

*Protinus vive: la filosofia di Seneca nel De brevitae Vitae**

CATERINA NEGRO

Introduzione

Con questo lavoro mi propongo di analizzare dal punto di vista linguistico e contenutistico alcuni passi di uno dei più suggestivi e interessanti *Dialogi* di Seneca: il *De brevitae Vitae*. Quest'opera è stata composta con alta probabilità nel 49-50 d.C., dopo il rientro del filosofo dall'esilio ed è dedicata ad un certo Paolino, prefetto dell'annona dal 48 al 55 d.C., a cui il filosofo si rivolge con amabilità e rispetto¹. Per esaminare questo opuscolo senecano, in realtà non esiste un'ottica sola. Lo si può 'leggere' nella prospettiva della tematica sulla vecchiaia, riconoscendovi l'esegesi di un paradosso stoico, il cui enunciato riconosce solo al sapiente la longevità, mentre assegna allo stolto una morte precoce²; oppure può essere considerato un blando tentativo di pressione esercitato su Paolino per indurlo a ritenere matura la decisione di ritirarsi dalla sua attività pubblica per ripiegarsi finalmente su se stesso alla scoperta della bontà dell'*otium* e dell'umanità del filosofare. Interpretazioni legittime, senza dubbio, anche se è stato notato da intellettuali, studiosi, professori, che la vera chiave di lettura - *mea quidem sententia* - è un'altra, che finisce per comprendere d'altronde, le prospettive enunciate. Il dialogo va letto come una *summa* della meditazione di Seneca sul problema del tempo³. Questa sarà, dunque, la linea che seguirò nella mia analisi, che mi porterà a prendere come riferimento altre opere di Seneca in cui il nostro filosofo conferma le affermazioni contenute nel *De Brevitate Vitae* oppure, talvolta, assume posizioni antitetiche. Nel primo capitolo, facendo un lavoro di comparazione delle fonti di riferimento, mi soffermerò ad analizzare in generale la concezione del tempo in Seneca, in opposizione alla concezione comune che noi abbiamo di esso. La vita non è breve, siamo noi che la rendiamo tale. Immersi, come siamo, nelle più futili occupazioni di ogni giorno, non ci rendiamo conto che il tempo passa, scorre veloce, fugge, muore ogni secondo; tutto ciò è possibile perché il tempo è *res immaterialis*, è un qualcosa di astratto, il che ci rende molto facile perderlo e talvolta donarlo con tanta leggerezza agli altri. Dunque, mi concentrerò sull'opposizione Quantità / Qualità del tempo, cara a Seneca e di conseguenza sulla diade *Vita / Tempus*. Non importa quanto tempo viviamo, importa ciò che facciamo del tempo che abbiamo a disposizione. Solo trascorrendo intensamente ogni attimo potremo dire, al finire della vita, indipendentemente da quanto sia durata, di aver vissuto davvero. Solo dando valore ad ogni singolo istante, con la consapevolezza che ognuno di essi potrebbe essere l'ultimo, potremo dire di aver vissuto la Vita e non solo di aver trascorso del tempo. Successivamente, nel secondo capitolo, procedendo con un metodo oppositivo, analizzerò, dunque, le manifestazioni di non-vita, descritte da Seneca, tipiche degli *occupati*, in rapporto con le manifestazioni

* Il presente contributo rappresenta la versione solo lievemente modificata dell'elaborato presentato per la discussione della Laurea Triennale presso l'Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli', Relatore Prof.ssa Chiara Renda, a.a. 2016-2017 (*ndr*).

¹ Ciò rende assai verosimile che Paolino fosse il padre di Pompeo Paolina, la giovane donna che Seneca sposò in seconde nozze al rientro dalla Corsica. Quello di Pompeo Paolina è uno dei pochi esempi positivi di donne nell'ambito della letteratura latina, la cui linea da Plauto agli scrittori cristiani, è fortemente misogina. D. Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, Napoli 1998, 45.

² Il paradosso utilizza un passo del *Cato maior de senectute* di Cicerone, ove si dice che anche la vita più breve deve essere considerata abbastanza lunga per poter riuscire santa e venerabile. *Ibid.*, 32.

³ M. Bettini, Limina: *Letteratura e antropologia dell'antica Roma*, Milano 2005, 39.

di vita tipiche dei *sapientes*, coloro che riescono a rapportarsi in modo saggio ai vari momenti in cui il tempo è diviso, secondo la tripartizione aristotelica; ossia, presente, passato e futuro. In questo modo giungerò all'obiettivo finale della mia tesi, dimostrare che l'unico modo per godere della vita è seguire un'unica esortazione: *Protinus vive!* Uscire dal tempo, vivendo in una condizione di atemporalità, nell'*Ucronia* del Saggio e riappropriarsi della propria vita, 'rivendicando sé, a se stessi'. La scelta di questo argomento di analisi per la mia tesi nasce da un'esperienza personale, che mi ha fatto guardare la vita in modo diverso, facendomi rendere conto che in realtà siamo portati ad aggrapparci con tutte le nostre forze ad essa, solo nel momento in cui maggiormente è manifesta la sua precarietà. Invece, dovremmo, come ben ci fa notare Seneca in questo appassionante trattato filosofico, essere legati ad essa sempre, valorizzando qualunque cosa ci offra, con la consapevolezza che essa è caratterizzata da una precarietà perenne e d'altro canto, proprio nel momento in cui questa precarietà diventa maggiormente manifesta, dovremmo sentirci sicuri e forti di aver ben vissuto e quindi sereni nel lasciarla andare.

CAPITOLO I: Il Tempo nel *De brevitae Vitae*

1.1 *Satis longa vita est* (Sen. *De brev.* 1, 2).

È un Seneca deluso e amareggiato quello che, forse all'indomani dal ritorno dall'esilio in Corsica, scrive un'opera tutta incentrata sul problema del tempo e della sua irrevocabile fuga, due temi esistenziali cari alla filosofia stoica, cui il nostro filosofo aderiva. In realtà, il problema del tempo è uno dei cardini della riflessione metafisica, ed è presente sin dalle origini nella storia del pensiero, così come nella coscienza comune. Noi siamo soliti intendere il tempo semplicemente come il succedersi dei minuti, delle ore, e dunque dei giorni e delle notti, in senso ciclico. Questo modo di pensare il tempo appare a noi naturale, ci aiuta ad inquadrare tanto i fenomeni naturali quanto gli eventi storici. Ma cos'è davvero il tempo? Come lo si deve intendere? Su questo argomento, il senso comune, la filosofia, la fisica da sempre polemizzano, senza riuscire a risolvere la frattura tra teoria fisica ed esperienza umana del tempo. Seneca, attento indagatore dell'animo umano, traccia sentieri di orientamento per l'uomo alla ricerca del tempo, aiutandolo a trovare quei 'segni' manifesti della presenza di un tempo che manifesto e presente sembra non essere mai⁴. Infatti, il nostro filosofo ci fa ben notare come un presente in senso stretto non esiste perché, dal punto di vista della percezione, esso è destinato a svanire nel nulla. Il tempo, quando è presente, non è fermo perché va, passa, scivola via. Per questo, i più si lamentano del tempo dicendo che ne abbiamo troppo poco e che la vita è troppo breve. Ma la vita non è breve come si tende generalmente a credere, ma sufficientemente lunga, se noi la vivessimo davvero e non la sciupassimo con i più insignificanti impegni. Su questa tesi brillante è costruito ed articolato l'intero dialogo di Seneca che, ovviamente, ribalta il dettato del titolo⁵, in dichiarata polemica non solo con le opinioni del

⁴ V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli 2000, 5.

⁵ Il *De Brevitate Vitae* è scritto in modo analogo ad una *causa iudicialis*, ad un processo in cui compito del filosofo è confutare l'accusa: la brevità della vita. In altri dialoghi questa struttura retorico-argomentativa è assai più evidente, ed è possibile distinguere con una certa chiarezza un *proemio* e una *narratio*, in cui sono posti i termini della questione, una *propositio*, in cui Seneca indica genericamente il modo in cui intende rispondere, una *argumentatio* articolata in una serie di prove, e una *conclusio*, che può assumere la forma di perorazione. Nel *De brevitae vitae*, invece, la materia procede con un intrecciarsi e un ripetersi di temi, per cui cercare di delineare una rigida griglia argomentativa è praticamente impossibile: come nella sintassi, anche nel ragionamento Seneca adotta una sorta di tecnica dell'accumulo, per associazione di idee. Questo non vuole dire che non ci sia una logica, anzi, tutto è disposto in funzione dell'esortazione finale. Dopo la parola dell'accusa (*De brev.* 1, 1-2), alla difesa il compito di dimostrare dunque la bontà della natura. M. Perrini, *Seneca, l'immagine della vita*, Firenze 1998, 56.

*vulgus*⁶, ma anche con la dottrina della scuola aristotelica, la quale accusava la natura di ingenerosità (*malignitas*) per averci dotati di una vita troppo breve. Dunque, nonostante secondo la visione aristocratica della saggezza⁷, tipicamente senecana, la *turba* è da considerarsi con sospetto e da contrapporsi ai *clari viri*, il filosofo cordovese sottolinea come, anche coloro che si distinguono dalla massa, uomini illustri e di profonda cultura (*clarorum quoque virorum*, nel testo al genitivo perché determina *querellas*, a sua volta complemento oggetto del perfetto *evocavit*, lett. ‘fece venir fuori’, qui ‘ha suscitato, provocato’), hanno condiviso con il volgo ignorante questo ingiusto stato d’animo (*affectus*, che indica in generale una certa ‘disposizione, condizione’ fisica o mentale, e qui connotato negativamente per via del suo carattere irrazionale).

Inde illa maximi medicorum exclamatio est: ‘Vitam brevem esse longam artem’; inde Aristotelis cum rerum natura exigentis minime conveniens sapienti viro lis (De brev. 1, 2).

Il primo di questi due *clari viri* menzionati da Seneca è Ippocrate, ciò lo si può ricavare agevolmente dalla definizione *maximi medicorum*. Del padre della moderna scienza medica, Seneca riporta un motto: «breve è la vita, lunga l’arte» (*Aforismi* 1, 1), evidentemente proverbiale, nella forma della frase infinitiva: *vitam brevem esse, longam artem*. Vediamo come Seneca traduce la massima di Ippocrate rafforzando l’antitesi tra i vari elementi della frase, inserendo un chiasmo, assente nell’originale greco. Analogamente, il secondo *clarus vir*, identificato con il filosofo greco Aristotele⁸, è indicato quale esempio negativo per avere intentato una sorta di processo alla natura. Infatti, il termine *lis* appartiene al lessico giuridico⁹ e indica la ‘causa’, la ‘controversia giudiziaria’, e più genericamente il ‘litigio’, la ‘disputa’; invece, il termine *exigens*, riferito ad *Aristoteles*, ha qui l’accezione giuridica di ‘discutere’¹⁰. L’immagine che ne deriva è quella di un filosofo che, per così dire, processa la natura, con un atteggiamento indegno per un uomo della sua levatura, in opposizione alla prospettiva stoica, secondo la quale la natura va semplicemente compresa e assecondata, (*naturam sequi*)¹¹, prospettiva accolta da Seneca, che ribalta la teoria di Ippocrate, piuttosto che di Aristotele, affermando che *Satis longa vita est (De brev. 1, 2)*.

1.2 *Non exigum temporis habemus, sed multum perdidimus* (De brev. 1, 3).

La replica di Seneca alle accuse rivolte alla natura inizia con un enunciato assai semplice e lineare sul piano sintattico (la tipica *sententia* senecana), ma tutto giocato sulle opposizioni lessicali, sia dei nomi (gli aggettivi antitetici *exigum* / *multum*, entrambi determinati dal partitivo *temporis*) che soprattutto dei verbi: qui l’antitesi è anzitutto temporale, tra il presente *habemus* e il perfetto *perdidimus* (qui ‘dissipare’, ‘sciupare’) che conserva qui appieno il suo valore risultativo, esprimendo gli effetti perduranti nel

⁶ *Turba* e *vulgus imprudens*, sono termini che in Seneca ricorrono sempre con un’accezione dispregiativa, di contro a *populus*, ‘comunità politica’ giuridicamente fondata nella *res publica*. A. Traina, *Il tempo e la saggezza*, Bologna 2011, 93.

⁷ Sen. *De Vit. Beat.* 2, 1: *Argumentum pessimi turba est*; *Ep.* 7, 1: *Quid tibi vitandum praecipue existimem, quaeris? Turbam [...] Quo maior est populus, cui miscemur, hoc periculi plus est.* Cfr. il commento al passo di A. Traina in *La Brevità della vita, con un’antologia di pagine senecane sul tempo*, a cura di A. Traina, Torino 1993, 106.

⁸ *Ibid.*, 95.

⁹ Un aspetto tipico della lingua senecana è il ricorso frequente a metafore concrete prese a prestito dal linguaggio giuridico (come in questo caso), ma anche, economico, religioso, medico, agricolo, sia per esprimere al meglio il concetto, sia per risolvere il problema della povertà della lingua filosofica latina. (Cfr. *Ep.* 58, 1: *quanta verborum nobis paupertas, immo egestas...*). Vd. *Autori latini: Il Sentimento del Tempo*, a cura di M. Nanni et alii, Milano 2007, 67.

¹⁰ *La brevità*, op. cit., 107.

¹¹ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 32.

presente di un'azione conclusa nel passato¹². Dunque, la risposta, alle tante *querellae* è asciutta e lapidaria: non abbiamo poco tempo. La vita non è breve. La vita diventa breve per chi non sa usarne. Seneca, non smetterà mai di ribadirci che se solo vivessimo davvero ogni 'istante' della nostra vita, ogni istante di questo accidentato e faticoso cammino in salita verso la *recta ratio*, non potremmo più lamentarci della sua durata; viviamo quanto basta per fare ciò che dobbiamo, viviamo quanto basta per raggiungere il vertice della montagna¹³. L'arringa difensiva di Seneca approda a conclusioni diametralmente opposte rispetto alle accuse formulate dagli uomini: la vita umana, infatti, è in realtà abbastanza lunga e tale da permettere il compimento di tutto ciò che desideriamo, se soltanto fosse ben impiegata. Tuttavia, molti critici e studiosi ci fanno notare che in opere più tarde, come il *De Otio* o le *Naturales Quaestiones* (databili intorno al 62 d.C.), il punto di vista muta radicalmente, ed il filosofo appare persuaso che per le conoscenze scientifiche una sola vita non basta, anche se la si spende tutta nell'indagine di questi problemi¹⁴. Di diverso parere appare invece, Ivano Dionigi¹⁵, che scrive:

«in questo caso siamo di fronte ad un altro soccorso, ad un'altra fonte, ad un'altra scuola: a quella protrettico-aristotelica, quella stessa per la quale *curiosus* e *curiositas*, di segno negativo nelle *Epistulae* (dove la fonte è stoica), divengono di segno positivo nelle *Naturales Quaestiones* e nello stesso *De otio*, dove il modello aristotelico-protrettico spinge l'uomo, fuori di sé e del suo ambito psichico ed etico, verso la conoscenza delle cose naturali».

Comprendiamo bene come ciò ha portato alcuni studiosi a sottolineare la contraddittorietà di Seneca, a non considerarlo un filosofo. Ma ecco che Ivano Dionigi ribatte: «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»¹⁶. In questo modo, Seneca può dare risposte diversificate al medesimo problema, in questo caso, al dramma del tempo. Ecco che, nel *De Brevitate Vitae*, può affermare senza apparire contraddittorio: *Ita est: non accipimus brevem vitam, sed fecimus, nec inopes eius sed prodigi sumus* (1, 4). La formula asseverativa *ita est*, con cui il filosofo apre questa affermazione è piuttosto usuale nel tono didascalico della sua prosa, in alternativa con *ita disco*, e dimostra come Seneca afferma con convinzione la verità, non la cerca¹⁷; e la verità di cui vuole persuaderci è che noi possiamo impossessarci del nostro tempo e partecipare da attori alla scena del mondo, ma di solito passiamo troppo tempo dell'esistenza passivamente, ci lasciamo sfuggire il bene della vita e non viviamo quanto dobbiamo, cioè quanto è necessario per portare a compimento la parte che ci è stata assegnata. Siamo dei cattivi padroni (*De brev.* 1, 4: *ad malum dominum*) e degli incapaci amministratori del nostro unico bene. Sprechiamo il tempo in attività inutili e talvolta dannose che ci sono d'ostacolo al cammino verso la saggezza. Il tempo che ci è

¹² *La brevità, op. cit.*, 106.

¹³ Un'immagine cara a Seneca per rappresentare la vita è quella di una strada in salita che si inerpica in montagna: '*rursus ad honesta nitentes, quanto magis incubuerint minus que sibi vinci ac strigare permiserint, admirabor et clamabo*', 'tanto melior, surge et inspira et clivum istum uno si potes spiritu exsuperas', (*Ep.* 31, 4) e ancora: '*Quosdam ante quam in summum abitini eniterentur, inter prima luctantis aetas reliquit*', (*De brev.* 20, 2). Sulle immagini del tempo in Seneca: M. A. Marchetti, 'Sénèque et l'appropriation du temps', *Latomus*, 54, 3, 1995, 545-567. Per quanto concerne la raccolta del materiale, Mireille Armisen-Marchetti si appoggia in parte allo studio di D. Steyns, *Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Gand 1907, un catalogo tematico delle metafore e delle similitudini nell'opera filosofica di Seneca: si tratta di un'opera di carattere descrittivo che però ha il merito di inaugurare gli studi moderni sull'immaginario nella prosa senecana.

¹⁴ *Ad inquisitionem tantorum aetas una non sufficit, ut tota caelo vacet*, (*Nat.* 7, 25, 4); *Ad haec quaerenda natus, aestima quam non multum acceperit temporis, etiam si illud totum sibi vindicat. Qui licet nihil facilitate eripi, nihil neglegentia patiat excidere, licet horas suas avarissime servet et usque in ultimum aetatis humanae terminum procedat nec quicquam illi ex eo quod natura constituit fortuna concutiat, tamen homo ad immortalium cognitionem nimis mortalis est*, (*De otio* 5, 7).

¹⁵ I. Dionigi, 'Il *Carpe Diem* di uno stoico', in *Protinus Vive*, a cura di I. Dionigi, Bologna 1995, 22.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *La brevità, op. cit.*, 107.

concesso, lungo o corto che sia, è sempre sufficiente: bisogna però saperlo amministrare in modo conveniente; sta a noi viverlo davvero. Punto focale del discorso diventa allora il modo di percepire e vivere il tempo, di cui si fa uno sciupio immenso, quando addirittura non lo si regala al primo venuto. Seneca riscontra la causa di ciò nella mancata sensazione di esso, data la sua immaterialità. Perciò si scherza con il tempo, non ne comprendiamo il valore, non ne teniamo conto, cerchiamo il modo migliore per ammazzarlo quando restiamo soli con lui. Tutto ciò perché il tempo è *res incorporalis*¹⁸ e non viene sotto gli occhi.

Mirari soleo cum video aliquos tempus petentes et eos qui rogantur facillimos; illud uterque spectat propter quod tempus petatum est, ipsum quidem neuter: quasi nihil petitur, quasi nihil datur. Re omnium pretiosissima luditur; fallit autem illos, quia res incorporalis est, quia sub oculos non venit, ideoque vilissima aestimatur, immo paene nullum eius pretium est. Annua, congiaria homines carissime accipiunt et illis aut laborem aut operam aut diligentiam suam locant: nemo aestimat tempus; utuntur illo laxius quasi gratuito (De brev. 8, 1-2).

