

## LA MASSA

### INFORME & MANOVRABILE

Maturato il ritiro (*otium*) e ufficializzata la dissociazione dal potere (*secedere*), **Seneca** (Lettera 7, 1-3) lancia il suo *j'accuse*: la folla (*turba*) ci toglie l'armonia interiore (*turbatur*); la frequentazione degli uomini (*conversatio multorum*) ci corrompe; il popolo (*populus*) ci disumanizza:

*Quanto più numeroso è il popolo con cui mi mischio, tanto più grande è il pericolo [...] Torno a casa più avido di beni, di cariche, di lusso, più crudele e più disumano, perché sono stato in mezzo agli uomini.*

Alla stabilità (*constantia*) e autonomia (*autárkeia*) del saggio, Seneca contrappone l'instabilità (*inconstantia*) e la **volubilità** (*levitas*) **della folla**. In verità, in questo giudizio Seneca era stato preceduto da Orazio, il quale aveva definito il *populus Romanus* una belva dalle molte teste (Epistole 1, 1, 76 *belua multorum es capitum*), alla continua caccia dei cives-vittime; anche Lucrezio identifica il popolo con quel vulgus che ha *animo ingrato e cuore empio* (2, 622 *ingratos animos atque impia pectora volgi*) e che rifugge dalla dottrina epicurea, giudicata troppo severa e ostica (*tristior*).

Identificato con *l'óchlos greco*, vale a dire **la massa informe e manovrabile, corrotta e corruttrice, che vuole consolazione e non verità**, il *populus* con il Principato aveva compiuto la sua parabola semantica.

Quando si capovolge un sistema politico, si capovolgono anche le parole. E viceversa.

Nonostante i pochi decenni trascorsi, ormai appare lontano il *populus ciceroniano* (*La repubblica* 1, 39), inteso come comunità (*coetus*) tenuta insieme dal riconoscimento del diritto (*consensus iuris*) e dal bene comune (*communio utilitatis*), che in coppia col Senato (*Senatus Populusque Romanus*) costituiva uno dei due organi legislativi e l'architrave della Res publica; quello stesso *populus* che di lì a poco sarà ridotto al silenzio.

E lontanissimo appare quel *populus* che nel 510 a.C., riacquistata dopo 244 anni la libertà a seguito della cacciata di Tarquinio il Superbo, instaura la Res publica giurando solennemente che i cittadini 'non avrebbero mai più tollerato re a Roma' (*Livio* 2, 1, 9 *neminem Romae passuros regnare*).

Ma la storia si è incaricata di smentire quel solenne giuramento, perché dopo quasi sei secoli il *populus Romanus* rinuncerà alla sua autonomia e nobiltà, e si consegnerà ai nuovi e numerosi Re di Roma.

Quel *populus* – parole del Coro della Fedra di Seneca – ormai 'non si fa scrupolo di affidare il potere al peggiore, / e ne gode' (*vv. 983 sg. tradere turpi fasces populus / gaudet*).

### **Questi brevi frammenti dedicati ai peggiori!**

Ma davvero il piacere è principio e fine della vita felice e le virtù vanno ricercate in vista del piacere, e non per se stesse? Davvero la virtù è inseparabile dal piacere?

Ben altra concezione della felicità aveva lo Stoicismo.

Seneca affronta il tema della felicità diffusamente nelle sue opere, ma soprattutto in un dialogo specifico, *La vita felice* (*De vita beata*). Seguendo la dottrina stoica, egli poneva **il culmine del bene** (*summum bonum*) nel **vivere secondo natura** (*secundum naturam vivere*):

*io do il mio assenso alla natura (3, 3 rerum naturae adsentior), un ideale da intendere sia come adesione alla ragione universale sia come perfezione individuale, e da conseguire attraverso due qualità immortali, la sapienza e la virtù (Lettera 98, 9 sapientia et virtus: hoc unum contingit immortale mortalibus), le quali rendono l'uomo simile a dio (homóiosis tō theō).*

In ottemperanza al principio di identità tra vivere felicemente e vivere secondo natura (*La vita felice* 8, 2 *idem est ergo beate vivere et secundum naturam*), la sapienza ci induce a servirci della natura come guida (8, 1 *natura enim duce utendum est*) e a uniformarci alla sua legge e al suo esempio (3, 3 *ad illius legem exemplumque formari sapientia est*). In questa riduzione delle ragioni soggettive dell'individuo a quelle necessarie del cosmo lo Stoicismo identificava *fatum e voluntas, physis e ratio*, microcosmo e macrocosmo (15, 5 *non patiens tantum sed etiam volens*).

