persone e, in definitiva, la condizione nella quale subiamo, inevitabilmente, il condizionamento negativo della maggioranza. Alcune considerazioni appaiono opportune: non si tratta di misantropia in quanto, come sappiamo, l'azione del filosofo sarà volta sì alla propria salute spirituale ma anche al beneficio degli altri saggi e, in generale, dei posteri; inoltre, il saggio senecano non è identico al saggio dell'antica Stoa. Quest'ultimo punto serve a farci riflettere su un aspetto: solo la perfezione è incrollabile, ma quella presentata da Seneca è una quasi-perfezione; si parla, infatti, del trasfigurato. Essendo, quest'ultimo, tendente e massimamente vicino alla perfezione non è tuttavia immune dal contagio dei vizi altrui i quali, per tal ragione, possono condurci fuori strada: è evidente che la condizione di virtù è tale che debba sempre essere mantenuta in vita, salda e attiva e ciò dipende solo da noi; la virtù non è un qualcosa che, una volta acquistata, si possa accantonare. Riportiamo alla memoria due passi già citati:

E che cosa esige da lui questa ragione? Una cosa molto facile: che egli viva secondo la natura che gli è propria. Ma la comune pazzia rende questo molto difficile: noi ci spingiamo a vicenda nei vizi⁴;

Se saprai richiamarti agli studi, fuggirai ogni forma di fastidio della vita e non desidererai che venga la notte per noia della luce, non sarai di peso a te stesso né di troppo per gli altri; attrarrai molti nella tua amicizia e tutti i migliori verranno da te.⁵

Ma non è tutto, l'allontanamento dagli altri è importante anche per sottrarsi a tutta una serie di occupazioni, obblighi e doveri che, se prendessero il sopravvento su di noi, non porterebbero ad altro che a una vita dissipata tra mille propositi tutti andati a vuoto; per vivere una vita piena è opportuno e necessario dedicarsi unicamente allo studio della saggezza, ossia della filosofia. Ciò è possibile, per Seneca, solo nel ritiro, nella quale condizione ci dedichiamo al nostro otium contemplativo, riflessivo e mai inoperoso; anzi, questo otium può essere visto come la condizione di massima operosità per un uomo sulla terra; come si ricorderà, infatti,

Allora si può mantenere ciò che una volta si è deciso, quando non si presenta nessuno che, con il concorso della moltitudine, svii il giudizio ancora debole; allora la vita, che noi frammentiamo nell'estrema diversità dei nostri propositi, può procedere in modo coerente e uniforme.⁶

Quindi è nel ritiro che possiamo dedicarci alla nostra salute, alla nostra salvezza. Nell'otium il tempo sembra rallentare, la vita stessa appare più lunga: questo era stato anche il tema centrale del *De brevitae vitae*, in cui Seneca tentava di abbattere quella diceria per cui la vita sarebbe troppo breve; appare tale, infatti, a chi la dissipa in tante diverse occupazioni. Colui che nel proprio ritiro cura la sua piaga rende la vita piena, indirizzata tutta ad un unico scopo, senza distrazioni né perdite di tempo. In questa maniera ci si accorge di quanto essa sia lunga, ammesso che bene la si sappia impiegare. E sicuramente, per il Nostro, non c'è una maniera migliore di impiegare la propria vita che non sia lo studio della filosofia; in tutte le opere di Seneca il monito resta invariato: bisogna filosofare. C'è in gioco il valore stesso di un'esistenza finita; c'è in gioco la libertà. La cura si trova lì; non una cura momentanea per un disturbo fisico, bensì la cura della vita stessa.

⁴ Cfr. Seneca, *Lettere*, op. cit., 41,8.

⁵ Cfr. Seneca, *La tranquillità dell'animo*, op. cit., 3,6.

⁶ Cfr. *La vita ritirata*, op. cit., 1,1.

È nella commistione di otium e studio della saggezza che si realizza quella cura del presente che rappresenta il tratto distintivo del filosofo: la sua attenzione è rivolta a mantenere inalterato quello stato pacifico del proprio animo; in ciò sta, appunto, la massima qualità della vita. Come sappiamo, infatti, nella visione stoica ciò che conta non è mai la quantità, bensì la qualità del tempo vissuto: ora, il passato è già nel dominio della morte e ci appartiene nel ricordo, il futuro non è ancora e, di fatto, ciò che è nelle nostre mani è soltanto il presente. Quest'ultimo, tuttavia, fondandosi sull'attimo presente non ha confini precisi poiché l'attimo presente stesso è dato dall'intersezione tra passato e futuro; se questo è vero significa che l'attimo apre all'a-temporalità del vissuto. Se è solo il presente ad essere nelle nostre mani significa che non c'è alcuna differenza tra due persone che hanno una gran differenza di età; entrambi, infatti, vivono solo nel presente: nessuno avrà una vita maggiormente piena o realizzata semplicemente per il fatto di essere stato più a lungo nell'esistenza. Questo è il motivo che spinge gli stoici a ritenere che, in fondo, abbia una vita realizzata chi sappia vivere adeguatamente nel presente conferendo, allo stesso tempo, una qualità massima per tutto l'arco della propria esistenza: la cura di una vita intera inizia dalla cura dell'attimo presente.