Concentrandoci sulla terminologia utilizzata da Seneca ci possiamo rendere conto come questa sembri alludere alla metafora del tempo come denaro¹⁹. Il lessico è tratto dall'ambito economico-finanziario: *petentes, rogantur, petatum est, petitur, datur* informano la dialettica domanda-offerta nella prassi economica. In realtà, per l'intero capitolo si insiste sulla preziosità della cosa chiesta e data. Alla semantica dell'economia si ascrivono anche *re pretiosissima, pretium*, gli opposti *vilissima* e *gratuito* e il verbo *aestimo*, proprio del linguaggio tecnico bancario.²⁰ Per ovviare al carattere "incorporeo" del tempo e rendere chiaro il messaggio ai destinatari, secondo i dettami della predicazione stoico-diatribica²¹, Seneca ricorre ad immagini visive. Di qui si spiega la metafora desunta dall'ambito della fisicità e della concretezza ossia il tempo come denaro. In risposta al fatto che il tempo, in quanto *incorporalis, sub oculos non venit*, sembra necessario introdurre una serie di immagini concrete. «Fin troppo facile è non accorgersi di una perdita di cui non si è consapevoli, perché resta nascosta» (*De brev.* 8, 4). Infatti, noi nella realtà non percepiamo il tempo come una cosa, come un oggetto tra gli altri oggetti, e dunque abitualmente non lo pensiamo come reale, e non gli diamo l'importanza che dovremmo, immemori del fatto che è il nostro unico possedimento²². Come ben ci fa notare la filosofa Maria Zambrano, noi non percepiamo il tempo al suo passare ma solo 'a cose fatte' quando è già è passato, perché il suo passaggio è inavvertibile. Infatti per accorgerci di una fase del viaggio che compiamo vivendo, per 'scoprire il tempo'²³, è

¹⁸ Zenone (IV secolo a.C.), il fondatore della Stoà, include il tempo tra gli 'incorporei' (greco *asomata*), ossia, 'ciò che è privo di corpo' e che, in quanto tale, è 'privato di essere'. Infatti, dopo aver identificato 'ciò che è' con il corporeo (per sottolineare tale forma primaria di essere veniva usato il termine 'esistenza', *hýparxis*), gli stoici riconobbero tuttavia una forma di realtà anche a cose incorporee. Per raccogliere sotto un'unica determinazione cose che 'sono' in senso stretto ed incorporei, introdussero come genere sommo il 'qualcosa' (*ti*): tutto è 'qualcosa', anche se non tutto 'è'. Gli stoici affermano che, degli incorporei si contano quattro specie: l'esprimibile, il vuoto, il luogo e il tempo. Tempo, luogo e vuoto sono evidentemente tre realtà che non possono né agire né patire, quindi non hanno 'esistenza'; tuttavia sono condizioni necessarie per l'esistenza e per l'azione dei corpi: dunque si può dire che esse hanno 'sussistenza' (*hýpóstasis*). In particolare, il tempo è definito come pura relazione: esso è infatti l' 'intervallo del movimento', 'effetto dell'esserci, del vivere e del muoversi dei corpi e in genere del cosmo'. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, 13-25.

¹⁹ *Autori latini, op. cit.*, 67.

²⁰ Per l'analisi del lemma cfr. *Thesaurus linguae latinae*, vol. I, 1096.

²¹ La diatriba è una forma di argomentazione largamente utilizzata nella tradizione cinico-stoica per discutere, conversare, conferire su temi etici e filosofici con un atteggiamento moraleggiante. I *Dialogi* di Seneca, non dialoghi veri e propri, bensì trattazioni filosofiche di vario argomento, si rifanno a questo modello. La discussione talvolta può assumere anche una connotazione particolarmente aggressiva, con il ricorso all'ironia e alla demistificazione. M. Bettini, *Limina, op. cit.*, 37.

²² G. Reale, *La Filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano 2003, 26-27.

²³ Maria Zambrano, filosofa spagnola discepolo di Ortega y Gasset, in uno dei suoi scritti, mette in rilievo la 'scoperta del tempo' fatta da Seneca. La Zambrano scrive: «Forse nessuna esperienza è capace di dare più maturità all'uomo della scoperta del tempo. Questa verità fondamentale non ci è evidente, non è posta in primo piano, e se in qualche momento avvertiamo

necessario che qualcosa di esso sia terminato e che esso sia, almeno in parte, già compiuto. Per esempio, la percezione della durata dell'infanzia, dell'adolescenza, della giovinezza, forme proprie dell'*aetas*²⁴ dell'uomo, ci è preclusa mentre le viviamo. Si sottopongono interamente al nostro sguardo quando il loro 'giro' si è concluso; ma appartengono comunque al nostro 'viaggio' (*Ep.* 12, 6: *hic pertinet a natali ad diem extremum*) anche se le vediamo presenti solo quando, alla fine di ogni tappa, mentre 'viaggiamo', ci volgiamo indietro²⁵. Nel presente non avvertiamo davvero il tempo che passa. Dunque, il più grave e diffuso atto di irresponsabilità nei confronti del presente, come ci fa notare Seneca, è l'incredibile, sconsiderato, scialo di esso.

Quemadmodum aut sermo aut lectio aut aliqua intentior cogitatio iter facientis decipit et pervenisse ante sciunt quam appropinquasse, sic hoc iter vitae adsiduum et citatissimum quod vigilantes dormientesque eodem gradu facimus occupatis non apparet nisi in fine (*De brev.* 9, 5).

Ora, se il viaggio è metaforicamente la vita e la meta è la morte, allora è questo l'*argumentum* sotteso alla similitudine²⁶: gli uomini comuni (*occupati*) arrivano alla morte senza rendersi conto del viaggio della vita. L'errore consiste nel non vivere il 'viaggio', nel procedere per l'*iter vitae* senza rendersene conto. Il messaggio di Seneca insiste sulla distinzione tra essere e apparire: il viaggio è effettivamente veloce, ma all'uomo comune (*occupatus*) non appare tale durante il percorso; la rivelazione, per lui, giunge solo al momento inesorabile della fine. Dunque, per Seneca, il senso del tempo è una percezione soggettiva: la sua durata viene percepita da chi è capace di rendersi conto del suo moto e di usarlo, vivendo intensamente. Ebbene, come l'uomo si lascia derubare del presente dagli altri e come egli stesso lo sprechi, Seneca lo ha descritto in pagine memorabili. Molti sono i modi in cui la stoltezza si manifesta, ma il denominatore comune è e rimane sempre lo stesso: la dissipazione della propria esistenza attraverso la perdita di quel tempo di cui dovremmo, invece, assicurarci il possesso²⁷. Tutti i beni esterni non sono nostri e ci possono essere tolti dalla stessa fortuna che ce li ha concessi, ma solo il tempo è, come il bene della vita, un bene proprio dell'uomo, connesso alla sua aspirazione alla saggezza²⁸. Il tempo è un *quid* fugace e instabile, che se ne va via ancor prima che sia arrivato; è ciò che ci fa comprendere che solo la morte è certa. Appare dunque un'entità minacciosa, nemica dell'uomo. Eppure, quasi per beffa, abbiamo ricevuto dalla natura il possesso di quest'unica realtà. Ma a una attenta considerazione, essa si mostra qual è davvero: un bene, non un male²⁹. Un bene, sottolinea Seneca, di cui dovremmo sentirci debitori. Il tempo che tutto distrugge, è in realtà un bene prezioso di cui dovremmo prenderci cura. *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est* (*Ep.* 1, 3)³⁰. Seneca

il suo scorrere lieve, ben presto lo dimentichiamo immergendoci in esso. Perché il tempo, come forse ogni altra realtà, per essere interamente e chiaramente percepito esige un'altra realtà distinta da dove possa essere osservato. Che la nostra vita sia tempo, è una cosa che si avverte in certi attimi di maturità quando da un lato ci rimane poco tempo, e dall'altro abbiamo sfiorato qualche estremo, quasi atemporale, della nostra anima. [...] E sarebbe curioso notare che chiunque ci ha parlato del tempo lo ha fatto sottolineando qualche aspetto non temporale. Perché ciò che riguarda lo scorrere del tempo, non è più propriamente tempo [...]. Indubbiamente, la 'scoperta del tempo' non può avvenire che in un momento negativo della nostra vita, un momento in cui abbiamo perso qualcosa che la riempiva. Il tempo è l'essenza della nostra vita e proprio per questo le sta al di sotto, come sfondo permanente di tutto ciò che viviamo». C. Marseguerra (a cura di), M. Zambrano, *El pensamiento vivo di Seneca*, a cura di C. Marseguerra, Milano 1994, 32-36.

²⁴ *Aetas*, da *aevitas*, significa durata della vita. Il tempo si specifica quindi, per restrizione, un 'periodo della vita' e per estensione, un'epoca, significati trasferitesi entrambi all'italiano 'età'. *Autori latini, op. cit.*, 19.

²⁵ G. Reale, *La filosofia, op. cit.*, 26.

²⁶ G. Andria, *Atteggiamenti espressivi di Seneca il filosofo: preverbi, metafore e similitudini nel De Brevitate Vitae*, Salerno 1979, 46.

²⁷ M. Perrini, *Seneca, op. cit.*, 57.

²⁸ V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 32.

²⁹ Seneca L. *Anneo, L'opera del tempo*, a cura di S. Damiani, Napoli 2006, 91.

³⁰ G. Focardi, 'Seneca e il problema del tempo. Contributo filologico ed esegetico a *Ep.* 1, 3-4', *Orpheus*, 4, 1983, 370-380.

ritiene che se il tempo è un nostro possedimento, come viverlo è una nostra scelta. Nostro dovere è quello di tradurre la nostra esistenza biologica, in vita, in cammino verso il pieno e corretto sviluppo della *ratio* in noi insita; essa altrimenti non è che un mero ed univoco trascorrere di giorni. Pertanto, dobbiamo estendere la nostra esistenza con il viverla, perché «solo il tempo veramente vissuto merita il nome di tempo, tutto il resto non è che durata inerme»³¹.

1.3 *Exigua pars est vitae, qua vivimus. Ceterum quidem omnem spatium non vita sed tempus est* (De brev. 2, 2).

Ciò che possiamo innanzitutto notare in quest'affermazione di Seneca è l'effettivo significato del termine *spatium* che indica semplicemente la parte dell'esistenza che l'uomo trascorre senza vivere, quasi un sinonimo di *vacuum* (vuoto). D'altro canto, la scelta del termine *ceterus* implica una forte opposizione qualitativa, rispetto ad un semplice *reliquus* che avrebbe valore meramente quantitativo³². A questo punto, come ben ci fa notare Gagliardi³³, non possiamo non porre l'attenzione sulla diade *Vita / Tempus*, che presenta una chiara opposizione, non di carattere cronologico, perché i due termini sono sostanzialmente omologhi, ma di ordine qualitativo, in quanto il concetto di *Vita* comprende quello di *otium*, mentre il *tempus*, che le è contrapposto, denota un magma indistinto di *momenta* e quindi ricade nella concezione fisica del tempo. Infatti, inteso in questo senso il tempo è un *continuum* dinamico di eventi che si legano a catena, è un'infinita successione di istanti e passa indipendentemente da noi; è un tempo in cui siamo 'gettati', è un tempo vuoto di ogni nostro movimento, è un tempo che non ha rapporti con la nostra virtù. Dunque, in questo modo l'esistenza, invece di identificarsi in un tempo a cui il progresso morale dà volume, si appiattisce in un cumulo ossessivo di istanti che si ripetono sempre uguali. Nella insulsa ripetizione di giorni vuoti e tutti uguali, che scorrono indipendentemente da lui, si perde la vita dell'uomo comune. Invece, il tempo che appartiene davvero all'uomo, è il tempo della Vita, il tempo in cui, mosso dalla ragione, l'uomo si inserisce nel processo produttivo della realtà e agendo dà un senso alla sua esperienza mortale. Ecco cosa rende davvero l'uomo tale: la possibilità di agire. L'evento dà all'uomo l'occasione di scegliere, di agire secondo la sua natura razionale. Qualcuno può anche non deciderlo mai, abbandonandosi a quel che capita e in questo modo, limita il suo esserci alla inerte esistenza del bruto, e muore senza aver mai vissuto. L'uomo essendo dotato di ragione deve essere lui stesso a plasmare il tempo secondo la forma scelta. Può essere l'artefice di se medesimo, elevarsi sul piano della vita o abbassarsi alla inerte esistenza del bruto. Ebbene, se la precarietà della sua posizione attanaglia l'uomo, essa è al contempo, ciò che gli consente di farsi causa del proprio destino e del proprio tempo³⁴. A questo punto, possiamo ben capire la profonda verità della frase oracolare di un grandissimo poeta³⁵, inserita nel *De brevitae vitae*; 'breve è la parte di vita che viviamo', a cui lo scrittore ha aggiunto: *Ceterum quidem omnem spatium non vita sed tempus est* (De brev. 2, 2). Il valore del tempo appare soltanto ad una mente che sa riflettere. Solo chi sa cos'è il tempo può apprezzarlo e può quindi farne l'uso migliore e Seneca cerca in ogni modo di farci capire il suo valore, consapevole che in gioco è la vita stessa, il suo significato ultimo. Dell'uomo che è vissuto nella caligine intellettuale e spirituale,

³¹ P. Grimal, 'Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque', *REA* 70, 1968, 95.

³² *La brevità, op. cit.*, 108.

³³ D. Gagliardi, *Il tempo, op. cit.*, 33.

³⁴ V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 27.

³⁵ Sull'identità di questo *maximum poetarum* non c'è accordo tra gli studiosi, un volta scartati Omero e Virgilio, nei quali non ricorre la frase citata. D. Gagliardi, *Il tempo, op. cit.*, 45.

Seneca dirà, in una delle sue più note e icastiche antitesi: *Non diu vixit, sed diu fuit*³⁶ (*De brev.* 7, 10). La formulazione del concetto «esistere non è vivere» è ottenuta mediante una forte antitesi tra i due verbi *vixit* e *fuit* sul comune denominatore *diu*. L'opposizione di senso tra *vixit* e *fuit* è l'opposizione tra il 'vivere consapevolmente', il 'vivere con pienezza la propria vita' e il semplice 'essere al mondo'; è l'opposizione tra il vivere adempiendo col proprio *officium* al progetto della divinità e l'essere una semplice cosa nel mondo, sulla quale passano gli eventi ed il tempo³⁷. A tal proposito, leggiamo ancora: *Vivere tota vita descendum est* (*De brev.* 7, 3), che è una delle frasi forti del dialogo: la figura etimologica *vivere-vita* sottolinea il concetto che «stare al mondo non è vivere» dacché si vive la vita solo se si è appresa la scienza del vivere³⁸. Ora, questa distinzione di natura qualitativa è fondamentale nella concezione di Seneca sul tempo ed il filosofo vi ritorna spesso, accompagnando la diade *Vita / Tempus*, a quella riguardante la *Qualità / Quantità* del tempo. Se è vero che il tempo appartiene alla nostra esistenza vitale, la sua percezione è un fatto relativo, legato ad una coscienza che ne percepisce e valuta la durata: è la nostra presenza a riempire il tempo, a dargli un senso³⁹. Quindi, la quantità del tempo è una durata relativa che varia in funzione della nostra attenzione: nel tempo della natura i giorni si ripetono sempre uguali, ma noi ne avvertiamo uno come più breve, uno come più lungo, uno come migliore, uno come peggiore; questo perché i singoli giorni sono sottoposti alla nostra soggettività, al nostro giudizio, al nostro punto di vista ed il tempo diviene fotografia della nostra percezione. Ebbene, come ci fa notare Traina, Seneca è fra gli stoici colui che maggiormente esaspera la riflessione sul tempo, soffermandosi in modo particolare sull'opposizione qualità/quantità, fornendo una riflessione del problema assai moderna⁴⁰; non è la sua durata a definire la vita, ma l'uso che si fa del tempo in cui stiamo al mondo. Questa concezione qualitativa è ossessionante in Seneca e Traina la documenta nei *Dialogi*: *Inter brevius et longius tempus nihil interesse iudicat*, (*Seneca De brev.* 21,1) ma, soprattutto nelle *Epistole*: *cogita semper qualis vita, non quanta sit*, (*Ep.* 70, 5); *quam bene vivas refert, non quam diu* (*Ep.* 101, 5); *ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt, sed animus*, (*Ep.* 61, 4); *non esse positum bonum vitae in spatio eius, sed in usu*, (*Ep.* 49, 10); *stabilita mens scit nihil interesse inter diem et speculum*, (*Ep.* 101, 9). Fondamentalmente, il punto è che la quantità degli anni concessici non dipende da noi, però noi possiamo, con la nostra possibilità e capacità di agire rendere il nostro tempo, qualunque esso sia, degno di essere vissuto anche se, a volte, non ci rendiamo conto dell'immenso potere che abbiamo sul nostro destino. Inoltre, dal dialogo emerge come il tema del tempo possa diventare il luogo migliore dove produrre luoghi comuni⁴¹, come per l'appunto l'idea che avere avuto una vita lunga significhi aver molto vissuto. Oppure che disporre generosamente dei propri giorni e delle proprie ore, promettendo a quante più persone possibili che si sarà a loro disposizione anche semplicemente con la propria presenza, sia un indizio di generosità. Oppure ancora, che dedicarsi con impegno alle proprie attività, rimandando a un'impresicata vecchiaia l'impegno con se stessi, sia una saggia e avveduta decisione. Non è così e Seneca cerca di farcelo capire in ogni modo. Intanto la vita non coincide con il lavoro, anche se questo fosse rappresentato da un'attività scelta nel pieno rispetto delle proprie esigenze e delle proprie attitudini. Ma d'altro canto, la vita non coincide nemmeno con i propri affetti, ai quali dedicare il tempo non sembra essere, secondo il filosofo, la scelta migliore per impiegare gli anni che abbiamo a disposizione. Ce lo mostra con le sue figure di 'impegnati' illustri a cui fa riferimento nel *De Brevitate Vitae*, che rimpiangono di aver

³⁶ A tal proposito possiamo citare anche altre opere di Seneca: *Nemo quam bene vivat, sed quam diu, curat, cum omnibus possit contigere, ut bene vivant, ut diu, nulli* (*Ep.* 22, 17); *Non vixit iste, sed in vita moratus est, nec sero mortuus est, sed diu* (*Ep.* 93, 3); *Quam bene vivas refert, non quam diu* (*Ep.* 101, 15). *La brevità, op. cit.*, 119.

³⁷ *Autori latini, op. cit.*, 57.

³⁸ S. Damiani, *Seneca, op. cit.*, 10.

³⁹ G. Reale, *La filosofia, op. cit.*, 19.

⁴⁰ *La brevità, op. cit.*, 95.

⁴¹ B. Garavelli, 'Il tempo lungo di una vita breve', in *L'opera del tempo*, a cura di S. Damiani, Napoli 2006, 8-9.

abbracciato la carriera politica, come Cicerone, o che sono consapevoli dei rischi e delle sofferenze personali che devono patire, per ottenere lo splendente risultato di un impero vasto e in pace, come Augusto. Seneca ce lo mostra per mezzo di immagini sintetiche ed eloquenti e ci fa notare come un navigante che si è trovato in mezzo ad una interminabile tempesta in realtà non ha navigato molto, è solo stato molto sballottato dai flutti. Allo stesso modo, una persona che ha trascorso molto tempo tra impegni forensi, comizi e riunioni politiche, rimandando a un'improbabile serena vecchiaia il tempo da dedicare a sé stesso, non potremmo dire che ha vissuto a lungo ma piuttosto che è stato a lungo sballottato dal destino:

Quid enim, si illum multum putes navigasse quem saeva tempestas a portu exceptum huc et illuc tulit ac vicibus ventorum ex diverso furentium per eadem spatia in orbem egit? Non ille multum navigavit, sed multum iactatus est (De brev. 7, 10).

Dunque il valore della vita non consiste nella sua lunghezza, ma nell'uso che se ne fa. Seneca ci persuade a regolare ogni giorno i nostri conti con la vita, preparando la nostra anima come se ogni giorno fosse l'ultimo (*cotidie cum vita paria faciamus*, Ep. 101, 7). In questo modo, ci fa effettivamente capire che, in realtà, si muore al tempo giusto e che la vita non è breve come spesso lamentiamo. Il rimedio non è semplicemente organizzarci la giornata senza disperderci in attività futili, ma andare al cuore del problema, ricordando sempre, in ogni attimo che la vita è il nostro bene, ma che non sappiamo quando, inevitabilmente, lo perderemo⁴². Chi non è consapevole di questo rischia di non vivere, perché non sa entrare veramente nell'attimo, nel presente, ma continua come un capriccioso bambino anche se già vecchio, a protendersi verso il futuro. Ecco una figura cara a Seneca: 'il vecchio-bambino': colui che ha trascorso nella vita tanti anni, ma non ha mai vissuto e così arriva alla vecchiaia come un fanciullo, arriva alla morte senza sapere effettivamente cos'è la vita. «*Quorum puerilis adhuc animos senectus opprimit, ad quam inparati inermesque perveniunt; nihil enim provisum est: subito in illam necopinantes inciderunt, accedere eam cotidie non sentiebant*», (De brev. 9, 4). Solo la filosofia può fare di questi eterni bambini dei viri (Ep. 4, 2)⁴³. Questo passo contiene, inoltre, una metafora bellica⁴⁴ (*senectus - hostis*). Si nota, infatti, una rete di lessemi appartenenti alla sfera militare. *Opprimo* (*ob + premo*) dà l'idea di un assalto improvviso, da cui non si può scampare: la sorpresa è la conseguenza dell'impreparazione degli *occupati*. L'immagine suggerita è quella di una marcia in un territorio nemico. L'elemento metaforico militare è presente in una catena metaforica ben precisa, sovradeterminata: *opprimit*, 'schiaccia' piombando addosso (*ob-*) di sorpresa, *inparati inermesque*, 'senza preparazione e disarmati'; la catena continua nelle espressioni successive: *in nihil enim provisum est*, 'non s'è fatto alcun preparativo', si ribadisce il concetto espresso da *inparati*. *Incido* (*in + cado*) è 'cadere in trappola', come suggerisce il *subito* e si chiarisce ulteriormente in *necopinantes* ('senza aspettarselo')⁴⁵. Nel livello illustrativo della metafora, la vecchiaia è vista come un nemico subdolo, che piomba addosso all'improvviso, dopo aver circondato l'uomo (*occupatus*) senza che si accorgesse della sua presenza. La colpa è insita proprio in questo 'non sentire', 'non accorgersi', 'non prevedere' e vivere procedendo senza rendersi conto della fugacità del tempo, senza coscienza della realtà⁴⁶. Dunque, spesso succede che chi è esistito a lungo, è vissuto poco, perché vivere è cosa ben diversa dallo stare al mondo. *Non est itaque quod quemquam propter canos aut rugas putes diu vixisse: non ille diu vixit, sed diu fuit* (De Brev. 7, 10). La consapevolezza del contrasto tra 'vivere a lungo' e 'vivere bene' e la propensione a privilegiare l'aspetto qualitativo a scapito di quello quantitativo, sancisce la differenza tra chi vive davvero e chi vegeta come una pianta. L'uno vive anche dopo la

⁴² S. Damiani, *Seneca, op. cit.*, 92.