Tuttavia per Seneca la felicità si identifica non solo con la *sapientia*, con la conoscenza del bene, ma anche con la *virtus*, la pratica del bene (16, 1 *in virtute posita est vera felicitas*). In questo modo, egli smentisce l'intellettualismo etico socratico, che identificava *virtus e veritas* (vd. Lettera 71, 16) e specularmente peccato e ignoranza (*hamartía e amathía*); si allinea alla concezione applicativa della *virtus* tipicamente romana e ciceroniana (*La repubblica* 1, 2 *nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam nisi utare, 'non basta possedere la virtù come un'arte, se non te ne servi'*; vd. sopra, p. 9); **e dichiara che l'azione, al pari della contemplazione, è momento essenziale della virtù** (Lettera 94, 45 *in duas partes virtus dividitur, in*

*contemplationem veri et actionem*) e dello stesso destino nostro (*La vita ritirata 5, 1 natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni*).

Adottando la concezione anti-innaticistica dei maestri stoici (*Crisippo, vol. III, fr. 223 Arnim*), Seneca ritiene che la virtù non è dono della natura (*physis*) **ma frutto dell'educazione** (*téchne*), **dell'esercizio spirituale, dell'ascesi** (*áskesis*): non la si eredita, ma la si apprende (*Lettera 90, 44 non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri; 123, 16 discenda virtus est*).

Tale virtù rende il sapiens felice anche nelle avversità, persino in mezzo ai supplizi. La conclusione è paradossale: 'non aver bisogno della felicità è la vostra felicità' (*La provvidenza 6, 5 non egere felicitate felicitas vestra est*) e 'il vero piacere consiste, dunque, nel disprezzo dei piaceri' (*La vita felice 4, 2 vera voluptas erit voluptatum contemptio*). Virtus e voluptas sono 'diverse', cioè stanno agli opposti (*7, 1 diversa; 7, 3 dissimila, immo diversa*), sono incompatibili (*12, 3 inconvenientia*). La virtù va perseguita per se stessa, perché è valore assoluto: essa è ricompensa di se stessa (*9, 4 ipsa pretium sui*) e non riconosce altro paradiso che se stessa.

**Dunque: cos'è la felicità, qual è una vita felice per il saggio stoico?** La vita felice è un animo libero e fiero, senza paura e ben saldo (*4, 3 nos beatam vitam dicere liberum animum et erectum et interritum ac stabilem*), collocato fuori dal timore e dal desiderio (*4, 3 extra metum, extra cupiditatem positum*).

**La via maestra è coltivare la virtù prima del sapiens**, la constantia, la stabilità, e rifuggire il vizio primo del populus, la levitas, la volubilità. Il saggio, infatti, non cambia né luogo (*locus*), né parere (*sententia*); egli non subisce i ricatti né della paura (*metus*) né del desiderio (*cupido*).

La felicità senecana si iscrive e si compie nell'orizzonte del presente ed esclude il futuro e l'attesa (*expectatio*), e quindi la speranza (*spes*), perché in essa si annidano i turbamenti e i disvalori della cupidità e del timor che minacciano l'ideale dell'impassibilità (*apatheia*), il corrispettivo dell'imperturbabilità epicurea (*ataraxia*). Il saggio vivrà non sperando né temendo (*nec spe nec metu*), chiuso nella sua visione ciclica del mondo e del tempo: in un eterno ritorno.

*'Dimmi, epicureo, cos'è che rende l'uomo felice?' (dic, Epicuree, quae res facit beatum?), 'il piacere del corpo' (voluptas corporis); 'dimmelo tu, stoico' (dic, Stoice), 'la forza dell'animo' (virtus animi); 'e tu, cristiano?' (dic, Christiane), 'il dono di Dio' (donum Dei).*

**Agostino** nel Sermone 150 traccia in poche battute il discrimine preciso e profondo tra felicità pagana e felicità cristiana: alla voluptas e alla virtus della sapientia classica – ricapitolata nelle due opposte dottrine dell'Epicureismo e dello Stoicismo – egli contrappone il *donum della grazia di Dio*.

Questa la risposta a quanti si ostinano a credere che l'idea stoica e in particolare senecana di felicità consuoni o addirittura si imparenti con quella cristiana.

Proprio all'inizio del suo trattato **La vita felice** (*De beata vita* 1, 1) Agostino dice che nella traversata della nostra vita per approdare al porto della filosofia (*philosophiae portus*) e di lì alla terra della felicità (*beatae vitae regio*) noi, erranti e ignari della via del ritorno, non possiamo giovarci né della nostra ragione (*ratio*) né della nostra volontà (*voluntas*), **ma solo affidarci ad una tempesta casuale** (*aliqua tempestas*), **la quale ci riconduce a destinazione contro la nostra volontà e nonostante la nostra resistenza** (*invitos contraque obnitentes*). *Questa non meglio definita tempesta* – motivo

che di norma in tutta la letteratura classica rappresenta un elemento ostile e negativo – **sta qui a significare l'intervento divino provvidenziale e salvifico.** *Ecco dunque che la felicità per Agostino si configura non come conquista dell'uomo ma come imprevisto e imprevedibile dono di Dio (1, 5 Dei donum vocandum) e addirittura come possesso di Dio, come deum habere (2, 11 Deum igitur [...] qui habet, beatus est).*