La *salus*, in definitiva, è ciò che emerge dall'unione di ritiro, otium, studio della saggezza e cura del presente. Salus non è una cosa in sé finita, bensì uno stato e condizione che emerge naturalmente da una visione di vita che implichi una conseguente azione concreta, un cambio reale del proprio modo di stare al mondo. Ecco la necessità della filosofia come cura e terapia dell'anima: è l'unico mezzo che ci consenta di riappropriarci della nostra natura, di acconsentire ad essa, di aderire al *Logos* che la governa e di vivere la vita accettandola per quella che essa è, ossia una fase momentanea e di passaggio in vista di quel porto, la nostra casa, verso il quale siamo diretti. Approdati a questo nuovo genere di vita, fondamentalmente virtuoso, sperimenteremo quella gioia, che non è esaltazione propria di una felicità che altera l'animo bensì una serena e pacifica tranquillità interiore perpetua e costante, del presente: non desidereremo vivere un altro giorno perché saremo già soddisfatti di quanto avuto, né temeremo l'avvenire.

Questa condizione è semplice: in pace con la natura, con il *Logos* e con il divino, saremo giunti a non attendere più nulla dalla vita e, avendola condotta a pieno compimento per via della virtù, ne saremo come slegati e pronti a restituirla alla natura stessa in qualsiasi momento essa abbia intenzione di reclamarla. Si manifesta la grandezza di questa gioia: la condizione per cui non si necessita di alcuna felicità in quanto liberi dai desideri che rendono sempre insoddisfatta un'esistenza incapace di bastare a sé stessa. Se è vero, poi, che la vita odierna coglie nell'idea di progresso il suo valore fondamentale il quale non può che collocarci nel futuro quale nostro

habitat naturale; se è vero che, a causa del contesto sempre agitato e turbolento nel quale ci troviamo, siamo assaltati dai più disparati desideri che non possono far altro che renderci costantemente insoddisfatti per ciò che siamo; se tutto questo è vero, ciò che appare urgente è il recupero di un'autentica semplicità che sappia cogliere un valore più profondo e meno complicato di questa esistenza, per non accorgerci troppo tardi di non aver mai vissuto.

Bibliografia

1) Opere di Seneca

Le opere di Seneca prese in considerazione per lo sviluppo di questo lavoro sono state:

Consolatio ad Marciam, De ira, Consolatio ad Helviam matrem, Consolatio ad Polybium, De constantia sapientis, De brevitae vitae, De tranquillitate animi, De vita beata, De beneficiis, De otio, Naturales quaestiones, Epistulae ad Lucilium, De providentia.

L'ordine seguito è il medesimo di quello riportato da A. Traina nella sua introduzione al *De brevitae vitae*. Si è sempre tenuto conto del testo originale latino; per la traduzione in italiano sono state consultate le seguenti edizioni:

Le consolazioni, a cura di A. Traina, Bur, Milano 2019;

L'ira, a cura di C. Ricci, Bur Rizzoli, Milano 1998;

La fermezza del saggio – La vita ritirata, a cura di N. Lanzarone, Bur, Milano 2001;

Della brevità della vita, testo critico, introduzione e commento di G. Ammendola, Casa Editrice Roinella Alfredo, Napoli 1930;

La brevità della vita, a cura di A. Traina, Bur, Milano 1993;

La tranquillità dell'animo, trad. it. di C. Lazzarini, Bur Rizzoli, Milano 2014;

Sulla felicità, a cura di A. Schiesaro e D. Agonigi, Bur, Milano 1996;

I benefici, in *Seneca - Tutte le opere*, Bompiani "Il pensiero occidentale", Giovanni Reale, Milano 2000;

Questioni naturali, in *Seneca - Tutte le opere*, Bompiani "Il pensiero occidentale", Giovanni Reale, Milano 2000;

Lettere a Lucilio, a cura di L. Canali, trad. it. di G. Monti, Bur Rizzoli, Milano 1974;

La provvidenza, a cura di A. Traina e I. Dionigi, Bur Rizzoli, Milano 1997;

2) *Opere su Seneca*

E. Andreoni, *Quando fu composto il De providentia*, «Ann. Fac. Mag. Lecce» 1, 1972;

P. Aubenque et J.-M. André, *Sénèque*, s.l., 1964;

J. Blänsdorf, *L'autarkeia stoïcienne chez Sénèque*, in AA.VV., *Présence de Sénèque*, Paris 1991;

A. De Vivo e E. Lo Cascio, *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Convegno internazionale*, Capri 25-27 marzo 1999, Edipuglia, Bari 2003;