⁴³ *La brevità, op. cit.*, 125.

⁴⁴ M. A. Marchetti, *La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque*, Vandoeuvres-Geneve 1991, 99-131.

⁴⁵ G. Andria, *Atteggiamenti, op. cit.*, 37-38.

⁴⁶ M. A. Marchetti, *La métaphore, op. cit.*, 99-131.

morte, l'altro si spegne prima di morire. *Alter post mortem quoque est, alter ante mortem perit* (Ep. 93, 4). Dovremmo dunque, imparare a vivere davvero, imparare a sbaragliare tutto ciò che in realtà non è vita, per non scoprire solo in punto di morte di non aver vissuto.

1.4 *Tu occupatus es, vita festinat; mors interim aderit* (De brev. 8, 5).

La riflessione sul tempo conduce il filosofo inevitabilmente a toccare il tema della morte perché la vita di ogni cosa è caduca e soggetta al tempo perciò la morte è inevitabile per legge di natura⁴⁷. Paradossalmente, il valore del tempo si accentua attraverso la morte che è negazione del tempo stesso. Dunque nella natura, vita e morte si alternano e si mescolano senza fine. Ebbene, Seneca, mette in luce in modo ossessivo e drammatico lo scorrere degli attimi, con espressioni di notevole intensità e pregnanza, cardini della sua riflessione sul tempo e sulla morte⁴⁸; *Tu occupatus es, vita festinat; mors interim aderit*, scrive il filosofo. Si sintetizza in questa frase il *carpe diem* di Seneca, che angosciosamente mette in rilievo, non tanto la necessità di cogliere l'attimo, quanto lo sperpero della vita occupata, riempita di altre attività⁴⁹. L'uomo sempre occupato nelle mille attività di ogni giorno, non ha tempo per nulla di veramente importante. Tuttavia, egli, prima o poi, dovrà fare i conti con il fatto che, quando arriverà la morte, necessariamente, 'volente o nolente', dovrà avere tempo per lei: *mors, interim aderit, cui, velis nolis, vacandum est* (De brev. 8, 5).

Seneca, vuol farci capire che, se la morte paradossalmente condivide il tempo della vita sia con gli *occupati* che con i *sapientes*, solamente sul tempo degli *occupati* essa trionfa, perché contrariamente ai *sapientes*, essi non vivono ogni giorno come se fosse l'ultimo, non vivono davvero, dunque non sono preparati alla morte e non lo saranno mai⁵⁰. La *meditatio mortis* è, dunque, presente costantemente in tutto il *De Brevitate Vitae*, essendo il tema della morte indissolubilmente legato a quello della vita e del tempo che fugge. D'altra parte, Seneca, ribadisce il concetto anche in altre opere della sua produzione letteraria. Infatti leggiamo nelle *Epistule*: *cotidie morimur; cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque cum crescimus vita decrescit [...] hunc ipsum quem agimus diem cum morte dividimus*. (Ep. 24, 20). Seneca ci persuade del fatto che, come la notte segue e precede inesorabilmente il giorno, così la morte, precede e segue inesorabilmente il tempo dell'esistenza umana. All'interno del tempo dell'esistenza, ad ogni istante in cui viviamo, una parte del viaggio già si è completata e il suo completamento è incipiente. L'uomo comune paralizzato dal terrore della fine, cerca di prolungare all'infinito la durata della sua vita riducendola solo a uno stato di immobilità e inazione, che è pari ad uno stato di non essere, di morte; e muore senza aver mai iniziato a vivere⁵¹. Egli, immemore che la morte 'vive' con lui crede che essa gli sia davanti e che prolungando il suo tempo, nell'immobilità dell'istante, essa si allontani⁵²; ecco ciò che fa costantemente l'*occupatus* senecano.

Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis quantum iam temporis transierit; velut ex pleno et abundanti perditis, cum interim fortasse ille ipse qui alicui vel homini vel rei donatur dies ultimus sit. Omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis (De brev. 3, 4).

⁴⁷ Autori latini, op. cit., 72.

⁴⁸ La brevità, op. cit., 93.

⁴⁹ Autori latini, op. cit., 59.

⁵⁰ S. Damiani, Seneca, op. cit., 91.

⁵¹ V. Viparelli, Il senso, op. cit., 48-49.

⁵² M. Perrini, Seneca, op. cit., 60-61.

L'*occupatus* senecano, trascorre il tempo della sua esistenza senza mai soffermarsi a pensare alla precarietà della vita. Preso, com'è, a fare programmi per il futuro, egli si perde il momento, e perdendosi il momento si perde la vita, perché la morte incalza incessante. Con una *sententia* finale, Seneca chiude questo periodo: *Omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis*. «Tutto temono come mortali», afferma Seneca riferendosi agli *occupati*, ma il timore più grande per loro è, senza dubbio, la morte.

La paura della morte può essere attenuata soltanto dal pensiero che noi ne facciamo costantemente esperienza, poiché appena abbiamo cominciato a vivere, abbiamo già cominciato un po' a morire, (*ante ad mortem quam ad vitam praeparandi sumus*, Ep. 61, 4). Ora, se è vero che la paura della morte è una delle maggiori cause di alcuni nostri mali, in quanto tende ad offuscare qualsiasi vero piacere è proprio questa paura ad avere l'impatto maggiore sulla nostra anima nello stimolarci a vivere davvero, ad agire⁵³. Seneca ritiene, a ragione, che soltanto chi capisce che cosa sia la morte comprende che cosa sia la vita. *Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori* (*De brev.* 7, 3). Possiamo ben vedere dalle parole di Seneca, l'unione indissolubile tra vita e morte. Ogni giorno è un giorno di vita ma anche *eo ipse* un giorno di morte, in quanto è un giorno in meno di vita che rimane. Il filosofo, per insegnare agli uomini a vivere bene, deve insegnare loro, anche a morire bene, perché la morte, in fondo non è che una restituzione del dono della vita che ci è stato dato. Il destino con la morte ci toglie ciò che ci ha dato in prestito. Questo il modo giusto di considerarla, il modo giusto per accettare con saggezza il tempo della nostra vita, lunga o breve che sia. Dunque il messaggio senecano forse più martellante e incisivo è proprio questo: vivere con la consapevolezza che condividiamo la vita con la morte e per questo impossessarci del nostro tempo per intero. Vive felice chi può dire *vixi*, vive felice colui al quale, in quanto ha già vissuto e ha già compiuto la sua vita, quel che resta dell'esistenza è indifferente, perché non è il suo tempo, ma il tempo che gli resta da vivere, il quale è in mano al destino. *Nemo nisi suo die moritur. Nihil perdis ex tuo tempore; nam quod relinquis alienum est* (Ep. 69, 6). Dunque la drammatica consapevolezza della sua precarietà rende all'uomo indifferente che il tempo continui ad avanzare. Vive felice chi fa in modo che un solo giorno equivalga a tutta la vita⁵⁴. Si può ben capire come l'indagine del tempo in Seneca non tocchi il versante quantitativo, spiccatamente dottrinario, come voleva la tradizione⁵⁵, ma si volga a una considerazione qualitativa di esso; in questo

⁵³ G. Reale, *La filosofia*, op. cit., 28-29.

⁵⁴ *Id agendum est ut satis vixerimus: nemo hoc praestat qui orditur cum maxime vitam. Non est quod existimes paucos esse hos: propemodum omnes sunt. Quidam vero tunc incipiunt cum desinendum est. Si hoc indicas mirum, adiciam quod magis admireris: quidam ante vivere desierunt quam inciperent* (Ep. 23, 7).

⁵⁵ Il tempo si presenta ai pensatori greci in primo luogo come il ritmo oggettivo del mutamento, collegato al movimento del sole e del cielo in generale. Esso misura il durare delle cose mutevoli e le fasi in cui si svolge il divenire della natura. La tradizione orfica parla di 'cicli del tempo' e di 'ruota del destino' come leggi che regolano anche il mondo umano. Secondo i presocratici vi sono fasi alterne di formazione e dissoluzione del mondo: tutto sempre muta e si rinnova, ma nel divenire quasi tutti riconoscono che si attua una legge razionale. Al tempo tolgono, invece, ogni realtà Parmenide e il suo discepolo Zenone di Elea, degradandolo a fallace opinione o a illusione sensibile. I sofismi di Zenone saranno discussi e confutati ancora da Henri Bergson sul finire del XIX secolo e all'inizio del XX. Nella *Fisica*, Aristotele definisce il tempo come «il numero di un movimento rispetto al *prima* al *dopo*», ossia come l'aspetto numerabile del movimento e della quiete. Ma ciò che è numerabile o numerato rinvia a colui che numera, al 'numerante'. Ora, «se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima, o l'intelletto che è in essa, hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima» (*ibid.* 220 a). Una prospettiva nuova e di grande portata si apre con l'apporto di Aristotele, ma le filosofie post-aristoteliche si ricollegano sistematicamente, sul problema del tempo come su altre questioni metafisiche, alle concezioni dei presocratici. Gli stoici, in particolare, riprendono e sviluppano il mito dell'eterno ritorno, secondo il quale quando, a intervalli sempre uguali, giunge il 'grande anno' (*ekpyrosis*), la pluralità delle cose si dissolve nell'unità originaria e alla totale distruzione del mondo attraverso il fuoco succede il suo rinnovamento (*apokatastasis*, *palingenesia*). Ma tale ritorno all'alba del mondo dove mette capo, a quale nuova vita conduce? La risposta è che non ci saranno affatto nuovi cieli e nuove terre, tanto meno una nuova umanità: ci sarà solo e sempre la ripetizione di ciò che è già stato. C'è il ricominciamento, ma senza redenzione. Nel nuovo periodo cosmico non riapparirà nella medesima forma solo il mondo nel suo insieme, ma torneranno

senso il filosofo scende nel quotidiano, a ricordare a ciascun uomo che la questione del tempo lo riguarda personalmente, poiché è solo assegnando al tempo il giusto valore egli può intraprendere un percorso di perfezionamento interiore ed essere felice, in quanto *sapiens*. «Il saggio trionfa nel tempo perché ne trasforma il valore da quantitativo a qualitativo», chiosa felicemente Traina⁵⁶. Di conseguenza fondamentale è l'uso che si fa del tempo e tale uso deve essere disciplinato dalla *meditatio mortis*⁵⁷, ossia, 'riflessione sulla morte' che induce l'uomo a concentrarsi sul presente. Pur tuttavia, l'uomo si trova dinanzi a un dato di fatto imperscrutabile: la fugacità del presente, la fugacità del tempo.

1.5 *In tria tempora vita dividitur: quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex his quod agimus breve est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum* (*De brev.* 10, 2)⁵⁸.

Il tempo viene, in questo passo, rappresentato da Seneca in senso lineare; è pensato come una linea sulla quale il presente, il passato e il futuro rappresentano dei punti⁵⁹. Tuttavia, mentre nella prima affermazione i tempi sono presentati secondo la sequenza cronologica, nel secondo periodo segue una sequenza esistenziale: si parte dal presente che è *breve*, il problema a cui è dedicato il trattato; poi il futuro, che è *dubium*, perché non sappiamo cosa ci accadrà, ma nemmeno se ci sarà un domani; in terzo luogo il passato, che gli *occupati* non considerano, ma che è invece prevalente nella prospettiva del *sapiens*, poiché è *certum*, un possesso stabile che nessuno può sottrarci. Inoltre, la perifrastica attiva *futurum est*, che troviamo nella prima affermazione in luogo del futuro indicativo, marca con forza il senso della posteriorità, 'ciò che sarà' in contrapposizione a 'ciò che fu' e 'ciò che è'⁶⁰. Soffermandoci, innanzitutto sul presente, Seneca ci fa subito notare la sua precarietà, la sua provvisorietà, la sua transitorietà. Transitorietà tra un passato che non c'è più e un futuro che non c'è ancora. In realtà, per gli Stoici il presente è solo un'illusione; nel *continuum* temporale, per la sua infinita suddivisibilità, l'istante presente non ha attualità e dunque non c'è mai, è inafferrabile. Così, tra un passato che non c'è più e un futuro che ci attende, non c'è mai un istante che immobilizza il tempo. L'istante è immerso nell'azione continua della fuga. Ovviamente, dobbiamo tener presente che sul pensiero di Seneca è indubbio l'influsso della filosofia stoica⁶¹. Il filosofo Stoico Crisippo⁶² ci fa notare

ad essere gli individui. «Attraverso la conflagrazione, il mondo si rinnova e ricomincia da capo, ripetendosi in tutti i suoi particolari, con le stesse persone nelle stesse condizioni e attività, come a dire Anito e Meléto per fare i delatori, Busiride per uccidere gli ospiti, Ercole per sostenere le sue fatiche». N. Festa, *Frammenti degli stoici antichi*, Bari 1932-35, I, 94. L'eterno ritorno, dunque, cancella inesorabilmente il tempo e il divenire, rendendo così inspiegabili l'azione libera, la novità di vita, l'esercizio della responsabilità, le invenzioni dell'eroismo morale. E tuttavia nelle righe storte del sistema stoico Seneca riesce lo stesso a scrivere diritto, riesce cioè a dar rilievo e vigore proprio a quei valori che fanno del tempo che ci è concesso un bene prezioso, qualcosa di cui dobbiamo tornare a riappropriarci per la nostra dignità e per l'onore dell'uomo. M. Perrini, *Seneca, op. cit.*, 56-57.

⁵⁶ *La Brevità, op. cit.*, 8.

⁵⁷ La *meditatio mortis* è un precetto di origine platonica di cui si appropriarono le filosofie ellenistiche. *Ibid.*, 120.

⁵⁸ Nella riflessione sul tempo portata avanti da Sant'Agostino nelle *Confessiones*, il filosofo scrive: *Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum; sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*, (*Conf.* 9, 20). Dunque il passato vive nella memoria, il presente nell'intuizione e il futuro nelle aspettative, ma tutte e tre queste forme vivono nell'anima dell'uomo. Il tempo perciò risulta essere, per Agostino, 'un'estensione dell'anima', un'estensione tra 'memoria', 'intuizione' e 'attesa'. Ebbene, proprio in virtù del fatto che il futuro non c'è ancora, il passato non c'è più e l'istante presente è un punto che svanisce al momento della percezione, ci troviamo dinanzi a quello che per Agostino è l'enigma del tempo. V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 159.

⁵⁹ *La brevità, op. cit.*, 126-127.

⁶⁰ *Autori latini, op. cit.*, 74-75.

⁶¹ M. Perrini, *Seneca, op. cit.*, 9-11.

⁶² Secondo lo stesso Crisippo «del tempo si può parlare in due sensi, come anche del mare, della terra o del vuoto, considerandolo come un tutto o nelle sue parti. Come il mare, la terra e il vuoto, il tempo nella sua totalità è infinito in

come a questo punto appare chiaro che non c'è in senso stretto nessun tempo presente ma che si parla di presente in senso lato, di un presente apparente, perché l'istante presente fugge, corre via, si dilegua. A tal proposito, Viparelli⁶³ nota come l'istante è il limite compreso tra il passato e il futuro, che li divide; se si tenta di prenderlo esso è sempre già 'non più', ed è sempre 'non ancora', eppure, l'uomo vive in quel 'tra'. L'uomo percepisce il tempo scandito in un prima e in un poi, nella realtà sfuggente del presente-istante. In questa tripartizione temporale dobbiamo sempre tener presente che il 'prima', ossia il passato, appartiene alla morte e il 'dopo', ossia il futuro è incerto. Solo questo presente fugace, più rapido di un batter di ciglia appartiene all'uomo ed è il tempo in cui deve agire. Il presente è dunque il tempo della scelta, il tempo dell'azione, il tempo della vita. Di fronte alla precarietà dell'esistenza umana, alla fugacità della vita e all'ineluttabilità della morte, l'invito perentorio di Seneca, è prendere coscienza di sé e divenire capaci di fare un retto uso del proprio tempo, quindi, del proprio 'Io'⁶⁴:

Nunc, dum calet sanguis, vigentibus ad meliora eundum est. Expectat te in hoc genere vitae multum bonarum artium, amor virtutum atque usus, cupiditatum oblivio, vivendi ac moriendi scientia, alta rerum quies (De brev. 19, 2).

Ora che siamo ancora vivi 'dobbiamo indirizzarci a scopi più alti', ci persuade il filosofo. Ebbene, accostandoci alla riflessione di Seneca sul tempo ci rendiamo immediatamente conto come, a dominare nei suoi scritti, sia il versante antropologico ed etico. Il tempo in Seneca non è mai puro oggetto di speculazione, come sarà in Agostino⁶⁵; è il tempo vissuto nell'ansia della sua fugacità. Il tempo è tanto breve da non poter essere afferrato: *tam breve est ut arripi non possit* (De brev. 10, 4); ciò sottolinea ancora Seneca, a ribadire l'inconsistenza di questa sfera temporale che pure resta la sola parte del tempo di cui possiamo veramente disporre per le nostre necessità. Questo senso di fuga del tempo e della caducità di tutte le cose percorre 'come un brivido febbrile' tutta la produzione letteraria di Seneca⁶⁶, dalla *Consolatio ad Marciam* (10, 4: *miseri nescitis in fuga vivere*) alle *Naturales Quaestiones* (6, 32, 10: *in puncto fugientis temporis pendeo*), alle *Episulae ad Lucilium* (49, 2 *praecipitis fugae transitus*) al *De Brevitate Vitae*, ovviamente (3, 4: *Tamquam semper victuri vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit, non observatis quantum iam temporis transierit*). Dunque vediamo il senso acuto di una precarietà, d'una mutabilità di fondo, di un'esistenza di continuo insediata, che rende estremamente ardua la ricerca di un *ubi consistam*⁶⁷. In modo particolare, Seneca, nel *De Brevitate Vitae*, ci mostra la fugacità del tempo attraverso una metafora di grande intensità, che tradisce una sensazione di trepidanza e d'inquietudine sottile: il fiume. Una metafora spaziale che concretizza, rendendola oggettiva, l'angoscia provocata dalla percezione dell'inesorabile fuga dell'esistenza⁶⁸. Seneca rappresenta un presente che fugge, come un torrente che scorre vorticoso:

ciascuna delle sue direzioni: e infatti, il passato e il futuro sono infiniti. Appare chiaro che non c'è in senso stretto nessun tempo presente, ma che si parla di presente in senso lato...» R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 1998, 12-13.

⁶³ V. Viparelli, *Il senso*, op. cit., 20-21.

⁶⁴ *Ibid.*, 32-33.

⁶⁵ L'opera più famosa ed originale di sant'Agostino per la ricchezza e la modernità delle sue riflessioni è indubbiamente la straordinaria autobiografia spirituale *Confessiones*, in cui tra le altre cose san'Agostino si chiede che cosa sia il tempo: '*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*'. Conf. 11, 20.

⁶⁶ *La brevità*, op. cit., 93.

⁶⁷ Traduzione latina di una parte della celebre frase «dammi un punto d'appoggio, e muoverò la Terra», attribuita dal geometra Pappo d'Alessandria ad Archimede, il quale l'avrebbe orgogliosamente pronunciata dopo avere scoperto il principio della leva. La locuzione *ubi consistam* (alla lettera 'dove io mi appoggi') è comunemente adoperata con il significato di 'punto stabile d'appoggio', 'sicuro punto di collocazione esistenziale'.