**Non convergenza dunque, non continuità, né tanto meno dipendenza o parentela, ma divaricazione massima tra pagani e cristiani, tra Stoicismo e Cristianesimo, tra Seneca e Agostino.**

**In Seneca** il sapiens, in uno sforzo volontaristico e ascensionale, tenta l'assalto al cielo e vuole rendersi simile a Dio (*homóiosis tō theō*), anzi superiore a Dio, perché egli può anche soffrire: **'Dio è al di fuori della sofferenza, voi siete al di sopra'** (*La provvidenza 6, 6 ille [deus] extra patientiam malorum est, vos supra patientiam*). Tutto è possibile alla virtus stoica: reggere lo Stato, sperimentare la massima libertà nel suicidio, superare persino Dio.

**In Agostino, Dio**, con un moto gratuito e discendente, si fa simile all'uomo (*homóiosis tō anthrópo*). Alla prospettiva etica e antropocentrica pagana e stoica si sostituisce la prospettiva teologica e cristocentrica; all'etica autonoma classica, in cui l'uomo fa legge a se stesso, si sostituisce l'etica eteronoma del cristiano, in cui l'uomo fa i conti con l'Altro. Mentre gli occhi del contemplante pagano sono catturanti – per dirla con Gianfranco Contini –, gli occhi del contemplante cristiano sono catturati.

**Ancora:** il dio pagano è un deus potens, quello cristiano è un deus patiens. Alla potentia del fulmine di Giove si contrappone la patientia della croce di Cristo (*Agostino, Commento ai Salmi 40, 13 non descendebat [sc. de*

*cruce] [...], non potentiam demonstrabat, sed patientiam docebat):* una patientia più potente di quella delle armi (La città di Dio 18, 54 usque ad mortem pro veritate certare non armata potentia, sed potentiore patientia).

**Il dio di Seneca** è un dio impatiens, apathés, extra patientiam; il dio di Agostino è un deus patiens. È lo scandalo del Cristianesimo.

**La patientia cristiana** è la virtù non solo della sopportazione nel presente ma anche dell'attesa e della speranza della dimora futura, sconosciute a Seneca; sopportando, rimaniamo in attesa (*patienter expectemus*) esorta Agostino, confortato dalla lettera Ai Romani (8, 25), dove Paolo dice: 'noi speriamo attraverso l'attesa' (*per expectationem speramus*). **La patientia per il cristiano** non è, come per lo stoico, fine a se stessa e non è il paradiso, ma ne è la via.

Il nostro concetto di speranza (*spes*), che per la classicità non fu mai un valore, farà il suo ingresso nel mondo proprio attraverso il Cristianesimo e la sua concezione lineare del tempo e della storia; una speranza assoluta che va oltre ogni attesa (*spes contra spem*). La cesura dell'Incarnazione spezza e dimidia il tempo ante e post Christum natum. Il tempo cristiano (e giudaico) non è ciclico, e la storia non si ripete perché Cristo è morto una sola volta: un hapax assoluto, su cui insisteranno Paolo e Agostino.

Quid nunc?

Da sempre e da tutti desiderata e perseguita ma impossibile da raggiungere e abbracciare, come le ombre dell'Ade, e addirittura difficile anche da nominare, quasi indicibile, al pari di un grande male: la felicità andrà, leo-pardianamente, ricercata come assenza di affanno, come riduzione del danno, come argine al negativo.

**Qui sta la lezione della saggezza classica**, epicurea e stoica, che vorrei interpretare con le parole esemplari di uno scrittore contemporaneo:

*Nessuno sia respinto nel nulla, neanche chi ci starebbe volentieri. Si indaghi sul nulla con l'unico intento di trovare la strada per uscirne, e questa strada la si mostri a ognuno. Si perseveri nel lutto e nella disperazione per imparare la maniera di farne uscire gli altri, ma non per disprezzo della felicità, che compete alle umane creature, benché esse la deturpino e se la strappino a vicenda.*

La felicità non può che portare il nome della pietas verso gli altri e verso la vita, nella consapevolezza che non vi può essere felicità 'nascosta', privata. Se riuscissimo a comprenderlo [...], il mondo non diventerebbe il Paradiso, ma cesserebbe certo di assomigliare all'Inferno.

*'Per quanto tu possa camminare, i confini dell'anima non li troverai, anche se percorressi ogni strada: così profondo è il suo logos' (fr. 45 Diels-Kranz); ciò nonostante 'Io ho indagato me stesso', scrive Eraclito (fr. 101 Diels-Kranz).*

La stessa strada percorrerà Socrate, il quale, in ossequio al precetto delfico *conosci te stesso*, dichiara: *'io indago non le favole del mito ma me stesso' (Fedro 230 a).*

**È il viaggio dell'uomo che non avrà mai né sosta né fine.**

**Non è forse egli nomade per sua stessa natura?**

In fondo alle gambe non abbiamo radici, ma piedi: piedi che servono per andare in giro e di cui ci serviamo dall'alba dei tempi per il colossale viaggio in cui l'umanità è impegnata fin da quando ha mosso i primi



passi?, scrive il genetista Guido Barbujani. Si viaggia perché si vuole o perché si deve, per speranza o per disperazione; e per l'innato desiderio di conoscere, per la nostra indelebile curiositas.