I. Dionigi, M. Cacciari, A. Malliani, G. Ravasi, S.V. Finzi, *Morte – Fine o passaggio?*, Bur, Milano 2013;

I. Dionigi:

- *Protinus vive – Colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, Patron, Bologna 1995;

- *Quando la vita ti viene a trovare – Lucrezio, Seneca e noi*, Laterza, Roma 2018;

P. Grimal:

- *La composition dans les «Dialogues» de Sénèque. II. De providentia (1950)*, in Rome. La littérature et l'histoire, Roma 1986;

- *Seneca*, trad. it. di T. Capra, Garzanti, Milano 1992;

C. Marchesi, *Seneca – La dottrina morale*, Economica Laterza, Bari 1994;

P. Ramondetti, *Seneca - Dialoghi*, introduzione, a cura di, UTET, Torino 1999.

G. Reale, *Prefazione a Lettere a Lucilio*, in *Seneca - Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000;

S. Stucchi, *Premessa a Seneca, Lettera sul suicidio*, EDB - Edizioni Dehoniane Bologna 2019.

A. Traina:

- *Seneca - Letture critiche*, Milano, Mursia, 1976;
- *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Pàtron, Bologna 1984;

P. Veyne, *Seneca*, trad. it. di A. Panciera, Il Mulino, Bologna 1999;

E. Wilson, *Seneca: Biografia del grande filosofo della classicità*, trad. di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2016;

3) *Opere di autori classici*

Epicuro, *Lettera a Meneceo*, in *Epicuro – Lettere*, a cura di N. Russello, Bur Rizzoli, Milano 1994;

Epitteto, *Manuale*, a cura di G. Leopardi, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2017;

D. Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale (in collaborazione con G. Girgenti e I. Ramelli), Bompiani "il pensiero occidentale", Milano 2005;

Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di M.M. Sassi, Bur, Milano 1993;

Platone, *Fedone*, a cura di A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano 2015;

Tacito, *Annales*, a cura di A. Arici, Utet, Torino 1969;

Tacito, *Annales*, tr. it. di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1986;

4) *Opere sullo stoicismo*

H. V. Arnim, *Stoici Antichi – Tutti i frammenti*, a cura di Roberto Radice, Bompiani “Il pensiero occidentale”, Milano 2002;

M. Isinardi Parente, *Stoici Antichi*, Voll I e II, U.T.E.T., Torino 1989;

M. Pohlenz, *La Stoa – Storia di un movimento spirituale*, trad. di O. De Gregorio, La Nuova Italia, Firenze 1978, Voll I e II;

J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

5) *Altre opere*

D. Callahan, *La medicina impossibile - Le utopie e gli errori della medicina moderna*, a cura di Rodolfo Rini, Dalai Editore, Milano 2009;

E. Cantarella, *I supplizi capitali – origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Feltrinelli, Milano 2011;

P. Cugusi, *L’epistolografia. Modelli e tipologie di comunicazione*; G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica, 2: La circolazione del testo*, Roma 1989;

I. Dionigi, *Il presente non basta – La lezione del latino*, Mondadori, Milano 2021;

E.R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1969;

Y. Gris , *Le suicide dans la Rome antique*, Les Belles Lettres, Paris 1982;

A.D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933, pp. 168-182; tr. it. *La conversione. Societ  e religione nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1985;

A. Parrino, *I diritti umani nel processo della loro determinazione storico-politica*, GAIA srl - Edizioni Univ. Romane, 2007;

- A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1973;
- B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, a cura di S. Natoli, tr. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2006;
- R. Syme, *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press; trad. it. Tacito, 2 voll., Paideia, Brescia 1967-1971;
- A. L. Trombetti Budriesi, *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, CLUEB, Bologna 2013;
- P. Veyne, *La società romana*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Indice

Introduzione	p. 1
Capitolo Primo: Perpetuum bellum	p. 5
1.1 Stoicismo senecano	p. 5
A. Inquadramento	p. 5
B. Personalità	p. 9
C. Seneca e la Stoa	p. 15
1.2 Deus sive providentia	p. 27
A. Il determinismo	p. 27
B. Dio come provvidenza	p. 31
C. La teodicea e le avversità	p. 34
1.3 L'uomo virtuoso	p. 43
A. Un modello secondo natura	p. 43
B. Il modello di Seneca	p. 50
Capitolo Secondo: Taedium vitae et salus	p. 65
2.1 Seneca, Sereno e noi	p. 71
A. Autodiagnosi	p. 71
B. La malattia	p. 90
2.2 Salus, guarigione e salvezza	p. 96
A. Il ritiro e gli studi	p. 96
B. La casistica della virtus	p. 106

Capitolo Terzo: Perituri, semper perituri	p. 115
3.1 Una salute mortale	p. 115
A. Vita e morte	p. 115
B. Vivere significa morire	p. 120
C. La morte e la salvezza	p. 122
3.2 La cura del presente	p. 132
A. «La brevità della vita»	p. 132
B. La pienezza della vita	p. 145
Conclusioni	p. 157
Bibliografia	p. 163