⁶⁸ A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 93-94.

praesens tempus brevissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum videtur; in cursu semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera, quorum inrequieta semper agitatio numquam in eodem fastigio manet (De brev. 10, 6).

Ciò che possiamo innanzitutto notare in questo passo, è la proposizione consecutiva introdotta da *adeo ut*; infatti, il presente è un tempo tanto breve, al punto che ad alcuni sembra non esista e questo, perchè il tempo *fluit*, fluisce, scorre. Dunque, vediamo come, la descrizione della puntualità del presente ricorre con dei verbi che ricordano lo scorrere dell'acqua, inafferrabile e veloce, quali: *esse in cursu*, *fluere*, *praecipitare*. Quel tempo, che è sempre in corsa, scorre, va a precipizio e finisce prima di arrivare, non sopporta (*patitur*) indugi, soste, riposo, ancor di più rispetto al moto dell'universo e degli astri (*mundus aut sidera*), il quale è esemplare per la sua costanza incessante; tra l'altro, proprio sui movimenti celesti sono nati i primi computi del tempo, inteso come misura del moto⁶⁹. Ebbene, nel dialogo, ritroviamo in più passi la fugacità del tempo, descritta attraverso la metafora del fiume in piena; ritroviamo spesso, sinonimi di *fluit*, quale *curro*, piuttosto che l'avverbio *rapide*, dalla radice di *rapio*, ossia 'porta via'. Tutto ad indicare questo senso di precarietà del presente: *tam rapide dati nobis temporis spatia decurrant, adeo ut exceptis admodum paucis ceteros in ipso vitae apparatu vita destituat* (De brev. 1, 1); *hoc vero spatium, quod quamvis natura currit ratio dilatat, cito vos effugiat necesse est* (Ibid. 6, 4); *Ibit qua coepit aetas nec cursum suum aut revocabit aut supprimet; [...].sicut missa est a primo die, curret, nusquam devertetur, nusquam remorabitur* (Ibid. 8, 5). Ebbene, la metafora del fiume è spesso vista nei suoi effetti devastanti in tutta la produzione di Seneca sull'argomento. Secondo i casi, è la piena che abbatte e trascina via: *omnia sternet abducatque secum vetustas* (Cons. ad Marc. 26, 6), *tempus te tacitum subruit* (Phaedra 775); più spesso è una violenza travolgente: *corpora nostra rapiuntur fluminis more* (Ep. 58, 22), *agit nos agiturque velox dies: inscii rapimur* (Ep. 108, 24), *magnum solarium est cum universo rapi* (De prov. 5, 8). Dunque, il nostro tempo, come un torrente scorre, passa; è un presente 'vivo' e in movimento. *Et cum occupaveris, tamen fugiet: itaque cum celeritate temporis utendi velocitate certandum est et velut ex torrenti rapido nec semper ituro cito hauriendum* (De brev. 9, 2). L'immagine del fiume è in certa misura classica (basti pensare al *panta rhei*, 'tutto scorre', di Eraclito, citato espressamente in Epi. 58), e serve qui, al filosofo cordovese, per esplicitare, per l'appunto, il corso inarrestabile del tempo e dunque la sua fugacità. Il tempo con il suo inquietante intrinseco dinamismo scorre, travolge e inghiottisce voracemente ciò che è stato e ciò che sarà. Inoltre, si tratta, non solo di cercare di cogliere qualcosa di sfuggente (*rapido*), ma anche qualcosa che non 'è destinato a scorrere per sempre' (*nec semper ituro*). Perciò, nel far uso del tempo, bisogna cercare di essere più veloci della sua stessa velocità e bisogna fare in fretta ad attingervi⁷⁰. Ciò perché, il flusso illimitato del tempo, un flusso celere e imprevedibile, dissolve uomini, fatti, eventi; come in un fiume in piena, ogni presente, il più vano e sfuggente dei tempi, che possiamo indicare con 'adesso', si disperde in un passato sempre più lontano e in un futuro sempre più imprevedibile, incerto. Ecco che Seneca ci esorta ad obbedire all'imperativo di vivere tutto il nostro tempo, altrimenti, ci vedremo travolti dagli eventi, trascinati da quella corrente inarrestabile del tempo che non possiamo e non dobbiamo tentare di arrestare, ma solo assecondare. L'unica possibilità di assecondare questo tempo che distrugge e travolge sta, per il filosofo, nella conoscenza della filosofia e nella pratica dell'*otium*⁷¹. Non a caso Seneca, si rivolge a Paolino con queste parole:

Cogita quot fluctus subieris, quot tempestates partim privatas sustinueris, partim publicas in te converteris; satis iam per laboriosa et inquieta documenta exhibita virtus est; experire quid in otio faciat (De brev. 18, 1).

⁶⁹ Autori latini, op. cit., 77.

⁷⁰ La brevità, op. cit., 124-125.

⁷¹ V. Viparelli, Il senso, op. cit., 64-65.

Parole rivolte al destinatario effettivo del *De Brevitate Vitae*, ma in realtà a tutti gli *occupati*: allontanarsi dai flutti (*fluctus*) e dalle tempeste (*tempestates*), per rifugiarsi nel porto sicuro dell'*otium*. Successivamente nelle *Epistule* arriverà ad un approdo ulteriore; tratterà un'ulteriore strada per assecondare la precarietà dell'esistenza: agire seguendo la *bona conscientia*, perché il vero bene deriva da essa (Ep. 23, 7: *Dicam: ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum, ex placido vitae et continuo tenore unam prementis viam*), dalle rette azioni, dal disprezzo del caso, dal tranquillo e costante tenore di vita di chi segue sempre lo stesso cammino. Ebbene, nell'intero arco della sua produzione, in modo particolare proprio nelle *Epistule*, Seneca esprime, spesso, la fugacità del tempo, con altre due metafore, oltre a quella del fiume, ossia, quella del punto⁷² (*punctum*) e quella dell'abisso⁷³ (*profundum*). Da un lato, l'esiguità del punto a rappresentare il presente, sempre immaginando i tre tempi dell'esistenza rappresentati su di una linea retta; dall'altro lato, la profondità dell'abisso a rappresentare il passato e il futuro, che circoscrivono per l'appunto il tempo presente. Infatti, Seneca nelle *Epistule* parlerà di due abissi; nell'abisso del passato ricadono gli attimi fuggevoli del presente; nell'abisso del futuro ricadono gli attimi che ancora devono arrivare, ma che non appena si manifestano, diventano già passato, passando da un abisso ad un altro. In realtà, anche nel *De Brevitate Vitae* ritroviamo accennata, in parte, l'immagine dell'abisso; in modo particolare, il filosofo ci parla dell'abisso del passato, in cui ricadono tutte le azioni dell'*occupatus*, in cui si perde la sua stessa vita, senza possibilità di recuperarla attraverso il ricordo, perché non c'è nulla per l'*occupatus* che valga la pena di ricordare: *Abit, igitur, vita eorum in profundum* (*De brev.* 10, 5). A tal proposito, nota Viparelli⁷⁴, se il presente è un punto che divide i due abissi rappresentanti il passato e il futuro, lo stesso presente è il terreno di battaglia tra il passato e il futuro, lo spazio di scontro tra ciò che è capitato e ciò che capiterà, il cui esito dipende solo dall'uomo. Le sue azioni, il suo operato, le sue decisioni prese rivendicando finalmente sé a sé stesso – una mancanza più volte sottolineata nel dialogo (*nemo se sibi vindicat: De brev.* 2, 4; *suus nemo est: 2, 5*) – faranno da arbitro in questa battaglia. L'uomo vive nel mezzo, in quel 'tra', e quello che chiama presente è, dunque, una lotta, lunga tutta la vita, contro il peso morto del passato, che lo spinge avanti e il timore del futuro, che lo spinge all'indietro. L'uomo è lì, al centro, nel presente, che è il luogo dove queste due forze convergono; egli è assediato come in un campo di battaglia dai suoi avversari, che lì, si scontrano. Tuttavia queste due forze si disintegrerebbero nel nulla se non ci fosse la sua coscienza ad opporre loro

⁷² Se il fiume simboleggia il tempo nel suo corso inarrestabile, la metafora spaziale del punto ne contrae al massimo la durata: *punctum est quod vivimus, et adhuc puncto minus* (Ep. 49, 3); *in hoc punctum coniectus es, quod ut extendas, quousque estendes?* (Ep. 77, 12). Ogni istante segna un punto nella linea retta del tempo e quel punto è ciò che divide il passato dal futuro, i quali si trovano agli antipodi di questa retta. Quel punto è l'ora. Quindi l'uomo ha tra il passato e il futuro che non gli appartengono, uno spazio, in cui si trova, in cui vive, in cui è, mentre passa tutto il suo tempo. Dunque, noi viviamo in bilico in un punto e questo ci porta inevitabilmente a comprendere la precarietà del nostro vivere. In realtà Seneca non ha mancato di utilizzare la metafora del punto in senso ancora più generale: *terram hanc cum urbibus populisque et fluminibus et ambitu maris puncti loco ponimus ad universa referentes: minorem portionem aetas nostra quam puncti habet si omni tempore comparetur*. (*Cons. ad Marc.* 21, 2). Tuttavia, Seneca ci persuade del fatto che, nonostante la nostra esistenza sia un punto, questo istante per quanto piccolo, non è senza valore perché, è in questo istante che trascorre tutta la nostra vita. Inoltre, il tempo della nostra esistenza anche in confronto all'eternità è un punto la cui dimensione sfugge a chi non si ferma a riflettere su di esso. Dunque, persuasi dalle parole del filosofo cordovese, domandandoci dove siamo nel tempo, ora che siamo in vita, non potremo fare a meno di rispondere che siamo nel nostro tempo sospesi in un punto; siamo nella nostra esistenza, ma anche 'oltre' essa, in bilico su di un 'punto' a cui solo l'attività della nostra ragione dà senso e valore: *nec quod futurum est meum est, nec quod fuit; in puncto fugientis temporis pendeo*. (*Nat.* 6, 32, 10). A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 93.

⁷³ Per quanto riguarda invece la metafora dell'abisso, molto chiaramente Seneca nelle *Epistule* ci dice che l'essere umano è come 'sospeso' fra due abissi, quello del passato: *omnia in idem profundum cadunt* (Ep. 49, 3) e quello del futuro (*profunda supra nos altitudo temporis veniet* (Ep. 21, 5). Per quanto riguarda il passato, Seneca nel *De Brevitate Vitae* aggiunge: *abit...vita in profundum* (10, 5): «se ne va la vita nel profondo»; per quanto riguarda il futuro propone: *temporis profundi vastitatem* (Ep. 99, 10): «considera il tempo nella sua immensità». Nessuno scrittore latino aveva mai usato l'aggettivo *profundis* in modo così metafisico: lo erediterà Agostino che scriverà: *grande profundum est ipse homo* (*Conf.* 4, 14).

⁷⁴ V. Viparelli, *Il senso*, op. cit., 68-70.

resistenza⁷⁵. Ora, il compito dell'uomo saggio è di difendere il suo presente da questo assedio, che è rappresentato dall'angoscia del passato da un lato e la speranza del futuro dall'altro; e ancora dal timore della morte da un lato e l'ansia per la brevità della vita dall'altro. La vera consapevolezza dell'uomo saggio è che la vita è breve solamente per coloro che dimenticano il passato, trascurano il presente e temono il futuro. *Illorum brevissima ac sollicitissima aetas est qui praeteritorum obliviscuntur, praesentia negligunt, de futuro timent: cum ad extrema venerunt, sero intellegunt miseri tam diu se dum nihil agunt occupatos fuisse* (*De brev.* 16, 1). Dunque, a questo punto, è chiaro che, per quanto concerne il passato e il futuro, una cosa emerge con piena certezza dalle pagine del *De Brevitate Vita*; fino alla morte avremo, da un lato, la sola certezza di un passato che è irrimediabilmente 'defunto' e di cui non c'è più traccia nel presente; dall'altro, la consapevolezza di un futuro sempre in dubbio, sia per ciò che conserva sia per il fatto stesso che ci sia effettivamente riserbato⁷⁶. Dobbiamo sempre avere la consapevolezza che nella linea retta del tempo, il punto successivo a quello in cui siamo sospesi e che si muove incessantemente potremmo non vederlo. Ebbene, concludendo, si può affermare che, dalla riflessione di Seneca sui tre tempi dell'esistenza in modo particolare sul presente, emerge il senso acuto di una realtà fortemente instabile, di un'esistenza perennemente insidiata, come se ad ogni passo dovesse mancare la terra sotto ai piedi⁷⁷. *Quo spectas? Quo te extendis? Omnia quae ventura sunt in incerto iacent* (*De brev.* 9, 2). Ciò che capiterà domani è incerto; se ci sarà un domani, è incerto. Questo forte senso di incertezza, ha azzardato Traina, con ogni probabilità rispecchia la profonda crisi sociale e politica dell'epoca imperiale. Un monito che non nasce da un astratto moralismo, ma dall'esperienza personale di chi era stato minacciato da Caligola, esiliato da Claudio, messo a morte da Nerone. In conclusione, possiamo constatare che l'aver riaffermato il valore inestimabile del tempo, con il *De brevitae vitae*, è uno dei più grandi meriti attribuibili a Seneca. Egli ci persuade fino alla fine circa l'importanza del nostro unico bene, che occorre che sia seriamente contabilizzato, domandandosi per cosa lo si spende e come si entra davvero in possesso di esso⁷⁸. Il problema per l'uomo diventa, allora, come far presa sul proprio tempo, come non lasciarsene travolgere; in altre parole come vincere l'angoscia per la fugacità del presente e trasfigurarla in serenità d'animo; questo è il punto di arrivo del discorso di Seneca. Difatti, pochi conoscono una sicura tranquillità e sono quelli che, memori della rapidità del tempo, tengono in pugno le ore che non torneranno mai più. Dunque, 'scoprire il tempo', utilizzando un'espressione cara alla filosofa Maria Zambrano, significa tornare alla ragione e Seneca mettendoci di fronte lo scorrere incessante delle cose ci fa 'tornare alla ragione'⁷⁹.

CAPITOLO 2: Occupati e Sapientes

2.1 L' *occupatus* e il tempo

Da molte pagine di Seneca, emerge chiara l'opposizione tra due possibili esperienze del tempo: l'esperienza di chi fa tesoro della pienezza del suo vissuto e l'esperienza dell'uomo che non sa vivere,

⁷⁵ In suo racconto-parabola, che fa parte dei frammenti intitolati *Egli*, Kafka scrive di una 'linea di lotta' (*Kampflinie*), in cui le forze equipotenti del passato e del futuro, oltre ad opporsi fra di loro, entrano in conflitto con l'uomo, che si trova sospeso nell'attimo presente del loro scontro: «Egli ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi». Riprendendo questa riflessione di Kafka, H. Arendt scrive: «Veramente il primo lo soccorre nella lotta con il secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta con il primo perché lo spinge indietro. Questo però soltanto in teoria, perché non ci sono soltanto i due avversari ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni?» H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna 1987, 161.

⁷⁶ S. Damiani, *Seneca, op. cit.*, 10-11.

⁷⁷ A. Traina, *Il tempo, op. cit.*, 94.

⁷⁸ M. Perrini, *Seneca, op. cit.*, 60.

⁷⁹ G. Reale, *La filosofia, op. cit.*, 26-27.

che cioè non sa far propria la totalità del suo tempo, ma lo parcellizza in istanti discreti e, parcellizzando, si nega la possibilità di vivere nel presente. Stiamo parlando dell'opposizione, espressa nel *De brevitae vitae* tra *Occupatus* e *Sapiens*⁸⁰. Naturalmente, nel dialogo non troviamo una dissertazione teorica della questione (non congeniale al modo di porsi del filosofo di fronte a un argomento), ma una serie di notazioni penetranti, di osservazioni acute, di *pointes* epigrammatiche, di asserzioni paradossali che illuminano da molteplici angolazioni la posizione di queste due categorie di uomini. Con un andamento che è stato definito da Traina, «un ordine al limite del disordine»⁸¹, Seneca procede per accumulo di immagini a tracciare il quadro di un'umanità persa in occupazioni fittizie, ossia i *negotia* degli *occupati* e dimentica che il primo dovere di un uomo è quello verso sè stesso.

Alium insatiabilis tenet avaritia; alium in supervacuis laboribus operosa sedulitas; alius vino madet, alius inertia torpet; alium defetigat ex alienis iudiciis suspensa semper ambitio, alium mercandi praeceptis cupiditas circa omnis terras, omnia maria spe lucri ducit; quosdam torquet cupido militiae numquam non aut alienis periculis intentos aut suis anxios; sunt quos ingratus superiorum cultus voluntaria servitute consumat; multos aut affectatio alienae formae aut suae querella detinuit; plerosque nihil certum sequentis vaga et inconstans et sibi displicens levitas per nova consilia iactavit; quibusdam nihil quo cursum derigant placet, sed marcentis oscitantisque fata deprendunt (De brev. 2, 1-2)⁸².

Uno spaccato della vita di ogni giorno mostra che essa è popolata in gran parte dagli *occupati*, cioè, da persone tutte prese dal 'proprio particolare'⁸³ che corrono dietro agli interessi più disparati o alle passioni più rovinose e in preda all'accidia, sono sorpresi dalla morte 'fra il torpore e gli sbadigli' (*marcentis oscitantisque*⁸⁴). La casistica dei morbi propri degli *occupati* è piuttosto accurata: c'è chi è affetto dall'*avaritia*, per sua natura *insatiabilis*; chi da un'operosa *sedulitas* che lo fa girare a vuoto dietro inutili faccende; chi dal vizio del bere (*vino*), chi dall'*inertia*. Molti poi si lasciano calamitare dall'ambizione politica (*ambitio*) o dal miraggio del guadagno (*spe lucri*) che li porta a penare per tutte le terre e i mari; altri dalla smania della guerra (*cupido militiae*)⁸⁵ o dalla piaggeria più indegna (*ingratus superiorum cultus*) o dalla preoccupazione dell'aspetto fisico (*formae...cura*); i più da una volubilità che non li appaga e li sballottola da un progetto all'altro, sempre incompiuto. Questa è la galleria, l'identikit degli *occupati* illustrati da Seneca, personaggi quasi comici e sorprendentemente attuali: l'effeminato, sempre affaccendato tra il pettine e lo specchio, il collezionista, il capellone, il fanatico della musica, il giocatore di pallone, il giocatore di scacchi, l'abbronzato, lo sportivo e – ricorda Traina con velata e forse anche preoccupata autoironia – il filologo⁸⁶. Il bilancio (*De brev. 3, 2: computatio*), argomenta Seneca, è decisamente in rosso. Se l'*occupatus* calcola il tempo sottrattogli dai creditori, dai padroni, dai clienti,

⁸⁰ Non si può non citare a proposito di una dualità del tempo, distinto in tempo dell'uomo comune e tempo del filosofo, il passo del *Teeteto* di Platone, in cui si legge che i filosofi, uomini liberi, hanno sempre l'agio di un gran tempo per i loro discorsi, mentre gli altri, quelli che vanno in giro per tribunali e luoghi simili, parlano sempre con affanno, incalzati come sono dall'acqua della clessidra che scorre e non hanno la libertà di svolgere gli argomenti come vogliono. V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 22.

⁸¹ *La brevità, op. cit.*, 95.

⁸² L'anafora e il poliptoto scandiscono l'elenco degli alienati: dopo la sestupla ripetizione di *alius*, (*Alium ... alium ... alius ... alius ... alium ... alium ...*), Seneca ricorre alla variazione *quosdam ... sunt quos ... multos ... plerosque ... quibusdam ...*, in cui l'ultimo membro riprende in poliptoto il primo, ma risulta particolarmente amplificato (*quibusdam nihil placet quo cursu derigant sed marcentis oscitantisque fata deprendunt*). Tutto gravita verso la paradossale conclusione *Exigua pars est vitae qua vivimus. Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est*. Il tempo non sfruttato non è vita, è solo tempo. *La brevità, op. cit.*, 107-109.

⁸³ D. Gagliardi, *Il tempo, op. cit.*, 32.

⁸⁴ La frase connotata da un incisivo omeoteleuto e da uno scaltrito contesto lessematico, mostra il naturale sommersi di una stupida morte ad una stupida vita. *Autori latini, op. cit.*, 63.

⁸⁵ L'uomo politico, il mercante, il soldato: tre dei personaggi assunti dalla diatriba come esempi di alienazione (li ritroviamo nella lirica I, di Orazio). *La brevità, op. cit.*, 108.