La classicità ha dato forma mitica e poetica alla simbologia del Viaggio: tanto quello alla ricerca di realtà remote e misteriose, quanto quello dell'anima e del pensiero alla ricerca di verità intellettuali e spirituali.

Ma l'esito di questi viaggi non è quasi mai fausto.

**Nella Medea** (vv. 335 sg.) **Seneca** definisce sacrilega (*nefas*) la spedizione degli Argonauti alla ricerca del vello d'oro, perché il viaggio del temerario (*audax*) Giàsone ha violato i patti dell'universo (*foedera mundi*): quella nave ha unificato e omologato (*traxit in unum*) le parti del mondo che leggi provvidenziali avevano tenuto armoniosamente separate (bene dissepti [...] mundi).

**Nel suo viaggio Enea** è *profugus*, colui che ha nel suo destino l'esilio (*Eneide 1, 2 fato profugus*), un lungo esilio (*2, 780 longa [...] exsilia*): una sorta di esodo perenne: vaga verso una meta incerta in balia di un volere divino che gli impone di abbandonare i cari superstiti (*4, 342 sg. dulcis [...] reliquias*) e di scommettere sulla fondazione di Roma. In quanto *pius* è tenuto ad accogliere su di sé la missione di combattere un'altra guerra per avere una nuova patria; ma il suo statuto di *profugus* fa sì che egli continui a desiderare la sua vecchia patria. Enea è condannato a tendere costantemente lo sguardo avanti e indietro.

**E poi c'è il viaggio dei viaggi, quello di Ulisse**, forse la figura più fortunata della classicità, la cui simbologia è perlomeno doppia. Se Cicerone (*I confini del bene e del male 5, 49*) – sulla scia di Omero (*Odissea 12, 184-191*) – vede in Ulisse e nel suo viaggio il simbolo della *curiositas* positiva e della passione per la

conoscenza (*cupido scientiae et sapientiae*), Seneca lo interpreta come cieco errare, vano otium (*Lettera 88, 7*).

È uno sbandare di sbaglio in sbaglio, potremmo dire con Giovanni Giudici (*Salutz IV.4*), anche il vagare di Edipo, per il quale ‘Fu ogni fuga prigione / ogni salvezza rovina: da Corinto, luogo di nascita, al monte Citerone, luogo di occultamento, di nuovo a Corinto, poi a Delfi e infine a Tebe’. Un percorso tragico che lo conduce, ignaro, a uccidere il padre e a sposare la madre. Parricidio e incesto: non una tragedia, ma un grumo di tragedie.

**L’andata di Orfeo nell’Ade** per liberare Euridice è, invece, il prototipo del viaggio non solo nell’oltretomba ma anche dentro noi. Il patto per riportare sulla terra la dolce sposa è di non girarsi a guardarla. Ma, come racconta Virgilio nelle *Georgiche* (4, 485 *sgg.*), lo sprovveduto amante uscendo dagli Inferi viene preso dalla follia d’amore e viola i patti (*rupta foedera*). ‘Quale furia d’amore/ha portato me misera, ha portato te Orfeo, alla perdizione?’ (4, 494 *sg. [...] quis et me [...] miseram et te perdidit, Orpheu, / quis tantus furor?*), grida Euridice quando Orfeo si volta a guardarla. Se non sopportiamo il peso della privazione, il prezzo dell’attesa, il pathos della distanza, perdiamo coloro che amiamo e perdiamo noi stessi.

Restiamo agli Inferi: nell’Inferno della nostra identità.

**Come mai tutti questi viaggi sono in balia del destino e per lo più esposti a un esito infausto, e comunque mai di solo segno positivo?**

Va ricordato che la saggezza classica, quella romana in particolare, **trovava il proprio ideale nella stabilità**, *la constantia*, che i Greci chiamavano *eustáttheia*, lo stare ben piantati.

**La constantia del saggio** si oppone al cambiamento di luogo, la *commutatio loci*, **propria del volgo e dello stolto**.

**Lucrezio** (3, 1053-1070) si scaglia contro la smania malsana di chi, tra noia (*ille, / [...] quem pertaesumst*) e sbadigli (*oscitat*), cambia continuamente luogo (*quaerere semper / commutare locum*), con l'unico risultato di evitare se stesso (*hoc se quisque modo fugit*).

**Orazio** (*Epistole 1, 11, 27 sg.*) colpisce col sarcasmo coloro che, in preda al torpore smanioso (*strenua inertia*), facendo crociere cambiano il clima ma non l'animo (*caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt*).