⁸⁶ A. Traina, *Il tempo, op. cit.*, 101.

dalle donne, dai litigi con sua moglie, dai castighi dei servi, dalle malattie, da un vano dolore, da una stolta gioia, da un'avidità passione, da un'allegria compagnia, non può non rendersi conto di quanto poco tempo gli è rimasto per sé⁸⁷ (*De brev.* 3, 3: *quam exiguum tibi de tuo relictum sit*). Dunque, sorprendente e sconcertante è la sottovalutazione, la dissipazione, la disistima⁸⁸ del tempo da parte degli *occupati*, i quali bruciano la loro esistenza in futili e smaniose incombenze, fonte peraltro di affanni, d'inquietudini e di apprensioni. Seneca, con crudeltà, ne mette in luce gli stati d'animo contraddittori, il senso di vuoto della loro vita nell'affannarsi dietro mete vane, dietro obiettivi illusori che vengono sostituiti subito da altri, in un succedersi frenetico di speranze, di ambizioni, di disinganni, capaci di anestetizzare la percezione stessa del vivere e di vanificare miseramente la brama dell'*otium*⁸⁹; un *otium* che non sarà mai goduto a causa delle 'occupazioni' ma sempre desiderato⁹⁰. Ebbene, nel *De brevitae vitae*, Seneca svolge una vera e propria requisitoria contro il *negotium*⁹¹, ovvero quell'insieme di attività pubbliche e politiche che venivano viste come indispensabili per un buon cittadino romano. In controtendenza con il resto della società, il filosofo afferma in quest'opera il primato dell'*otium*, dal momento che solo nel tempo libero l'uomo si può dedicare alla filosofia, e solo nella filosofia si trova il coronamento della vita umana e la possibilità di diventare simili agli dei. Per questo motivo all'interno del dialogo quanti si dedicano ossessivamente al *negotium* vengono chiamati in maniera quasi spregiativa *occupati*; e tra l'altro è proprio ad un 'occupato', il cavaliere Paolino, che ricordiamo, è rivolta tutta quanta l'opera. Tuttavia Seneca ci fa notare che non si deve credere che l'incapacità di fruire in modo giusto del tempo riguardi soltanto gli uomini comuni, coloro i quali non pensano ad altro che ad occupare gli istanti della loro giornata. Il filosofo cordovese nel *De brevitae vitae*, ci mostra che anche uomini illustri come Livio Druso⁹², Cicerone e Augusto, furono vittime di una vita affannata, tale da non consentire loro di godere dell'*otium* come avrebbero voluto. Infatti, il divo Augusto, ci fa notare Seneca, non smise mai di

⁸⁷ I. Dionigi, *Il Carpe Diem*, art. cit., 16.

⁸⁸ Nel solo cap. 3 del *De Brevitate Vitae*, sono disseminate tante parole con suffisso negativo *dis-* indicante divaricazione, dispersione, separazione, disordine: *discorrere, dividere, distribuire, discursatio, diripere, differre*. *Ibid.*

⁸⁹ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 33.

⁹⁰ *Otium numquam agetur, semper optabitur* (*De brev.* 17, 6).

⁹¹ «La natura ci ha generati per entrambi gli scopi, la contemplazione (*contemplatio*) e l'azione (*actio*)» dichiara Seneca (*De ot.* 5, 1). Questo principio teoretico della duplice finalità - che risale ad Aristotele e che lo Stoicismo fa proprio - viene da Seneca colto e tradotto sia nella sua variante etica, mediante l'intreccio di *virtus* e *actus* (*De ot.* 6, 2: *misceri enim ista inter se et conseri debent*), sia soprattutto nella sua versione politica mediante la combinazione di *otium* e *negotium*. Nel *De tranquillitate animi* (scritto intorno al 58 d. C., vale a dire al culmine della sua esposizione politica) Seneca analizza realisticamente le condizioni e le possibilità dell'impegno politico del *sapiens*, mettendo in sequenza e in alternativa, scelte e opportunità: preliminarmente accertare le proprie attitudini personali alla politica e allo studio; in linea di principio collocare l'impegno politico al primo posto; in caso di impedimenti particolari alternare la vita privata a quella politica; nei momenti bui per la politica riservare maggior tempo al ritiro e allo studio. Tuttavia - concludeva Seneca - mai la situazione sarà così pregiudicata da non concedere nessuno spazio all'azione moralmente buona (*De tranq.* 4, 8: *numquam enim usque eo interclusa sunt omnia ut nulli actioni locus honestae sit*). Ma pochi anni dopo, Seneca non sarà più né così conciliante né così problematico. Infatti scriverà un dialogo, il *De otio*, nel quale esalta incondizionatamente il distacco dalla politica e l'utilità dell'*otium*, perché - incalza Seneca - con il *negotium* si giova alla *res publica minor*, vale a dire alla propria città anagrafica, invece con l'*otium* si giova alla *res publica maior*, vale a dire al mondo intero, nel quale sono accomunati uomini e dèi (*De ot.* 4, 1: *qua di atque homines continentur*). L'*otium* viene da Seneca elevato a forma superiore di *negotium*, del quale egli recupera le prerogative dell'*agere* e del *prodesse* iscrivendosi perfettamente nella struttura mentale romana, la quale fondava nel principio di azione il contenuto della virtù (Cicerone, *De Rep.* 1, 2: *virtus in usu sui tota posita est*) e della vita stessa (*De ot.* 1, 4: *usque ad ultimum vitae finem in actu erimus*). Consapevole di rompere con la tradizione romana che valutava l'uomo anzitutto in quanto *civis*, con la filosofia stoica che era divenuta l'ideologia dominante prima repubblicana e poi imperiale, Seneca con il *De otio*, ma naturalmente, anche con il *De Brevitate Vitae* e con le *Epistulae* approda ad una soluzione *naturaliter* epicurea, "vivi appartato", imperativo categorico del Giardino. I. Dionigi, 'I diversi volti di Seneca', in *Seneca nella coscienza europea*, a cura di I. Dionigi, Milano 1999, 1-10.

⁹² L'utilizzo di esempi tratti dalla storia era del resto tipico della diatriba popolare di tradizione cinico-stoica, di cui Seneca si serve spesso come modello per la composizione dei suoi dialoghi. M. Perrini, *Seneca*, op. cit., 38.

augurarsi il riposo chiedendo l'esonero dal governo⁹³ (*De brev.* 4, 2: *non desiit quietem sibi precari*); ogni suo discorso, ritornava sempre su questo punto: la speranza di poter godere, un giorno, di una vita di *otium*. Il conforto a tutte le sue fatiche era rappresentato proprio da questo dolce, seppur illusorio, pensiero. Ma il caso più patetico, come lo definisce Gagliardi⁹⁴, è quello di Cicerone, il quale, scrisse in una lettera che, dopo Farsàlo, si sarebbe rifugiato nella sua villa di Tuscolo *semiliber*, critico nei confronti del passato, insoddisfatto del presente, timoroso del futuro. Seneca ribatte:

Semiliberum se dixit Cicero: at me, hercules, numquam sapiens in tam humile nomen procedet, numquam semiliber erit, integrae semper libertatis et solidae, solutus et sui iuris et altior ceteris. Quid enim supra eum potest esse qui supra fortunam est? (*De brev.* 5, 3).

Innanzitutto notiamo che il termine che sintetizza la condizione esistenziale di Cicerone e che maggiormente segna la distanza dal *sapiens* è l'aggettivo *semiliber*⁹⁵, da intendere come 'mezzo schiavo' o 'libero a metà'. Ma un vero saggio non può vivere in una simile condizione, in un simile stato d'animo; a differenza di Cicerone, il vero saggio stoico non potrebbe mai sentirsi e definirsi *semiliber*⁹⁶, arrivando ad utilizzare un appellativo tanto basso (*humile*); un vero saggio non si sarebbe mai lamentato di essere semiliber, dal momento che - secondo uno dei più celebri paradossi stoici - un uomo che segue pienamente la filosofia è libero in qualunque situazione si trovi⁹⁷. Secondo Seneca, Cicerone risulta, dunque, privo di quella capacità di valorizzare il presente e dunque la vita, che al saggio non deve mai mancare. Infatti, in linea con una certa immagine dell'oratore, critica e poco dignitosa, che si diffuse a partire dall'età augustea, a Cicerone vengono attribuite qualità opposte rispetto a quelle che caratterizzano il saggio stoico; non a caso viene definito *nec secundis rebus quietus nec adversarum patiens* (*De brev.* 5, 1), privo cioè della calma e della fermezza tipiche del *sapiens*. Ebbene, Seneca dimostra che sia la vita dell'imperatore Augusto che del retore Cicerone, pur lodata e invidiata da molti, era stata in realtà una sorta di incubo a occhi aperti. Tutti e due erano, infatti, stati incalzati dagli impegni ufficiali, erano stati assediati da nemici terribili e implacabili, derubati ogni giorno del tempo vitale⁹⁸. Tuttavia, nel proporre la vicenda di Cicerone come esempio di *occupatio*, Seneca ricorre a un tono più critico e meno conciliante di quello adottato nel caso di Augusto, il quale fu espropriato del tempo libero per il bene comune, così come avvenne per un altro uomo politico, ossia Livio Druso. Infatti, ultimo tra gli *occupati* illustri ricordati da Seneca è proprio il tribuno Druso⁹⁹, il quale, si lamentava di non aver avuto un giorno di riposo neanche da piccolo (*De brev.* 6, 1: *uni sibi ne puero quidem umquam ferias contigisse*) e sebbene lo avesse sperato per un tempo futuro, non ne godette mai, a causa della sua morte violenta ed

⁹³ In Svetonio (*Aug.* 28, 1) leggiamo che Augusto pensò per ben due volte di lasciare il potere.

⁹⁴ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 34.

⁹⁵ Non si tratta di un termine senecano, bensì di una parola ciceroniana, forse desunta dalla lettera *ad Atticum* 13, 31, 3. Se è così, però, Seneca non cita letteralmente; infatti in quella lettera, scritta in un momento particolarmente difficile della sua vicenda politica, Cicerone aveva detto: *abiciamus ista et semiliberi saltem simus*. La memoria di Seneca sarà stata colpita dall'aggettivo *semiliber* che evoca, per il filosofo, una situazione inaccettabile da parte del saggio la cui libertà interiore non può essere limitata da niente e da nessuno. La sua superiorità è decretata dalla incisiva sentenza finale: *Quid enim supra eum potest esse qui supra fortunam est?* (*De brev.* 5, 3). A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 16-17.

⁹⁶ D'altra parte, secondo alcuni studiosi, con il termine *semiliber* Cicerone probabilmente si riferiva a una libertà di tipo politico e non morale come la intende Seneca, che evidentemente non ha compreso o finge di non aver capito quale era il vero dramma dell'esistenza di Cicerone. Seneca insomma distorce il dato biografico reale per perorare la causa dello stoicismo, inteso come l'unica dottrina filosofica che può condurre l'uomo alla vera sapienza e al vero *otium*. M. Perrini, *Seneca*, op. cit., 54.

⁹⁷ M. Bellincioni, *Educazione alla Sapienza in Seneca*, Brescia 1978, 147.

⁹⁸ *Autori latini*, op. cit., 58.

⁹⁹ Livio Druso fu tribuno nel 91 a. C., associato alla politica dei Gracchi e variamente giudicato dalla tradizione storiografica. *La brevità*, op. cit., 118.

improvvisa¹⁰⁰. Vediamo, dunque come anche l'attività giudiziaria, a cui segue quella politica, attività principali del *civis Romanus*, sono sentite qui come *impedimenta* al conseguimento della serenità interiore, dunque, della *sapientia*. Alcuni studiosi hanno definito ciò come un segno della rottura dell'armonia tra attività dello spirito e attività civili nel primo secolo dell'Impero¹⁰¹. Per non parlare, poi, di molti uomini ancora, che, *beatissimi* agli occhi altrui, in realtà finirono con l'odiare l'attività della loro vita, anche se queste lamentele, inutili sfoghi verbali, non impedirono loro di rimanere ancora prigionieri delle passioni e dei vizi di sempre. Dunque, ne segue una triste verità: gli *occupati*, impegnati in mille attività, rimandando a un tempo futuro il tempo per vivere, sprecano la vita, perdono il loro tempo, se lo vedono scorrere dinanzi, non cogliendone neanche un secondo. Ebbene, dopo i capitoli 4-6, dedicati ai tre *exempla* storici ossia, Livio Druso, Cicerone e Augusto, usati per illustrare la condizione di chi, travolto da occupazioni anche onorevoli, aspira invano alla tranquillità di una vita appartata, Seneca ritorna martellante sul tema portante di tutto il *De brevitae vitae*, ossia la dissipazione del tempo da parte di chi, preda dei suoi vizi-passioni e delle occupazioni connesse alla sua posizione sociale, si lascia prendere il tempo della sua vita, senza neanche avvedersene. Infatti, il problema della vita *occupata* consiste in una condizione erronea strettamente connessa al perverso uso del tempo. Ciò che rende la vita abbreviata è lasciare che le *occupationes* invadano a poco a poco, come un esercito straniero, il territorio riservato alla vita dello spirito e, quindi, all'educazione alla *sapientia*. A tal proposito, possiamo notare come il lessico militare è frequentemente utilizzato nel dialogo per esprimere con maggiore forza i concetti, non a caso Seneca scrive: *Urgent et circumstant vitia undique nec resurgere aut in dispectum veri attollere oculos sinunt. Et immersos et in cupiditatem infixos premunt* (*De brev.* 2, 3). *Vitia* è il soggetto di *urgent et circumstant* ('incalzano e assediano'), verbi che appartengono al lessico militare; Seneca rappresenta così, in maniera fortemente icastica, l'azione dei vizi sull'animo umano, immaginata come una vera e propria battaglia. In particolare, Traina¹⁰² nota che i verbi *resurgere* e *attollere*, continuando la metafora militare, alludono all'immagine del guerriero caduto, calcato dal vincitore. Ne segue un concetto molto forte: i vizi atterriscono gli *occupati* impedendo loro di alzarsi, anzi li costringono ad essere schiavi del desiderio¹⁰³, e di conseguenza, a perdere il prezioso tempo della loro vita. *Sed ubi per luxum ac negligentiam diffi uit, ubi nulli bonae rei impenditur, ultima demum necessitate cogente quam ire non intelleximus transisse sentimus* (*De brev.* 1, 3). Il filosofo esemplifica alcuni dei comportamenti errati che causano all'uomo la perdita di quel tempo prezioso, qui ancora paragonato, con metafora tipica in latino, ad un flusso d'acqua che scorre via dalle mani in varie direzioni: tali *vitia* sono identificati anzitutto con l'abitudine al lusso e a quella *negligentia* che, secondo la sua etimologia - da *neglego*, -ere, a sua volta composto dalla negazione *nec* e *lego*, quindi 'non raccolto, trascurato' - indica proprio un atteggiamento di 'incuria, trascuratezza, scarsa attenzione' verso le cose. Ne emerge che gli *occupati*, non spendono la vita in nulla di buono, lasciando che il tempo scorra via tra 'le mollezze e l'indolenza'¹⁰⁴ guidati solo dallo stimolo della *necessitas*. A tal proposito Viparelli nota che la continuità temporale che l'uomo comune avverte è creata dalla continuità delle sue occupazioni e non dai suoi pensieri. È la sensazione della vita 'occupata' che genera in lui la sensazione del *continuum* temporale. Quindi, l'*occupatus*, proprio perché non ha una percezione cosciente del tempo, ne rielabora passivamente un'immagine a partire dalla sequenza di percezioni successive che gli fornisce l'immediata esperienza sensibile¹⁰⁵. L'uomo si ritrova *occupatus*, privato della

¹⁰⁰ Secondo la testimonianza dello storico Velleio Patercolo (II, 14, 1) Druso fu accoltellato. Tuttavia, circa la sua morte violenta, Seneca scrive: *Disputatur, an ipse sibi manus attulerit* (*De brev.* 10, 6, 1); azione, forse, consequenziale all'insoddisfazione verso la sua vita. S. Damiani, *Seneca, op. cit.*, 83.

¹⁰¹ M. Perrini, *Seneca, op. cit.*, 99.

¹⁰² *La brevitae, op. cit.*, 109.

¹⁰³ *Autori latini, op. cit.*, 63-64.

¹⁰⁴ A. Traina, *Il tempo, op. cit.*, 97.

¹⁰⁵ V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 23-24.

propria autonomia e costretto ad una ripetitività di azioni inutili e vane, che finisce per detestare. Ne deriva in primo luogo una profonda agitazione, che non permette mai uno sguardo alla cura di sé e alle esigenze del proprio Io¹⁰⁶. Seneca mette, dunque, in luce l'immagine di uomo alienato, che non possiede più se stesso e, quindi, neppure il proprio tempo, avendo riempito di altro la propria esistenza e risultando il suo animus *districtus* (*De brev.* 7, 3), letteralmente 'stretto', nella morsa delle occupazioni. Ma, in questo modo l'*occupatus*, *non vivit sed est*, lascia correre il tempo come se fosse una cosa di poco valore o una cosa inutile e recuperabile; dimentico dell'inarrestabilità del tempo, precipita nella noia o si getta in un'attività frenetica ma, tentando invano di afferrare quel tempo, comunque lo spreca. Tuttavia Seneca, considera *occupati*, non soltanto coloro che sono dediti ai *negotia*, ma anche coloro che invece si abbandonano all'inazione, all'*otium*. Anche di costoro il giudizio del filosofo cordovese è negativo, perché, in realtà, il loro 'non è ozio, ma ozioso impegno'.

Quorundam otium occupatum est: in villa aut in lecto suo, in media solitudine, quamvis ab omnibus recesserint, sibi ipsi molesti sunt: quorum non otiosa vita dicenda est sed desidiosa occupatio (*De brev.* 12, 2).

Dunque, vediamo come Seneca, proseguendo con la sua galleria di *occupati* ci mostra coloro che sono 'affaccendati' nell'*otium*. Notiamo innanzitutto, l'antitesi tra *otium* e *occupatum*¹⁰⁷, un ossimoro, visibile nell'urto di questi due significati, che esplicita il paradosso di chi non sa dedicare a sé stesso neanche l'*otium*, ossia il tempo del riposo, il tempo della riflessione, il tempo per sé per antonomasia. Dunque, l'*occupatus* si dà a futili espedienti per riempire la sua esistenza quali ordinare i bronzi di Corinto, piuttosto che sedere in palestra ad ammirare lotte tra ragazzi, o dividere le mandrie dei suoi giumenti in coppie distinte per età o colore¹⁰⁸ e così via. Nel tentativo di riempire e fermare un istante, che non può essere riempito e fermato, gli *occupati* si affannano a fare qualunque cosa ed è per questo, che si sentono tiranneggiati e oppressi dal tempo, che invece è l'unico nostro possesso, un bene inestimabile. Effettivamente, ci fa notare Viparelli, per coloro che *semper quiescunt*¹⁰⁹ e sono affaccendati nell'*otium*, il tempo a disposizione appare smisuratamente grande, perché non sanno come riempirlo. La loro esistenza, in quanto successione infinita di momenti, appare loro noiosa, al punto da provocargli una 'nausea del vivere'¹¹⁰. L'*occupatus* non pensa alla sua vita, non ha coscienza di sé: *Nemo se sibi vidicat* (*De brev.* 2, 4); *suus nemo est* (*De brev.* 2, 5); *Vis scire quid sit quod faciat homines avidos futuri? Nemo sibi contigit* (*Ep.* 32, 4). Egli, non si accorge dell'incredibile velocità con cui il tempo in ogni istante si muove. Nell'eterno passaggio di istanti, tutta l'esistenza si riduce essa stessa a un istante di tempo, al confine tra l'essere già stato e il non essere più. L'*occupatus*, solo quando sente il soffio della morte sul viso, sente che è passato il tempo del cui passaggio non si è accorto¹¹¹. (*Ultima demum necessitate cogente quam ire non intelleximus transisse sentimus*, *De brev.* 1, 3). Dunque per immobilizzare il tempo e allontanare sempre più la morte, finisce con il volere solo prolungare all'infinito un istante senza estensione. Ma non esiste istante che fermi il tempo: il tempo non aspetta nessuno. Agli *occupati*, sottolinea Gagliardi¹¹², i quali rappresentano

¹⁰⁶ I. Dionigi, 'Il Carpe Diem', *art. cit.*, 15-26.

¹⁰⁷ L'ozio è 'il tempo libero' dalle occupazioni professionali. L'ozio degli *occupati* è *desidia* (antitesi tra *otiosa vita* e *desidiosa occupatio*) o *inertia* (l'altra antitesi tra *otium* e *iners negotium*) o *ignavia* (*Ep.* 55, 4: *multum interest, utrum vita tua otiosa sit an ignavia*). A. La brevità, *op. cit.*, 129-130.

¹⁰⁸ *Illum tu otiosum vocas qui Corinthia, paucorum furore pretiosa, anxia subtilitate concinnat et maiorem dierum partem in aeruginosis lamellis consumit? qui in ceromate (nam, pro facinus! ne Romanis quidem vitiis laboramus) spectator puerorum rixantium sedet? qui iumentorum suorum greges in aetatum et colorum paria diducit?* (*De brev.* 12, 2).

¹⁰⁹ *Sic utrosque reprehendas, et eos qui semper inquieti sunt, et eos qui semper quiescunt. Nam illa tumultu gaudens non est industria sed exagitatae mentis concursatio, et haec non est quies quae motum omnem molestiam indicat, sed dissolutio et languor*, *Ep.* 1, 3, 5).

¹¹⁰ V. Viparelli, *Il senso*, *op. cit.*, 24-25.

¹¹¹ *Ibid.*, 26-27.

¹¹² D. Gagliardi, *Il tempo*, *op. cit.*, 40.

la stragrande maggioranza dell'umanità, la *turba* invilita e traviata, il rimprovero più forte che viene mosso da Seneca è quello di vivere come se fossero destinati a vivere per sempre, immemori della loro fragilità. *Tamquam semper victuri*¹¹³ *vivitis, numquam vobis fragilitas vestra succurrit* (*De brev.* 3, 4). Inoltre, Seneca, censurandone la placidità e l'indifferenza con cui *in tanta tempore fuga* dispongono mesi ed anni in *longam seriem*¹¹⁴, li richiama all'amara realtà con una frase caustica e insieme implacabile: *De die tecum loquitur et de hoc ipso fugiente* (*De brev.* 9, 3). Ebbene, per l'uomo che non ha percezione del passare del tempo questi si scinde in una proiezione incessante verso il futuro e in un'atrofizzazione e museificazione del passato, ciò sottrae progressivamente al presente lo spazio della sua durata¹¹⁵. A questo punto, tenendo presente la distinzione aristotelica del tempo, in presente, passato e futuro, vediamo come l'*occupatus* ha un rapporto problematico con tutti e tre questi momenti della vita. Egli pensa al presente come il punto cronotetico a partire dal quale il passato comincia con l'ieri e il futuro con il domani. La sua vita è sempre divisa tra il tempo che, a partire da oggi, è passato definitivamente e non esiste più e il tempo che, a partire da oggi, è futuro e non esiste ancora¹¹⁶. *Securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere; occupatorum animi, velut sub iugo sint, flectere se ac respicere non possunt* (*De brev.* 10, 5). Ogni uomo dovrebbe percorrere con una mente *secura*, tutti i momenti della sua vita, dovrebbe guardare al passato con soddisfazione, gioia, coscienza di ciò che è stato, ma anche con nostalgia, talvolta; così come dovrebbe guardare al futuro con serenità, pace, maturità, ma in ogni caso con la consapevolezza che il vero momento per vivere è il presente; un presente labile, fugace, fragile a cui si deve dar valore altrimenti diventa un mero scorrere di istanti. Ora, indubbiamente, gli *occupati* trascorrono tutto il loro tempo nel presente, d'altronde, è l'unico momento con cui riescono a rapportarsi, ma lo fanno in maniera sbagliata, perché il loro presente è 'impegnato', è 'pieno'. Gli *occupati*, sottolinea più volte il nostro filosofo, vivono nel solo presente, ma lo perdono perché vanamente affaccendati nelle molteplici attività che non sono vita. Ciò fa in modo che, essi soffrano di una ricaduta negativa del senso della vecchiaia; essa cioè non ha né gusto né valore per chi è vissuto inseguendo il solo attimo presente, non capendone la portata¹¹⁷. Di qui viene l'immagine negativa che connota la tarda età degli *occupati*:

Quorum puerilis adhuc animos senectus opprimit, ad quam imparati inermesque perveniunt; nihil enim provisum est: subito in illam necopinantes inciderunt, accedere eam cotidie non sentiebant (*De brev.* 9, 3);

un senso di oppressione li pervade, l'anzianità anagrafica li coglie ancora impreparati e disarmati di fronte alle inevitabili difficoltà; il loro stato d'animo ancora infantile, *puerilis* scrive Seneca, rivela il trascorrere inutile, senza frutto, del tempo. Costoro non s'erano neppure accorti che la vecchiaia stava arrivando.

Praeterire quod mihi occurrit exemplum non possum: Turannius fuit exactae diligentiae senex, qui post annum nonagesimum, cum vacationem procurationis ab C. Caesare ultro accepisset, componi se in lecto et velut exanimem a circumstante familia plangi iussit. Lugebat domus otium domini senis nec finivit ante tristitiam quam labor illi suus restitutus est. Adeo ne iuvat occupatum mori (*De brev.* 20, 4).

¹¹³ *Victuri*: letteralmente 'destinati a vivere'; Seneca ama l'uso 'assoluto' del participio futuro, calco sintattico dal greco, per la sua pregnanza; qui si somma alla figura etimologica per denunciare la precarietà della vita, come in *Seneca* I, 5,7: *accipimus peritura perituri*, oppure *Ep.* 120, 17: *nihil satis est morituris, immo morientibus*. *La brevità, op. cit.*, 113.

¹¹⁴ *Quid securus et in tanta temporum fuga lentus menses tibi et annos in longam seriem, utcumque aviditati tuae visum est, exporrisis?* (*De brev.* 9, 3).

¹¹⁵ *...spem metus sequitur. Nec miror ista sic ire: utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus.* (*Ep.* 1, 5).

¹¹⁶ V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 69.

¹¹⁷ D. Gagliardi, *il tempo, op. cit.*, 45.

L'ironia a questo punto raggiunge Sestio Turanio, forse quel Gaio Sestio Turanio prefetto dell'annona sotto Tiberio e Claudio¹¹⁸. Uomo di precisa, scrupolosa meticolosità nel lavoro, *exactae diligentiae senex* scrive Seneca, non sa però rassegnarsi ad andare in pensione all'età di novant'anni, in quanto per Turanio, un *occupatus* che aveva trascorso la vita a lavorare, andare in pensione equivaleva a essere morto; questo perché non aveva goduto, o meglio non aveva mai saputo godere dell'*otium*. Ecco perché, quando l'imperatore gli chiese di rinunciare alle sue funzioni, si fa comporre e collocare in un letto funebre, circondato dal pianto dell'intera famiglia, a sottolineare questa analogia tra il ritiro dall'attività pubblica e la morte. E il lutto non ebbe termine se non quando gli vennero restituiti gli incarichi precedenti. Ebbene, Seneca constata che, gli *occupati* giudicano *gravem* la vecchiaia per il solo fatto di essere messi da parte, ritenendo le *occupationes* l'unico modo per vivere¹¹⁹. Così come è problematico il rapporto degli *occupati* con il presente, un presente vissuto solo come lo scorrere degli attimi e non valorizzato, problematico è anche il rapporto degli *occupati* con gli altri due momenti della vita: il passato e il futuro. Soffermandoci prima sul passato, Seneca ci fa notare che per l'*occupatus* questo è causa di rimpianto, perché è passato senza che alcun criterio morale gli desse pienezza di essere. L'*occupatus* ha con il passato un rapporto controverso, quasi un non-rapporto perché in lui vi è la paura di rapportarsi ad esso¹²⁰. Dunque, se perde il presente non vivendolo davvero, ma limitandosi solo ad occuparlo con futili attività, egli non può neanche recuperarlo nel passato, perché non ha il coraggio di rapportarsi ad esso. Dunque, man mano che il presente scorre via, continuando la metafora della fugacità del tempo come un fiume in piena, questo si perde per sempre, perché la memoria del passato non lo tiene. Seneca con profonda amarezza, scrive:

*Abit igitur vita eorum in profundum; et ut nihil prodest, licet quantumlibet ingeras, si non subest quod excipiat ac servet*¹²¹, *sic nihil refert quantum temporis detur, si non est ubi subsidat: per quassos foratosque animos transmittitur* (*De brev.* 10, 5).

La vita degli *occupati* si perde 'in un abisso senza fondo' (*omnia in idem profundum cadunt*, *Ep.* 49, 3), come il recipiente delle Danaidi, *pertusum vas* (*Lucretius*, 3, 936) privo di base, che non conserva nulla di ciò che riceve. Peggio delle Danaidi, gli *occupati* non sono nemmeno coscienti che la loro vita, a causa della loro inconsistenza interiore, precipita *in profundum*¹²². L'*animus quassus et foratus*¹²³ dell'*occupatus* non trattiene il tempo e lo perde inesorabilmente facendolo dileguare nel nulla, senza che la sua coscienza lo raccolga ed egli ne possa usare, mettendolo a frutto. La metafora degli animi 'forati' è potentissima e rende visivamente l'immagine della *iactura temporis*, il tempo che viene gettato nel nulla attraverso animi che, come colabrodi, non sono in grado, non solo di vivere, ma nemmeno di trattenere la memoria¹²⁴. L'*occupatus* perde il passato, non ha tempo per il passato. 'Occuparsi' del passato pare indegno all'uomo attivo, alle sue mire ambiziose, alla sua insaziabile 'volontà di potenza'. (*Ep.* 120, 7: *At nos corpus tam putre sortiti nihilominus aeterna proponimus et in quantum potest aetas humana protendi, tantum spe occupamus, nulla contenti pecunia*). Dunque, gli *occupati* non hanno tempo di guardarsi indietro e se anche lo avessero, non lo farebbero; in primo luogo perché è spaventoso rievocare le proprie brutture, i propri vizi, le proprie

¹¹⁸ Secondo la testimonianza di Tacito *Ann.* 1, 7 e 11, 31.

¹¹⁹ *La brevità, op. cit.*, 148-149.

¹²⁰ D. Gagliardi, *Il tempo, op. cit.*, 36.

¹²¹ Allusione al mito delle Danaidi. S. Damiani, *Seneca, op. cit.*, 83.

¹²² *Autori latini, op. cit.*, 74-75.

¹²³ *Adquiescamus iis quae iam hausimus, si modo non perforato animo hauriebamus et transmittente quidquid acceperat* (*Ep.* 99, 5). Il riscontro con la *Medea* (v. 748) *vos quoque urnis quas foratis irritus ludit labor, Danaides*, conferma che Seneca pensava al mito delle Danaidi, tra l'altro, già assunte da Lucrezio a simbolo di insaziabilità. A sua volta, già Platone aveva assimilato l'anima insaziabile a una botte forata. *La brevità, op. cit.*, 128.

¹²⁴ *Autori latini, op. cit.*, 86-87.

miserie e paure e poi perché essi si accorgerebbero della *iactura*, dello spreco della loro vita, perciò evitano scrupolosamente questa consapevolezza *iniucunda*¹²⁵. Gagliardi ribadisce che indubbiamente il ricordo di una fetta di vita spesa male è spiacevole, ma ancor più spiacevole è il terribile risultato di ciò, ossia rinunciare del tutto ad un parte importante di sé stessi, che è forse la migliore, certo quella che appartiene di più all'uomo¹²⁶. D'altra parte, passando ad analizzare il tempo futuro, Seneca sottolinea che questo non appartiene all'uomo, eppure l'*occupatus* è tanto sciocco da perdere il presente per desiderare cose future, che si ritrova ad agognare colmo di speranza e privo di bene¹²⁷. *Praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio* (*De brev.* 7, 8)¹²⁸. L'*occupatus*, che trascorre la sua vita nello svolgere sempre le stesse attività, sia quelle legate all'*otium* che quelle legate al *negotium*, è, come è stato precedentemente sottolineato, preso dalla 'nausea del presente' e per sfuggirvi, proietta verso il futuro tutte le sue speranze di una vita diversa, di una vita di vero *otium* che però non avrà mai. A tal proposito lo studioso Cacciari¹²⁹, in accordo con il pensiero di Seneca, nota che l'*occupatus* con impazienza, continuamente, si volge a speculare su 'che cosa' il futuro gli riserva. Tenta di indovinare, prevedere, progettare questo 'che cosa' dimenticando così di interrogare quel termine stesso: 'futuro'. La radice di quell'impazienza- sia che essa assuma i tratti della paura, dell'angoscia, del panico, o, invece, quelli della fiducia, della 'progressiva' speranza- non sta nel 'futuro' in sé, quanto piuttosto, nell'immagine o nell'idolo che egli ne fa. Ebbene, con amarezza Dionigi constata che, questo vivere sradicati dal presente, questa fede che il senso stesso del vivere lo si potrà raggiungere solo 'oltre' il presente, caratterizza la maggior parte degli uomini di tutte le epoche. Da un capo all'altro la vita dell'*occupatus* è 'infuturata'. Ogni suo 'ora' non ha altro senso che quello di 'passare'; ogni suo attimo non viene avvertito che come un semplice 'passaggio'. Ogni cosa, ogni gesto, ogni parola, ogni azione è 'passante'¹³⁰. Così, l'*occupatus* diventa alienato da tutto ciò che è la sua vita. L'impazienza del futuro elimina ogni 'attenzione'; attendendo sempre altro da ciò che è, vivendo sempre rivolti 'fuori di loro', gli *occupati* non sanno più prestare alcuna attenzione a nulla di ciò che capita nel presente. Questo sacrificio del presente messo in atto dagli *occupati*, ribadisce Cacciari, porta ad un totale annichilimento, ad una loro completa alienazione dalle cose¹³¹. Capiamo bene che, ogni timore, ogni inquietudine, ogni paura sono effetto, in sostanza, del 'desiderio del futuro': questo è ciò che assilla l'uomo impegnato, ciò che lo 'occupa', ciò che gli impedisce di avere tempo qui e ora. Dunque, ribadisce Gagliardi, sul futuro è impossibile far conto, non solo per l'incertezza che lo connota e per la paura che suscita, ma anche e soprattutto per la carica di negatività che ne promana, se è vero che esso *erepit praesentia, dum ulteriora promittit* (*De brev.* 9, 1) e porta a quella *dilatatio* in cui si esaurisce di fatto la vita.¹³² Da questa analisi, emerge, dunque, una triste verità; l'*occupatus* getta via il presente, ignora il passato e protende ansiosamente verso il futuro. Ebbene il suo atteggiamento, la sua miseranda alienazione, che ne rende la vita brevissima, priva di *voluptas* e di qualunque profitto interiore, contrasta in maniera stridente con la

¹²⁵ *Ibid.*, 78.

¹²⁶ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 36.

¹²⁷ A. Traina, *Seneca: Letture critiche*, Roma 1976, 28.

¹²⁸ Il tema è di marca epicurea (cfr. *A Menecio* 122), ma basterà ricordare alcune celebri formulazioni oraziane, dallo *spem longam recedes* (*Ode* 1, 11) al *quodcumque dierum fors dederit, lucro appone* (*Ode* 1, 9). La necessità di cogliere il presente e di non proiettarsi nel futuro, né con aspettative né con timore, è un elemento importante anche della dottrina stoica, dalle origini fino a Epitteto e Marco Aurelio. E Seneca stesso, ad esempio nell'*Epistola* 1, 2, scrive: *omnes horas complectere. Sic fiet ut minus ex crastico pendeas, si hodierno manu inieceris*. A. Grilli, 'L'uomo e il tempo', *Rendiconti Istituto Lombardo*, 96, 1962, 83-95.

¹²⁹ M. Cacciari, 'Ante retroque prospiciens', in *Protinus Vive*, a cura di I. Dionigi, Bologna 1995, 37-47.

¹³⁰ I. Dionigi, 'Il Carpe diem', art. cit., 15-26.

¹³¹ M. Cacciari, 'Ante retroque', art. cit., 37-47.

¹³² *Maxima porro vitae iactura dilatatio est* (*De brev.* 9, 1). Anche questo è ovviamente un concetto epicureo che Seneca mutua qui al pari di altri. D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 47.

calma interiore del saggio, il quale vive davvero la sua vita, perché non si fa condizionare dal tempo, ma lo regola a suo piacimento.

2.2 Il *Sapiens* e il tempo

Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant, soli vivunt; nec enim suam tantum aetatem bene tuentur: omne aevum suo adiciunt; quicquid annorum ante illos actum est, illis acquisitum est (De brev. 14, 1).

Con questo passo Seneca ci presenta i *sapientes*, coloro che soli tra tutti godono dell'ozio e vivono il loro tempo nella saggezza; coloro che soli tra tutti vivono davvero. Ebbene l'anafora *soli* sembra suggerire due concetti importanti: da una parte propone il tema centrale del dialogo, fra il 'tempo liberato' dalle occupazioni inutili e la 'vera vita' del *sapiens*; dall'altra sembra far riemergere la 'tentazione' del saggio senecano, di colpire la schiera infinita degli occupati e in genere delle persone che stanno sbagliando, ponendosi dall'alto della sua saggezza, in opposizione ad essi¹³³. Inoltre, dietro il termine *soli*, messo in posizione di forte rilievo, è forse possibile intravedere un atteggiamento di aristocratica solitudine, come constata Traina. Il *sapiens* è il solo che riesce ad amministrare il tempo della sua vita, l'*aetas*, opposto all'*aevum*, che indica il tempo illimitato, a cui il saggio ha ugualmente accesso grazie allo studio, alla lettura, alla *meditatio*¹³⁴. Capiamo bene che, in opposizione alla figura dell'*occupatus* e al suo modo di rapportarsi alla vita e al tempo, troviamo nel *De Brevitate Vitae*, una figura completamente diversa: il *sapiens*. Ebbene, occorre innanzitutto domandarci chi sia il *sapiens*. In linea generale, possiamo affermare che il saggio è colui che dopo un cammino di perfezionamento interiore, di 'educazione alla saggezza', giunge finalmente alla sapienza, ossia alla libertà interiore¹³⁵. D'altra parte, anche Cacciari in un intervento al riguardo, scrive che «solo la ferma volontà di filo-sofia, cioè di amare la saggezza soltanto, di comprendere come in essa consista il fine della vita dell'uomo, può liberare l'uomo dal 'turbine dei venti opposti' della vita 'occupata'. Il percorso verso la saggezza è l'unica 'salvezza' che possiamo concepire; premio della virtù è la virtù stessa in quanto ci consente di vivere in pace, qui, nel tempo di questa vita. La salvezza, non è altro che 'possedere' questo tempo e non esserne posseduti e travolti»¹³⁶. Dunque, ribadisce Cacciari, il *sapiens* senecano trova nella propria natura, nella perfezione della propria ragione il fondamento della propria libertà integra e piena. Ebbene, a tal riguardo, Ivano Dionigi comparando i vari scritti di Seneca ci fa notare come, per il nostro filosofo, il *sapiens* per diventare tale, compie per l'appunto, un processo di perfezionamento; dunque da ciò emerge che prima di diventare un saggio, il *sapiens* senecano si identificava come l'aspirante alla saggezza. Contrariamente, la dottrina dell'antico stoicismo distingueva rigidamente gli uomini in 'saggi' (*sapientes*) e 'stolti' (*stulti*), ossia gli *occupati* senecani, escludendo passaggi dai primi ai secondi; e parallelamente teorizzava l'altro dualismo tra 'virtù' (*virtus*) e 'vizio' (*malum*), senza ammettere alcuno spazio per il perfezionamento morale, per cui dalla nascita si era o buoni o cattivi. Lo stoicismo di mezzo, con Panezio, abbandona questa concezione 'manichea' e paradossale e introduce il principio del 'progresso' (*profectus*), secondo il quale l'uomo è perfetibile intellettualmente e moralmente, e da uno stato di ignoranza e miseria spirituale può giungere alla saggezza e all'eccellenza morale¹³⁷. Tale è quindi il pensiero di Seneca, il quale, ribadisce Dionigi, distingue nettamente tra il *sapiens* e l'*adsector sapientiae* ('aspiranti alla saggezza' *Ep.* 65, 18) e analizza compiutamente le diverse tappe e categorie dei *proficientes* ('incamminati verso la saggezza', *Ep.* 75, 8) e

¹³³ *Autori latini, op. cit.*, 79.

¹³⁴ *La brevità, op. cit.*, 137.

¹³⁵ M. Bellincioni, *L'educazione, op. cit.*, 148.

¹³⁶ M. Cacciari, 'Ante retroque', *art. cit.*, 37-47.