**Seneca** stigmatizza come il peggiore dei mali la *levitas*, la volubilità e l'incostanza persino nel male: 'tra gli altri mali, il peggiore è che noi cambiamo persino i vizi (*vitia ipsa mutamus*) [...] Siamo sballottati (*fluctuamur*), afferriamo un appiglio dopo l'altro, abbandoniamo quello che avevamo bramato, torniamo a bramare quello che avevamo abbandonato; la nostra vita è un avvicinarsi di voglie e rimorsi' (*La vita ritirata 1, 2*).

**Proprio Seneca** (*Lettera 28, 2*), adattando il celebre passo dell'epistola oraziana, invitava a cambiare l'animo e non il clima (*animum debes mutare, non caelum*) e a ricercare la felicità non nei viaggi (*peregrinationes*) o nel portare in giro se stessi (*tecum fugis*) ma nello stare fermi.

*Come spiegare questa presa di posizione frequente e ricorrente sia nei filosofi che nei poeti?*

La positività dello 'stare' e la negatività dell'andare' poggiavano sulla condanna e rimozione di ciò che è *novum* e di ciò che è *infinitum*.

A Roma era tanto tranquillizzante il notum della tradizione quanto traumatico il novum: qualcosa di inaudito, mai visto, mai sperimentato. Per tale ragione,

rivoluzionario e iconoclastico (*novae res*) era il messaggio di Lucrezio che scardinava politica e religione, i due capisaldi della cultura romana; così come la religione cristiana era nova e pertanto illecita, perché in nome della fede personale rifiutava i riti e sacrifici della *vetus religio*; sorvegliati speciali erano uomini politici come Mario e Cicerone perché *homines novi* e non *nobiles*, destinati a una fine infausta; per non dire della spedizione sacrilega degli Argonauti, i quali, partiti alla volta di una terra nova (Seneca, *Medea* 370) e alla ricerca di *leges novae* (v. 319), hanno girato le spalle alla terra nota e alle *leges notae*; guidati da Giàsone che celebrerà nuove e funeste nozze (v. 894 *novae nuptiae*).

Analogo il giudizio su *infinutum*: negativo perché non finito, non misurabile, non controllabile, privo di quella estraneità all'eccesso, di quella misura (*modus*) e di quel limite (*finis*) che erano valori conclamati nella cultura classica, in particolare in quella terricola latina dove anche un aggettivo come *profundus*, lontano dal fondo (*procul, fundus*), manteneva tutta la sua valenza negativa.

I viaggi oltre le Colonne d'Ercole vanno condannati perché, come tutte le navigazioni (vd. Esiodo, *Opere* 236 sg.; Arato 110 sg.; Orazio, *Odi* 1, 3, 9 sgg.), infrangono i limiti posti all'uomo dalla natura: quelle Colonne sono non divieti di accesso ma protezioni che salvaguardano l'uomo. Bisogna attendere Bacone, il fondatore della scienza moderna, per concepire quelle colonne non più come una difesa ma come una barriera da infrangere. Non a caso nel frontespizio della *Instauratio Magna* egli rappresenta un veliero che oltrepassa le Colonne d'Ercole e nel basamento riporterà i versetti del profeta: 'molti varcheranno la soglia e la conoscenza aumenterà' (*Daniele 12, 4 multi pertransibunt et augebitur scientia*).

Questa prospettiva sarà ereditata e accelerata dall'Illuminismo e dalle varie ideologie infuturanti che, in

nome del kantiano ‘Osa sapere’ (*Sapere aude*), erigeranno a loro principi la speranza e l’utopia.

Questa visione chiusa che trattiene l’uomo nei limiti viene scardinata da **Lucrezio**. Nel poema **Sulla natura (De rerum natura)** egli viola i due tabù del novum e dell’infinitum; e lo fa rimuovendo le protezioni rassicuranti che la tradizione culturale e religiosa aveva applicato alla visione del mondo e ripercorrendo il viaggio della ratio di Epicuro al di là delle barriere dell’universo (1, 62-79): il risultato è la restituzione di un’immagine aurorale e selvaggia del mondo.

**Un viaggio, quello della ratio**, già noto nei secoli VI e V a.C. ai filosofi presocratici, che Lucrezio stesso ricorda (1, 635-920), in particolare con i capiscuola *Eraclito ed Empedocle*, entrambi autori di un’opera Sulla natura: **una sorta di sacerdote il primo e di sciamano il secondo**.

Per la verità quel viaggio era già iniziato con Pitagora, il quale attribuiva il titolo di filosofi (*philosophoi*) a coloro che studiano attentamente la natura.

**Cosa significa compiere un viaggio della e nella ratio?**

**Cosa comporta?**

Rispondere all’alternativa se l’universo è fatto per l’uomo oppure l’uomo rappresenta un accidente dell’universo significa dare risposte completamente diverse a questioni ultime e, di conseguenza, avere una diversa relazione con se stessi, con gli uomini e col mondo.

Il viaggio della ragione lucreziana ci mette a parte di una sorta di divina epifania e ci rivela che l’aldilà è la

proiezione delle nostre paure e il frutto della nostra ignoranza. L'Inferno è qui, in questa vita (3, 1023 *hic Acherusia fit stultorum denique vita*): i dannati dell'Ade – Tantalò, Tizio, Sisifo, le Danaidi – rappresentano le nostre esistenze dannate dalle malsane credenze e passioni. **Gli dèi**, rinserrati in uno spazio cosmico circoscritto (*intermundia*), sono inoperosi (*otiosi*) e disinteressati (*incuriosi*) alle nostre vite. **Siamo noi, vittime dell'ignoranza** (ignorantia causarum) e della paura (timor), che li crediamo origine dei fenomeni naturali e causa dei nostri mali, tanto da inventarci la religione (5, 1161 sgg.) per renderceli propizi.

**Ma la religione ci strangola coi suoi nodi** (1, 932 [= 4, 7] *religionum animum nodis exolvere*) e ci opprime col suo peso (1, 63 *in terris oppressa [vita] gravi sub religione*), pur essendo manifestamente impotente, come testimoniano le preghiere inutili (nequiquam) degli sterili che invocano il dono della fertilità (4, 1239) e degli appestati che, nella speranza di sopravvivere, si rifugiano invano nei templi (6, 1272-1277); impotente e per di più scellerata, perché richiede il sacrificio di Ifigenia per dare corso alla guerra di Troia (1, 83 *religio peperit scelerosa atque impia facta*).

**Quale posto e quale destino abbiamo noi in questo universo senza gli dèi?**

Lo stesso di ogni cosa del mondo. **Noi mortali** (3, 869 *vita mortalis*) siamo governati dalla trasformazione e dalla morte senza fine (*mors immortalis*), e i moti di vita (*motus genitales*) affrontano in un eterno conflitto (*ex infinito tempore*) i moti di morte (*motus exitiales*), senza che gli uni prevalgano sugli altri perché l'universo è governato dalla legge dell'isonomia che assicura una simmetria ed equipollenza degli opposti, e quindi una stabilità perenne.

La vita degli uomini e delle cose alterna tra il continuo crescere e decrescere, fiorire (*florescere*) e invecchiare (*senescere*): tutto e tutti destinati al tramonto, anzi a

continui tramonti poiché gli elementi primi, gli atomi (*principia, primordia*), indistruttibili e costantemente attivi, formano all'infinito nuove creature e un nuovo mondo, anzi nuovi, molteplici, infiniti mondi possibili (*in variis mundis varia ratione creatis*), nei quali ci sono altre svariate e numerose specie di uomini e animali (2, 1076 *varias hominum gentis et saecula ferarum*).

Non essendoci un unico mondo e quindi un unico centro (*non può esistere un centro perché l'universo / è infinito: 1, 1070 sg. nam medium nil esse potest <, quando omnia constant> / infinita*), ne segue che il mondo così concepito non è fatto per l'uomo, e che egli non è al centro.

Questo mondo, anzi questi mondi, si spiegano non con l'uomo, non con gli dèi, ma con la fisiologia (*ratio naturae*), la scienza di quella natura che tutto governa (*natura gubernans*).

### **E cos'è l'uomo?**

L'uomo è un individuum, una particella del pulviscolo e dello sciame atomico, o meglio la compagine degli atomi che lo compongono, in assoluta solitudine. La sua vita, le sue azioni soggiacciono, come le cose, alle leggi della fisica: è la fine dell'antropocentrismo classico e segnatamente stoico, per il quale il mondo era per l'uomo, collocato al vertice della gerarchia degli enti (*Crisippo, vol. II, fr. 1131 e 1153 Arnim*).

*Naturae species ratioque* (1, 146): la natura ricondotta alla nostra ragione (*ratio*) e visione (*species*). Così, ridotto a sguardo del reale, l'uomo scoprirà una nuova pietas: la pietas della *ratio*, che consiste nel comprendere e custodire tutte le realtà con mente serena: *pacata [...]* omnia mente tueri.

**Questo messaggio rivoluzionario** richiedeva anche una rivoluzione della lingua.

Questo farà Lucrezio: anzitutto instaurando una corrispondenza – anzi una coincidenza – tra gli atomi (*elementa mundi*), i principi che formano (*constituunt*) le cose (*res*), e le lettere dell'alfabeto (*elementa vocis*), i principi che designano (*significant*) le parole (*verba*); in secondo luogo applicando alla formazione dei corpi le stesse proprietà delle lettere per la formazione delle parole: combinazione, movimento, ordine, posizione, forme (2, 1021 *concursum, motum, ordinem, posituram, figuram*): cinque voci non comuni né generiche ma specifiche e tecniche della grammatica. Come a dire che in principio era la grammatica.