¹³⁷ I. Dionigi, 'I diversi volti', *art. cit.*, 1-10.

ritiene il *sapiens* una figura così rara da paragonarla all'araba fenice (*Ep.* 42, 1 *fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur*). Ne emerge che per Seneca, vi è una vera e propria scala gerarchica¹³⁸; difatti, tra i due estremi, rappresentati dagli *stulti* (*occupati*) e dai *sapientes* egli individua i *viri boni* ('le persone etiche') e i *philosophi* ('gli amanti della saggezza'). Naturalmente, dalle pagine del *De Brevitate Vitae* emerge il profilo del *sapiens*, tracciato da Seneca, in relazione al suo rapporto con il tempo. È fondamentale tenere presente che, il giudizio sul passato e sul futuro così come anche sul presente, cambia a seconda del punto di vista. Difatti, dalla lettura del *De brevitae vitae*, emerge che i tempi della vita del *sapiens*, si distinguono dai tempi dell'uomo comune che è sempre indirizzato verso il suo 'fare' utilitaristicamente orientato verso la realizzazione di determinati suoi scopi o interessi. Invece, per il *sapiens*, i suoi atti passati e futuri, sono visti nell'ottica della tensione morale di un'anima in continuo progresso verso la conquista di un modo di vivere libero da ogni inclinazione al male che, alla ricerca della saggezza, si nutre dell'aspirazione al bene¹³⁹. Dunque, il *sapiens*, come ben sottolinea Seneca, opponendolo all'*occupatus*, usa il tempo ponendosi come intenzione non un semplice 'fare per vivere', ma un agire con saggezza per 'vivere bene'. Ebbene, il filosofo per tutto il dialogo, ci persuade circa la fugacità del tempo, un tempo precario che sempre scorre, si dilegua, scivola via; tuttavia, sebbene la nostra vita, intesa come *aetas*, passi, ciò non implica che il tempo inteso come *aevum* muoia. Viparelli¹⁴⁰, a tal proposito, sottolinea come cogliere il tempo mentre passa, acquisire nel presente il senso del passato e il presentimento del futuro è indispensabile e preliminare alla possibilità stessa del 'filosofare', che è ricerca della saggezza e come ogni ricerca, si nutre del passato e si apre al futuro. Il *sapiens* è in cammino verso la sua meta e acquisisce tutto quello che della sua vita è passato, come ciò che il seme della sua ragione ha messo a frutto e d'altra parte, acquisisce ciò che della sua vita è futuro, come ciò che con il vigore della sua maturità, spinge in avanti verso il compimento. Partendo dall'analisi del passato, dal punto di vista del *sapiens* senecano, questo non è da lui vissuto, così come lo era dall'*occupatus*, con angoscia e rimpianto, in quanto nella vita del *sapiens* non c'è alcuna zona d'ombra da colpire o da occultare; egli si volge indietro con piacere¹⁴¹. Per il *sapiens*, ricordare il passato, significa quindi, ricordare volentieri tutte le azioni compiute seguendo solo la sua libera volontà. *Nemo, nisi quod omnia acta sunt sub censura sua, quae numquam fallitur libenter se in praeteritum retorquet* (*De brev.* 10, 3-4). Notiamo in particolare, il termine *censura* utilizzato da Seneca in questo passo; questo appartiene all'ambito della Curia, ed è stato qui usato metaforicamente per riferirsi alla coscienza¹⁴², al volere autentico con cui il

¹³⁸ Questa scala gerarchica consente a Seneca di difendersi dall'accusa di incoerenza tra i principi professati e le scelte di vita praticate. Tra le molte e pesanti accuse (lusso sfrenato, avidità, usura) una delle più ricorrenti - stando alle testimonianze di Tacito (*Ann.* 13, 42) e Dione Cassio (*Rom. hist.* 61, 3) - era quella di aver accumulato un capitale di oltre trecento milioni di sesterzi. Per scagionarsi Seneca scrisse il *De vita beata*, dove, all'interlocutore che gli obietta di predicare bene e razzolare male (*De vit. beat.* 18, 1: "*aliter inquis loqueris, aliter vivis*"), risponde - tra umiltà e provocazione - che egli non è saggio e che mai lo sarà (17, 3: *non sum sapiens [...] nec ero*), che si riconosce in chi aspira alla saggezza e non in chi la possiede (24, 4: *aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam*), che il suo è un pronunciamento sulla virtù in generale e non su una testimonianza personale (18, 1: *de virtute non de me loquor*); e conclude rinviando la propria coerenza a quando sarà più robusto interiormente (*cum potuero, vivam quomodo oportet*).

¹³⁹ M. Bellincioni, *L'educazione*, op. cit., 148.

¹⁴⁰ V. Viparelli, *Il senso*, op. cit., 63.

¹⁴¹ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 41-42.

¹⁴² La coscienza per Panezio di Rodi è la chiave della felicità umana, ovviamente però solo per il *sapiens*, non certamente per l'*occupatus* che ha vissuto solo per la ricchezza esteriore e per il favore popolare. Difatti Panezio, conformemente a Seneca constata che per gli *occupati*, il presente è fonte continua di angoscia e di insoddisfazione, perché non vivono seguendo la loro coscienza; per i saggi il passato è fonte di gioia, così come di travagli che, sono considerati anch'essi un bene, perché tutte le scelte dei *sapientes* sono derivate dalla libera coscienza. A. Grilli, 'L'uomo', art. cit., 83-95.

sapiens svolge un'azione morale. Seneca ovviamente ritiene che tale coscienza, tale libera volontà sia assente negli *occupati*, che agiscono solo in base ai loro impegni¹⁴³ e per questo rifiutano il passato.

Atqui haec est pars temporis nostri sacra ac dedicata, omnis humanos casus supergressa, extra regnum fortunae subducta, quam non inopia, non metus, non morborum incursus exagitet; haec nec turbari nec eripi potest; perpetua eius et intrepida possessio est (De brev. 10, 4).

Secondo la prospettiva del *sapiens*, il passato si connota come un'area sacra e inviolabile, che va aldilà del caso (*casus*) e della fortuna (*fortunaē*), ossia di tutti quegli eventi che l'uomo non può controllare. Il passato ben vissuto è ormai sottratto alla miseria (*inopia*), alla paura (*metus*), alle malattie (*morborum*) e a ogni altro accidente ed è quindi, come Seneca ci persuade più volte nel dialogo, *certum*. Alla fine, come spesso accade in Seneca, il lungo segmento argomentativo si chiude con una *sententia*: «Il suo possesso è perenne e tranquillo» (*perpetua et intrepida*)¹⁴⁴. Ne emerge che il passato è l'unico possedimento reale¹⁴⁵, dato un presente fugace e un futuro aleatorio. Mentre gli *occupati* vivono nel presente e per il presente, il saggio comprende di possedere solo il passato¹⁴⁶. Questo è il tempo di cui egli è totalmente padrone, che nulla può sconvolgere né attaccare. Ebbene, all'interno del tempo che la ragione circoscrive, il passato assume il valore di ciò che è perfetto, compiuto; per il saggio, è un passato animato da azioni volute, è il frutto della ragione che fa in modo che, egli viva in armonia, pace e serenità con sé stesso. Su questo passato la fortuna non accampa più alcun diritto¹⁴⁷. Il passato che può essere trattenuto dalla memoria e messo a frutto nel presente, è l'unico tempo *certum*, imperturbabile. Dunque, se l'*occupatus* richiama malvolentieri alla memoria il passato, fonte per lui di rimorsi e rimpianti, per il *sapiens*, la memoria ha un ruolo fondamentale¹⁴⁸. L'uomo trattiene nella memoria i segni che il passaggio del tempo ha impresso in essa. Solo guardandosi indietro, cogliendo il passato come suo vissuto, l'uomo ordina in segmenti il tempo, scopre la dimensione del tempo come durata di ciò che passa e ne comprende il valore. *Transit tempus aliquod: hoc recordatione comprehendit (De brev. 15, 5)*; il *sapiens* abbraccia con il ricordo il tempo passato. Ebbene, la memoria è la capacità di comprendere razionalmente il tempo che è passato da parte di chi è stato artefice di esso, di chi ha prodotto un passato degno di essere ricordato. Dunque solo il passato, ben vissuto, quindi libero dal rimorso, può essere serenamente recuperato dalla memoria e tale recupero si estende oltre i confini di una vita, a quanto di bello e di grande ha prodotto l'umanità¹⁴⁹. Ecco che, il *sapiens*, si trova a rapportarsi con il passato non solo della sua *aetas*, ma anche con il passato del suo *aevum*, entrando in rapporto, attraverso le loro opere, con i grandi dell'antichità. D'altra parte, il saggio, contrariamente all'*occupatus*, così come non prova angoscia pensando al passato, non teme, né è angosciato dal futuro. *Venturum est: hoc praecipit (De brev. 15, 5)*. Il saggio senecano, 'pregusta' il futuro, nella forma della previsione, tenendo però a mente che la previsione è sempre limitata e non può abbracciare tutto il futuro¹⁵⁰. Ebbene, Seneca ci persuade che solo chi vive cosciente della propria mortalità e della propria finitezza, non ha più necessità di proiettarsi nel futuro; il *sapiens* non desidera il futuro né lo teme. Indubbiamente, sottolinea Viparelli, il

¹⁴³ A. Traina, *Il tempo*, art. cit., 97.

¹⁴⁴ Autori latini, op. cit., 78.

¹⁴⁵ Ep. 99, 4: *nostrum est quod praeterit tempus nec quicquam est loco tutiore quam quod fuit*; Cons. ad Marc. 22, 1: *in tanta inconstantia turbaque rerum nihil nisi quod praeterit certum est*, e che troviamo già in Orazio: *Ille potens sui laetusque deget cui licet in diem dixisse: 'Vixi': cras uel atra nube polum Pater occupato uel sole puro; non tamen inritum, quodcumque retro est, efficiet neque diffinget infectumque reddet quod fugiens semel hora uexit.* (Odi, 3, 29, 41-48). *La brevità*, op. cit., 127.

¹⁴⁶ G. Garbarino, 'Il tempo in Seneca', *Quaderno del Dipartimento di lingue e letterature neolatine*, 2, 1987, 9-19.

¹⁴⁷ V. Viparelli, *Il senso*, op. cit., 50.

¹⁴⁸ A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 100.

¹⁴⁹ S. Damiani, *Seneca*, op. cit., 92.

¹⁵⁰ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 42.

futuro dà angoscia se è un'incognita aperta alle intemperie della fortuna, ma non è temibile se esso è pensato come la parte che completa un processo già in atto, se porta con sé il completamento di una vita che abbiamo già cominciato a vivere. Quindi, il futuro è indubbiamente incerto e assolutamente imprevedibile, in quanto ciò che sarà è in mano al caso, ma vivendo il tempo, così come fa il *sapiens*, come tempo del compimento di ciò che è in corso e che la stessa ragione ha posto in essere, abbiamo la possibilità di influire su di esso e di cooperare al nostro destino. In contrapposizione, dunque, ai vari *casus* e al *regnum fortunae*, troviamo l'*arbitrium tuum*; l'essere padrone di sé stesso, che è caratteristica fondamentale del *sapiens*¹⁵¹. Ebbene, dalle osservazioni di Seneca, possiamo notare che, ancora più marcate sono le differenze tra *sapiens* e *occupatus* per quanto concerne il presente, che, come ci fa notare Gagliardi, sembra essere il tempo degli *occupati*, anche se in realtà finisce per sfuggire loro, presi come sono da un frenetico attivismo¹⁵². Difatti, commenta Traina, 'non ci si può rivolgere al solo presente; ciò è da stolti che non hanno il coraggio di rivolgersi al proprio passato e l'affidarsi al futuro gli fa sfuggire di mano il presente stesso'¹⁵³. Il *sapiens*, invece, vive il presente, gode del presente; *Instat: hoc utitur* (*De brev.* 15, 5). Possiamo notare come Seneca utilizzi il verbo *utor*, ad indicare proprio che il saggio 'usa' il tempo, come momento di perfezionamento interiore. Dunque, il *sapiens* vive il presente nella consapevolezza della sua fugacità, del suo movimento perpetuo, anzi assecondando quel movimento il saggio progredisce con lui verso la saggezza¹⁵⁴. In conclusione, Traina constata che, non c'è nell'*irrequieta agitatio* del cosmo senecano un *ubi consistam* (*De brev.* 10, 6), ma se il cosmo senecano è in perenne movimento, se il tempo gioca col mondo (*nec hominibus solum....sed mundi partibus ludet: Cons. ad Marc.* 26, 6), il saggio può prendersi gioco del tempo (*cum multo risu seriem temporis temporum cogitat: Ep.* 101, 8). Il saggio trionfa sul tempo perché trasforma il suo valore da quantitativo in qualitativo: *cogita semper qualis vita, non quanta sit* (*Ep.* 70, 5); *in optimo illam* (sott. *vitam beatam*) *statu ponit qualitas sua, non magnitudo* (*Ep.* 85, 22); *doce non esse positum bonum vitae in spatio eius, sed in usu* (*Ep.* 49, 10); *quam bene vivas refert, non quam diu* (*Ep.* 101, 15); e per concludere: *non ille diu vixit, sed diu fuit* (*De brev.* 7, 10). Perciò il saggio non ha bisogno né del passato né del futuro, egli si concentra nel presente per realizzare in ogni giorno, in ogni ora la perfezione della vita morale (*bona mens*).

2.3 *Protinus Vive.*

Maximum vivendi impedimentum est exspectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum. Quod in manu fortunae positum est disponis, quod in tua, dimittis. Quo spectas? Quo te extendis? Omnia quae ventura sunt in incerto iacent: Protinus vive. (*De brev.* 9, 1).

Seneca, sottolinea come il maggiore spreco della vita sia il suo continuo rinvio, il suo continuo procrastinarla (*extrait*); ma ciò altro non fa che sottrarci i giorni, sottrarci il presente, nell'aspirazione ad un futuro che sarà sempre incerto. Ebbene, dopo due interrogative retoriche, *Quo spectas?*, *Quo te extendis?* ed un'asserzione enunciata quasi a mo' di epifonema, Seneca giunge a un

¹⁵¹ *Singuli tantum dies, et hi per momenta, praesentes sunt; at praeteriti temporis omnes, cum iusseritis, aderunt, ad arbitrium tuum inspicere ac detineri patientur, quod facere occupatis non vacat.* (*De brev.* 10, 5).

¹⁵² Plutarco scrive che il presente una volta che abbia permesso di cogliere il *minimum* di tempo non sembra più agli *occupati* qualcosa che gli riguardi, tuttavia a loro sfugge che il passato si intreccia con il presente, quindi lasciano scorrere nell'oblio ciò che è stato. Seneca ritiene, in accordo con Plutarco e Panezio, che sia un errore degli *occupati* vivere nel solo presente, in quanto persuaso dalla convinzione comune agli stoici che l'uomo deve riconquistare il suo passato, in quanto, unico tempo che non gli si può strappare. A. Traina, *Seneca. Letture critiche*, Milano, 1976, 23.

¹⁵³ A. Traina, *Il tempo*, art. cit., 95-97.

¹⁵⁴ *Ibid.*

imperativo categorico: *Protinus vive!*¹⁵⁵ Che il *protinus vive* abbia qualche rapporto con il *carpe diem* oraziano ed epicureo è indubbio, ma restano pure evidenti le differenze, come ci fa notare Gagliardi, differenze che attengono non solo alla genericità della formula senecana - uno slogan di scarsa efficacia, anche per via della singolarità dell'avverbio - di contro alla icastica espressività della celeberrima frase di Orazio; ma ancor di più al senso stesso di essa che contrappone al traumatico *carpe*¹⁵⁶, il debole *vive*¹⁵⁷. Ogni giorno va pensato come l'ultimo, come ciò che può dare pienezza all'esistenza. Si nasce per morire: questa consapevolezza, seppur drammatica, è quella che aiuta a dare un valore al tempo e insegna che non bisogna sprecarlo. Compiere ogni azione come se fosse l'ultima «significa vivere l'istante presente con una tale intensità e un tale amore, che un'intera vita, in un certo senso, vi sia contenuta e vi trovi compimento»¹⁵⁸. 'Vivi ogni giorno come se fosse l'ultimo', ci esorta a più riprese Seneca, 'vivi subito'. Solo in questo modo, l'uomo potrà dirsi libero dalle preoccupazioni future e dai rimpianti del passato e potrà agire secondo quanto la sua ragione gli detta¹⁵⁹. Infatti secondo il filosofo, il presente è il luogo della decisione morale e della libertà; solo il presente ci apre una vita conforme alla nostra vocazione. Tuttavia, in tutto il dialogo e in realtà in tutta la sua produzione in cui tratta questo argomento, Seneca ci ammonisce che il presente è un attimo sommamente fuggevole, più rapido di un batter di ciglia. *Et cum occupaveris, tamen fugiet: itaque cum celeritate temporis utendi velocitate certandum est et velut ex torrenti rapido nec semper ituro cito hauriendum* (*De brev.* 9, 2). Possiamo notare che, l'immagine dell'acqua fornisce un modello analogico: *tempus* = *torrens*. Si tratta, però, di cogliere non solo qualcosa di 'sfuggente' (*rapido*), ma l'acqua di un torrente che non 'è destinato a scorrere per sempre' (*nec semper ituro*). Perciò, nel far uso del tempo, bisogna cercare di essere più veloci della sua stessa velocità e bisogna fare in fretta ad attingervi. Il saggio è chiamato a gareggiare con il tempo in velocità. L'invito del *cito hauriendum* risulta, così, ugualmente pressante e intenso del *protinus vive*¹⁶⁰. Risuona in queste righe l'oraziano *carpe diem*, ma con una connotazione meno edonistica¹⁶¹: il *gaudium* stoico è un'altra cosa dalla *voluptas* epicurea. *Protinus vive*, scrive Seneca a Paolino; e a Lucilio ripete: *Propera [...] vivere* (*Ep.* 101, 8-9). Dunque, è frequente nelle sue opere l'appello ad affrettarsi, a non lasciar sfuggire l'ora che passa e non torna più, a chiudere i

¹⁵⁵ Seneca esprime questo concetto, anche in altri scritti, innanzitutto nelle Epistole in cui riprende e rielabora temi e concetti affrontati nei dialoghi; *Ep.* 1, 2: *omnes horas complectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris*; *Ep.* 45, 12: *nullius non vita spectat in crastinum*. La *brevità*, *op. cit.*, 125.

¹⁵⁶ Solo analizzando la semantica di *carpo* possiamo coglierne il significato. A studiare *carpo* nei suoi rapporti di convergenza e divergenza coi termini contigui, ci aiuta proprio Orazio. *Carpe diem* è la più celebre formulazione di questo tema oraziano: ma non è la sola. Orazio, come è noto, ama variare il modo di esprimere le sue massime, e per il concetto del *carpe diem* è ricorso a quasi tutto il campo semantico di 'prendere': *rapio*, *capio*, *sumo*. *Rapio* denota un 'prendere' con la connotazione della rapidità e della violenza. *Sumo* indica un prendere (*emo*) su di sé (*subs*) o per sé, 'prendere qualcosa per usarne'. *Capio* denota una presa di possesso (*captivus*, 'prigioniero'): la sua accezione di base si proietta oltre l'atto in cui si realizza, nello stato che, presumibilmente, ne conseguirà: 'prendere per avere, per possedere'; bisogna strappare a questo tempo ostile, giorno per giorno, il breve spazio dell'oggi prima che sia fuggito. A. Traina, 'Semantica del *carpe diem*', *Rivista di Istruzione e Filologia Classica*, 96, 1973, 5-21, ora in *Poeti latini (e neolatini)*, Bologna 1986, 227-251.

¹⁵⁷ D. Gagliardi, *Il tempo*, *op. cit.*, 47.

¹⁵⁸ P. Hadot, *La città della interiore*, Milano 1996, 129.

¹⁵⁹ S. Damiani, *Seneca*, *op. cit.*, 10.

¹⁶⁰ *Autori latini*, *op. cit.*, 79.

¹⁶¹ Grilli ha mostrato il dissenso di Seneca da Aristippo sul tema della valutazione del presente: «se il filosofo cirenaico insiste nell'attenzione al presente da parte degli uomini, come tensione alla felicità, Seneca e molte voci della Stoà lasciano ai soli *occupati* la brama dell'oggi fine a sé stesso. Per Panezio, Seneca e Plutarco, solo gli stolti, gli *anôetoî*, possono rifugiarsi solo nel presente. L'ideale eutimistico di Seneca è dunque opposto a quello edonistico cirenaico; e ciò non è in contrasto con il *protinus vive*, che indica sì, un vivere il presente, ma come aspirazione alla saggezza e con un rapporto di continuità con il passato. Gli uomini *occupati*, che vivono nel presente, paradossalmente non lo possiedono e di conseguenza non possiedono il passato. D'altro canto, possedere, dominare, avere sotto controllo il presente, non corrisponde a vivere per esso, come fanno gli *occupati*; si conferma una valenza non edonistica del *protinus vive*». A. Grilli, 'L'uomo', *art. cit.*, 83-95.

conti con la vita¹⁶², a godere il proprio tempo qualitativamente parlando. Ciò è quello che fa il *sapiens* senecano: vive il presente, gode del passato, degusta il futuro.