**L'impegno, meglio l'assillo, di Lucrezio** sarà quello di creare, durante la veglia nelle notti stellate (*vigilare noctes serenas*), parole nuove (*verba nova*) adeguate al messaggio rivoluzionario (*res novae*) e regolate da quei codici della grammatica.

**Ne (con)segue una scrittura** caratterizzata da cellule foniche che regolarmente e ritmicamente generano tessiture morfologiche e formazioni linguistiche secondo una vera e propria 'legge del due': dalla ripetizione degli stessi suoni iniziali (allitterazione), a quella di parole simili nel suono (paronomasia) e nell'origine (figura etimologica), al raddoppio di emistichi, di versi e di intere sezioni di versi, fino allo specchiarsi di proemi e finali. Per questo il *De rerum natura* ci appare come una cattedrale verbale di oltre settemila versi, opera di un grande architetto: 'un costruttore degli elementi primi'.

In questa direzione andava anche la lettura lucreziana **di Italo Calvino:**

*Per Lucrezio le lettere erano atomi in continuo movimento che con le loro permutazioni creavano le parole e i suoni più diversi; idea [...] per cui i segreti del mondo erano contenuti nella combinatoria dei segni della scrittura [...] La scrittura modello d'ogni processo della realtà; quindi 'lo scrivere è solo un processo*



*combinatorio tra elementi dati [...] una cosa non si può sapere quando le parole e i concetti per dirla e pensarla non sono stati ancora usati in quella posizione, non sono stati ancora disposti in quell'ordine, in quel senso.*

Una conclusione s'impone: se il mondo del **De rerum natura** è scritto in caratteri grammaticali, vuol dire che esso è leggibile e contiene un messaggio 'ordinato' e per tutti noi rasserenante.

Prima indago me stesso, poi questo nostro universo (*Seneca, Lettera 65, 15 me prius scrutor, deinde hunc mundum*); Kant dirà la legge morale in noi, il cielo stellato sopra di noi.

**È questa la strada seguita da Seneca.** Una priorità, quella dell'introspezione, che partiva da lontano e contava illustri antecedenti – lo abbiamo visto – quali **Socrate ed Eraclito**, ma che non comporta di per sé un disinteresse per i fenomeni naturali. Anzi. Negli ultimi anni della sua vita (tra il 62 e il 64) Seneca scriverà proprio un trattato intitolato *Le ricerche sulla natura* (*Naturales quaestiones*), riprendendo l'indagine dei Meteorologica di Aristotele, dell'Epistola a Pitocle di Epicuro, e più direttamente il poema Sulla natura dello stesso Lucrezio. Mosso dalla curiositas e dalla innata cupido noscendi, egli esaminerà scientificamente tutti i fenomeni naturali: dai tuoni ai fuochi celesti, dalle nuvole alle piene del Nilo, dall'arcobaleno e dai fulmini alle acque terrestri e sotterranee, dai terremoti alle comete.

Ma è proprio al cospetto di tanta infinita meraviglia (il thámbos aristotelico) che diventano ineludibili le domande ultime: **chi è l'autore o il garante** (auctor an custos) **dell'universo?**

**Qual è l'essenza di Dio** (*quid sit deus*)?

**Egli è parte dell'universo o è l'universo stesso**  
(*pars mundi sit an mundus*)?

È fato (fatum), provvidenza (providentia) o natura (natura)?

**L'idea di Seneca** è che vi sia qualcosa di più grande e più bello oltre la nostra vista (*maius [...] ac pulchrius [...] extra conspectum*), e che ciò che sta in alto coincida con il nucleo più profondo (secretum) della natura e più appropriato alla natura del divino. Questo guardare verso l'alto – dice Seneca nel proemio della sua opera sulle questioni naturali –, oltre a spiegarci le rationes dei fenomeni, attesta la natura divina della nostra anima contemplante.

**Ma Seneca** – preoccupato che la ricerca del cosmo, cara alla tradizione scientifica, lo distraesse dalla conoscenza di sé e della verità interiore, e che il prioritario interesse filosofico si riducesse a pura erudizione, che la philosophia scadesse a philología (*Lettera 108, 23*) – lancia un anatema contro ogni sorta di curiositas esteriore (*L'ira 3, 11, 1 ne fueris curiosus*) che lo allontani dall'indagine dell'uomo e della sua dimensione interiore: una passione, o meglio un'ossessione, che impegnerà Seneca lungo tutto l'arco della sua vita, dalle Tragedie ai Benefici, e soprattutto dai Dialoghi alle Lettere.

L'intento è chiaro: ricondurre il mondo all'uomo. Egli vuole che sia l'uomo a improntare di sé tutto ciò che gli accade: l'assalto delle avversità non smuove il cuore dell'uomo forte, che rimane com'era e ogni avvenimento lo assimila a sé (*La provvidenza 2, 1 sgg. quidquid evenit in suum colorem trahit*). Importa, sentenzia Seneca, 'non quel che sopporti ma come lo sopporti' (*non quid sed quemadmodum feras interest*).

Per conseguire questa riduzione del mondo all'uomo, Seneca ha interiorizzato tre dimensioni: **Dio, il tempo, la lingua.**

Egli cerca e trova Dio dentro di sé al punto da dire: 'Dio è accanto a te, è con te, è dentro di te' (*Lettera 41, 1 prope est a te deus, tecum est, intus est*); 'ognuno deve venerare Dio nel suo animo' (fr. 123 Haase [= 88 Vottero] in *suo cuique consecrandus [deus] est pectore*).

**Questo Dio senecano non è certamente il Dio della rivelazione cristiana, sia perché non è un Dio personale e noto ma anonimo e ignoto (*Lettera 41, 2 quis deus, incertum est*), sia perché non è depositario della grazia né autore della salvezza, ma oggetto dell'emulazione e della rivalità del sapiens (*Lettera 124, 23 aemulator dei*): un abbaglio, certamente voluto, quello dei Padri della Chiesa, che si affretteranno a definire **Seneca noster e ad arruolarlo addirittura tra i santi.****

Il saggio riconosce e sperimenta la qualità e non la quantità del tempo e della vita (*Lettera 70, 5 qualis vita non quanta*), l'utilizzo e non la durata (*Lettera 49, 10*), perché sa che tra un giorno e un secolo non vi è differenza (*Lettera 101, 9 nihil interesse inter diem et saeculum*).

Egli è altresì consapevole che solo il presente esiste (Crisippo, vol. II, fr. 509 Arnim): fedele al principio vivi il presente (*La brevità della vita 9, 1 protinus vive*), il saggio blocca col ricordo il passato (*15, 5 transiit*), usa il presente (*instat*), pregusta il futuro (*venturum est*); la concentrazione di tutti i tempi gli fa lunga la vita (*longam illi vitam facit omnium temporum in unum conlatio*).

Per rappresentare questa riduzione del mondo all'uomo, anche Seneca – come Lucrezio prima di lui – ricorre a un linguaggio adeguato, in grado di trasferire il significato dal piano concreto a quello astratto, da quello esteriore a quello interiore. È così che costruisce il

linguaggio dell'interiorità (Alfonso Traina), tutto giocato sulla polarità delle categorie dentro/fuori (intra/extra), sé/altro da sé (*suum esse/alienum esse*), stabilità/mutamento (*constantia/levitas*), individuo/folla (unus/populus).

**La lingua segnava lo spartiacque tra il sapiens e il populus.**

**Seneca** (Lettera 58, 1) piega il lessico concreto e i linguaggi tecnici all'uso interiore e traslato senza creare, come Lucrezio, parole nuove (*verba nova*), ma attribuendo significati nuovi a parole già note (*verba nota*). Così le metafore del linguaggio militare, politico, agricolo, giuridico, medico, religioso, economico passano a significare e caratterizzare la vita dell'individuo. **Un vero capovolgimento e paradosso:** si fa politica, guerra, culto, giurisprudenza, agricoltura, economia, cura non più nella città, in battaglia, nel tempio, in tribunale, nei campi, al mercato, sul corpo, ma dentro l'uomo.

**Le sententiae senecane**, vale a dire le frasi folgoranti e acuminatae come colpi improvvisi (*Lettera 100, 8 subiti ictus*), da un lato rimandano al genus acutum dicendi della retorica stoica, dall'altro impiegano quei linguaggi tecnici propri di un popolo di agricoltori, soldati, sacerdoti, politici, giuristi. In tal modo Seneca potrà rivendicare il diritto al possesso di se stessi (Lettera 1, 2 vindica te tibi), al comando su se stessi (113, 30 *imperare sibi maximum imperium est*), al bilancio di se stessi (La brevità della vita 7, 7 *dispunge [...] et recense vitae tuae dies*).

Massiccio anche l'uso dei verbi indicanti il ritorno, il ritiro, il rifugio in se stessi: in se colligi, in se converti, in se recondi, in se reverti, ad se recurrere, in se revocare, in se recedere alternato col meno frequente in se secedere. Rispetto al recessus, che indica ritirata, rifugio, rinuncia (con il re- che indica un ritorno al proprio posto), il secessus con il se- separativo indica distacco,

opposizione: ricordiamo tutti la secessione della plebe sull'Aventino.

Niente di strano, diremo noi, per un intellettuale perseguitato da Caligola, esiliato da Claudio, condannato a morte da Nerone.

**Questo linguaggio senecano** dell'interiorità sarà ereditato da Agostino, Petrarca, Montaigne e ad esso, come a una medicina – dirà Montesquieu (Lettere Persiane 33) –, ricorrerà l'uomo europeo quando gli capita qualche disgrazia.

**Seneca, pertanto, non solo analista ma anche terapeuta dell'anima per i nostri giorni.** Farsi da sé, trasformarsi, tornare a se stessi (se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, secum morari): è tutto un vocabolario per indicare le diverse forme che deve assumere la cura di sé (Michel Foucault).

*(Dionigi)*