CAPITOLO 3: L'Ucronia

3.1 L'atemporalità del *Sapiens*.

Sapientis ergo multum patet vita; non idem illum qui ceteros terminus cludit; solus generis humani legibus solvitur.[...] Longam illi vitam facit omnium temporum in unum conlatio (De brev. 15, 5).

Avviandosi ormai alla conclusione del dialogo, Seneca apre la sua riflessione su una prospettiva vertiginosa: l'uomo che intraprende la via della ricerca interiore non solo giunge a vivere ogni istante come se fosse eterno, ma anche ad uscire dai confini della propria esistenza¹⁶³; egli 'è libero dalle leggi del genere umano' (*solus generis humani legibus solvitur*). Questo perché il *Sapiens* senecano ha la capacità di unificare tutti i tempi. Infatti, la *conlatio*¹⁶⁴ è lo strumento di cui dispone il saggio, in contrapposizione alla *dilatatio*, atteggiamento dell'*occupatus* di fronte al tempo¹⁶⁵. L'approdo finale della dimostrazione senecana è quindi l'atemporalità del saggio, l'ucronia¹⁶⁶. Il *sapiens* stoico, il *sapiens* senecano, secondo Ivano Dionigi, sperimenta «l'unità, la continuità, la simultaneità del tempo; addirittura egli vive l'indipendenza dal tempo, l'ucronia, dove concentrazione minima e dilatazione massima coincidono, dove forma ed evento vivono in una sorta di crasi. Se l'*occupatus* aveva sperimentato l'apparenza del presente, il *sapiens*, ne sperimenta l'ontologia»¹⁶⁷. Per il saggio stoico, regolatore del tempo, il vissuto è atemporale e assoluto¹⁶⁸. Ancora, aggiunge Amerio, la situazione in cui il *sapiens* è collocato è quella dell'«assoluta puntualità, concepita come una sorta di presenzialità eternale e come una liberazione dalla temporalità da parte di un essere che sta nella temporalità, senza però, che la base metafisica di questo essere sia mutata»¹⁶⁹. Ebbene, innanzitutto va detto che, sul concetto dell'ucronia si registra indubbiamente, l'influsso della dottrina epicurea, matrice di suggerimenti non rari sul pensiero di Seneca, quanto mai aperto a recepire spunti della filosofia del Giardino¹⁷⁰. Infatti, il concetto

¹⁶² S. Damiani, *Seneca, op. cit.*, 93.

¹⁶³ D. Gagliardi, *Il tempo, op. cit.*, 91.

¹⁶⁴ «Al lettore attento non sfugge che in questa dimensione di onnipotenza attribuita al saggio, può leggersi in filigrana la fotografia di un'esperienza autobiografica dello scrittore che sa di poter intervenire dall'alto della sua posizione, sullo scorrere del tempo e della storia. Una storia che non costituisce, come per lo stoicismo di Marco Aurelio, uno spettacolo degradato di fatuità e precarietà ma una dimensione illimitata dove trionfa la *magnitudo animi*. Ebbene, Seneca, nel pieno dell'impegno politico, quasi a scaricare la tensione, da cui è gravato per la tua intensa partecipazione alla vita politica, scrive trattati morali di profonda significatività, dove cerca di elevare le sue ansie più vere e profonde». M. Squillante, 'Il tempo della politica' in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone*, Atti del Convegno internazionale, a cura di A. De Vivo – E. Lo Cascio, Capri, 1999, 11.

¹⁶⁵ *Autori latini, op. cit.*, 79.

¹⁶⁶ Nelle Epistole scrive: *ubi stabilita mens scit nihil interesse inter diem et saeculum, quidquid deinceps dierum rerumque venturum est ex alto prospicit et cum multo risu seriem temporum cogitat. Quid enim varietas mobilitasque casuum perturbabit, si certus sis adversus incerta?* (Ep. 101, 9).

¹⁶⁷ I. Dionigi, 'Il Carpe Diem' art. cit., 19-20.

¹⁶⁸ *L'instant contient l'éternité*, A. Michel, *Quelques aspects de la conception philosophique du temps à Rome: l'expérience vécue*, REA, 57, 1979, p. 329. Alla base di questa concezione secondo cui 'l'istante contiene l'eternità', vi è l'insegnamento stoico secondo il quale 'solo il presente esiste'. Tutto il resto è 'altro', è 'altrove', è 'fuori'. I. Dionigi, 'Il Carpe', art. cit., 20.

¹⁶⁹ R. Amerio, *L'epicureismo*, Torino 1953, 33.

¹⁷⁰ Sull'argomento, notevole il saggio di P. Grimal, 'Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque', *Revue Etudes Anciennes*, 70, 1968, 92-109, il quale così scrive: «Non seulement la Lettre à Idoménee apparaît comme une source bien mince pour l'ensemble des Lettres à Lucilius, mais l'utilisation des mêmes formules épicuriennes dans le *De brevitae vitae* prouve que quatorze ans plus tôt, dès 49 après J.-C., Sénèque connaissait l'épicurisme et s'en servait pour composer son

dell'ucronia, nota Gagliardi, si pone essenzialmente come il modo per rendere il piacere indipendente dal tempo e per togliere ogni significazione alla morte. Questo concetto si traduce nel *De Brevitate Vitae*, in buona sostanza nel *protinus vive* senecano; «un presente acronico, visto come *hic et nunc* in cui tocca vivere e morire»¹⁷¹. A tal proposito, Traina sottolinea che, «il saggio arroccato nell'oggi, si difende dal tempo annullandolo»¹⁷². Proprio perché chiuso nella sua perfezione, sottratto al flusso delle cose esterne, l'oggi del saggio è atemporale. L'attimo ben vissuto vale un secolo; ciò è quello di cui ci persuade Seneca nel *De brevitae vitae* così come in altre opere della sua produzione letteraria, tra cui ricordiamo un passo del *De vita beata* (21, 1): *inter brevius et longius tempus nihil interesse indicat*, piuttosto che delle *Epistulae* (101, 8): *stabilita mens scit nihil interesse inter diem et saeculum*). Dunque, poiché l'oggi ingloba nella atemporalità del presente, anche 'ieri' e 'domani', ciò fa in modo che il saggio celebri sul tempo con un doppio trionfo, eticamente mediante l'ucronia, intellettualmente, mediante *l'omnium temporum conlatio*¹⁷³. La vita del *sapiens* è lunga proprio in virtù di questa 'convergenza' del passato e del futuro nel presente; un presente concentrato, pieno, vivente¹⁷⁴. Il saggio, *laetus in praesens*¹⁷⁵, potrà così entrare in contatto con Zenone, con Pitagora, con Democrito, con Aristotele, con Teofrasto e con tutti i più virtuosi uomini:

Hos in veris officiis morari putamus, licet dicant, qui Zenonem, qui Pythagoram cotidie et Democritum ceterosque antistites bonarum artium, qui Aristotelen et Theophrastum volent habere quam familiarissimos (*De brev.* 14, 5).

Proprio questo dominio sui tempi, sottolinea lo studioso Damiani, eleva il saggio a una condizione di vita superiore. «Che spregevole cosa è l'uomo se non si innalza al di sopra di ciò che è umano»¹⁷⁶, afferma Seneca nella *Naturales Quaestiones*: è la perenne lezione di Platone, che Seneca stoico eterodosso, fa sua. Dunque, il *sapiens* è colui che ha la capacità di cogliere nel tempo lineare, frammentato e disperso, la possibilità di vivere un'altra dimensione del tempo, che va aldilà del tempo stesso, perché è la dimensione spirituale, che non è negazione, ma unificazione del tempo. Quello di cui Seneca vuole persuaderci in conclusione del suo trattato è che, nella vita mortale, lungi dall'essere un'infinita successione temporale, per il *sapiens*, è già possibile gustare l'eternità¹⁷⁷. Infatti, al *sapiens* nessuna epoca è vietata (*nullo saeculo interdictum est: De brev.* 14, 1), egli può dominare col pensiero anche le età che non gli appartengono; il *sapiens*, nota Bellincioni, è in grado di accogliere e di far sua l'eredità del passato, entrando in tal modo in un vivo rapporto con i *sapientes*. Può arricchirsi del loro pensiero, assumerlo, rigettarlo, discuterlo. E' una sorta di comunicazione spirituale coi grandi del passato, il cui pensiero ha varcato i limiti della vita umana individuale. Quei grandi gli daranno *ad aeternitatem iter*, lo eleveranno sin dove non potrà più cadere, perché, lo spirito nella sua grandezza, non si ferma di fronte alle barriere del tempo, il pensiero le supera tutte¹⁷⁸. Ecco che Seneca scrive:

Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere. Cum rerum natura in consortium omnis aevi patiaturs incedere, quidni ab hoc exiguo et caduco temporis

protreptique. Il ne s'agit donc pas d'une influence passagère, mais d'un choix délibéré, et il est certain que la méditation sur le temps est une pièce maîtresse de sa parénétiqne».

¹⁷¹ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 39-40.

¹⁷² A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 96.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ S. Damiani, *Seneca*, op. cit., 92.

¹⁷⁵ Orazio *Odi* 2, 16, 25.

¹⁷⁶ *At ubi quaeretur, quis terrae sit situs, qua parte mundi subsederit, quomodo aduersus sidera coelumque posita sit, haec quaestio cedit superioribus, et, ut ita dicam, meliorem conditionem sequitur*, *Nat.* 1, 5.

¹⁷⁷ S. Damiani, *Seneca*, op. cit., 93.

¹⁷⁸ M. Bellincioni, op. cit., pp. 153-154.

transitu in illa toto nos demus animo, quae inmensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia?... Hos in veris officiis morari licet dicamus, qui Zenonem, qui Pythagoran cotidie et Democritum ceterosque antistites bonarum artium, qui Aristotelen et Theophrastum volent habere quam familiarissimos (De brev. 14, 2 e ss.).

Sono sinteticamente citate da Seneca le principali scuole ellenistiche (ad esclusione di quella peripatetica volta più ad indagini di tipo scientifico); partendo dal capostipite Socrate (*Ep.* 71, 7: *qui totam philosophiam revocavit ad mores*) con il suo metodo dialettico, Seneca passa a citare lo scetticismo accademico, il quietismo epicureo, il rigorismo stoico (*Cons. ad Helv.* 13, 4: *Stoicorum rigida ac virilis sapientia*), fino all'anticonformismo cinico¹⁷⁹. Seneca vuole dimostrare che solo attraverso la conoscenza del passato, la conoscenza di sé, lo studio, la meditazione, l'ozio, la filosofia, l'uomo può raggiungere la saggezza e quindi da *sapiens* essere simile a dio. Ebbene, la filosofia, aggiunge a tal proposito Bellincioni¹⁸⁰, esige una dedizione completa ad essa; in pratica esige che si abbandoni ogni altra occupazione e che ad essa si dedichi tutto il tempo. A questo punto, saremmo portati a pensare che la filosofia 'prenda', 'rubi' il nostro tempo, invece Seneca ci persuade del contrario; la filosofia non 'prende' il tempo, in realtà essa lo dona. La filosofia dona agli uomini, dona ai *sapientes* che sono ad essa dediti, il tempo dei secoli passati ed ogni altra epoca, permettendogli di conoscere i grandi pensatori e le grandi scuole filosofiche dell'antichità. Ecco perché nel dialogo Seneca persuade Paolino e con lui tutti gli uomini a rifugiarsi nell'*otium*, nella filosofia; *Recipe te ad haec tranquilliora, tutiora, maiora!* (*De brev.* 19, 1). Queste attività 'più sicure' portano alla saggezza, portano 'oltre'. Dunque, se il tempo che l'*occupatus* impiega in attività inutili e dispersive si identifica con il tempo della vita mortale, il tempo che il *sapiens* riceve come dono dalla filosofia è la dimensione atemporale, in cui la *ratio* perviene alla sua pienezza¹⁸¹. Il tempo che è frutto della saggezza, in definitiva, si identifica come il superamento del tempo, ma tuttavia questo superamento, si coglie e si conquista nella concretezza della temporalità stessa. Ecco perché, «l'insegnamento di Seneca riguardo il tempo è vario e complesso, oscilla tra due estremi: da un lato, il tempo è cosa preziosissima, di cui è molto importante fare buon uso; dall'altro, il tempo non ci riguarda, deve essere superato, dobbiamo imparare a non averne più bisogno»¹⁸². In ogni caso, è nel tempo della vita mortale che l'uomo saggio, grazie alla filosofia, perviene alla saggezza, e può di conseguenza affermare, di non aver ricevuto una vita breve, ma una vita sufficientemente lunga se la si sa vivere al meglio. A tal proposito Viparelli afferma con un ragionamento, per così dire sillogistico, che se essere vivi vuol dire vivere bene e vivere bene significa aspirare alla saggezza, 'filosofare' diviene dunque, l'unico modo per vivere al meglio ed essere felici¹⁸³. Quindi, i *sapientes* sono gli unici tra gli uomini a vivere davvero, giacché non amministrano soltanto nel modo migliore il tempo della loro vita, ma possiedono interamente il passato e si rendono contemporanei dei grandi spiriti antichi, poiché entrano in comunione con qualsivoglia età, spaziando in quelle regioni temporali che sono immense ed eterne. D'altronde, avere coscienza e conoscenza dei grandi pensatori del passato è fondamentale; infatti, un individuo e una società che non abbiano coscienza della loro storia, aggiunge Perrini, sono senza radici e, dunque, in balia di impressioni del momento e di pulsioni istintive; né può esserci vera cultura senza conoscenza dell'eredità che ci è stata trasmessa¹⁸⁴. Quindi, dopo essersi svincolato dalla comune idea di tempo, il saggio potrà non solo ripercorrere interamente la propria vita, attraverso la

¹⁷⁹ Su certi precetti morali si era creata una convergenza di tutte le scuole e Seneca poteva annotare ad un detto di Epicuro: *idem hoc omnes tibi ex omni dono conclamabunt, Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici* (*Ep.* 29, 11). *Il tempo*, op. cit., 14-15.

¹⁸⁰ M. Bellincioni, *L'educazione*, op. cit., 148.

¹⁸¹ D. Gagliardi, *Il tempo*, op. cit., 36.

¹⁸² M. Bellincioni, *L'educazione*, op. cit., p. 150.

¹⁸³ V. Viparelli, *Il senso*, op. cit., 28.

¹⁸⁴ Bisogna, però, evitare sia l'assenza di memoria storica, sia la fuga all'indietro, che è tipica dei *laudatores temporis acti*, inguaribili nostalgici di un passato che non è mai esistito e che non si vuole effettivamente conoscere, ma in cui si cerca un riparo per le proprie illusioni. M. Perrini, *Seneca*, op. cit., 59.

memoria, ma anche dialogare con i *sapientes* del passato e ripercorrere il ‘passato storico’ uscendo così dai limiti della propria esistenza. Il tempo, allora, apparirà al *sapiens* nel suo insieme, non più polverizzato nell’infinità dei singoli istanti, ma sarà suo indiscusso dominio. In questo modo, arrivando a dominare il tempo stesso attraverso la prospettiva della saggezza, il *sapiens* si farà simile a dio. *Omnia illi saecula ut deo serviunt* (*De brev.* 15, 5). Questa è la condizione finale del *sapiens* stoico, che si eleva rispetto all’intera umanità; a lui ‘tutti i secoli gli sono soggetti, come a un dio’. Come osserva Traina, stiamo parlando del concetto stoico dell’*omoiosis theò*, il ‘divenire simile a dio’ ossia il «premio che lo stoicismo fa brillare all’uomo in compenso del più difficile dei comandamenti, quello di amare il proprio destino»¹⁸⁵. Dunque, a tal proposito Bellincioni osserva che, «oltre il traguardo della purificazione dai vizi, si schiude per il *sapiens* senecano la possibilità di essere *aemulator dei*»¹⁸⁶, ossia di innalzarsi al di sopra dell’umanità»¹⁸⁷. Abbattendo le barriere del tempo, che chiudono l’uomo comune nella mortalità- in quanto nello scorrere del tempo la condizione mortale si manifesta e si consuma- il *sapiens* diventa immortale¹⁸⁸.

3.2 *Nemo se sibi vindicat* (*De brev.* 2, 4)

Nemo se sibi vindicat (*De brev.* 2, 4) afferma con amarezza Seneca, utilizzando un verbo particolarmente incisivo: *vindicare*. Un verbo che rientra indubbiamente nel linguaggio giuridico e significa letteralmente ‘rivendicare legalmente il possesso di qualche cosa togliendola al proprietario illegittimo’ usandola per sé (*sibi*)¹⁸⁹, aggiunge Seneca. Traina ci fa notare che, il nostro filosofo, fa volentieri uso dell’accumulazione pronominale, specie del riflessivo, come uno dei mezzi più efficaci e più frequenti, utilizzati per richiamare l’uomo all’indagine interiore; dunque, l’uso del riflessivo come marca distintiva dell’interiorità¹⁹⁰. Nessuno rivendica sé a sé stesso, impegnati come siamo nelle nostre attività quotidiane che tengono lontani dalla filosofia, dalla conoscenza del mondo e soprattutto dalla conoscenza di sé stessi. Una verità che Seneca svela, con amarezza, a più riprese nel ‘*De Brevitate vitae*’, in cui leggiamo anche: ‘*suus nemo est*’ (*De brev.* 2, 5), utilizzando, anche questa volta una locuzione, che appartiene al repertorio giuridico, equivalente a ‘*sui iuris esse*’, ossia ‘essere autonomo’, ‘essere indipendente’; locuzione che viene applicata, da Seneca, alla sfera morale¹⁹¹; d’altronde l’autonomia, l’indipendenza del *sapiens* è l’obiettivo dell’insegnamento stoico e percorre come un *Leitmotiv* gran parte delle opere di Seneca. Ma ancora leggiamo: ‘*nemo restituet annos, nemo iterum te tibi reddet*’¹⁹² (*De brev.* 8, 5). Nessuno ci restituisce il tempo perduto, afferma Seneca e per questo persuade ancora una volta l’uomo a restituire sé a sé stesso, a non dipendere da alcuno, a racchiudersi nella propria interiorità.

¹⁸⁵ A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 96.

¹⁸⁶ *Ep.* 124, 23: *animus...emendatus et purus, aemulator dei, super humana se extollens*.

¹⁸⁷ M. Bellincioni, *L’educazione*, op. cit., 148.

¹⁸⁸ Il ‘*De Brevitate Vitae*’ si conclude proprio sulla cosiddetta ‘indiazione’ del saggio, ma la riflessione di Seneca sul tempo conosce un approdo ulteriore. Difatti nell’*Epistula* 102, una delle ultime dell’epistolario dedicato al giovane Lucilio, il filosofo afferma che l’animo umano, con la grandiosità delle sue aspirazioni, evidentemente non è fatto per i limiti angusti dell’esistenza: la vera dimensione temporale dell’uomo, dunque, quella che gli è connaturata, non sarà né il presente, né il passato ma l’eternità. *Autori latini*, op. cit., 79.

¹⁸⁹ L’accumulazione pronominale, specie del riflessivo, la possiamo ritrovare, nota Traina, sia nel *De Brevitate vitae* che nelle altre opere di Seneca, innanzitutto nelle *Epistulae*: *Nullum (bonum) est, nisi quod animus ex se sibi invenit* (*Ep.* 27, 3); *Deos habet placato set faventes quisquis sibi se propitiavit* (*Ep.* 110, 1). A. Traina, *Il tempo*, op. cit., 110.

¹⁹⁰ Nel mondo latino un simile meccanismo era già stato messo in atto da Lucrezio, Cicerone e Orazio ma Seneca lo potenzia dando luogo ad innumerevoli sfumature di significato e neologismi espressivi, che verranno successivamente ripresi in ambito cristiano. *Autori latini*, op. cit., 66.

¹⁹¹ *Cons. ad Helv.*, 1, 1, 2: *‘cit se suum non esse*; *Ep.* 62, 1: *ubicumque sum, ibi meus sum*; *Ep.* 75, 18: *inaestimabile bonum est suum fieri*.

¹⁹² *Ep.* 1, 14, 1: *mibi me reddentis agelli*.

«Appartenendoci», sottolinea Cacciari, «anche il tempo ci appartiene; se non siamo di noi stessi, neppure il tempo potrà essere nostro. E se non è nostro, sarà un abisso, un problema inesauribile, come il fondo dell'anima. Se non è 'cosa', se non appare riducibile alla dimensione dell'*obiectum*, qui e ora presente, a portata di mano, possedibile, il tempo sarà sempre anche *eschaton*; tempo ultimo, tempo sempre ulteriore, cui *ad-tendere*, come *ad-tendiamo* a noi stessi. Se non siamo di noi stessi e non è nostro il tempo, il nostro cuore sarà necessariamente inquieto»¹⁹³. D'altronde Seneca ribadisce il concetto in una lettera programmaticamente collocata, dal filosofo, a mo' di proemio del suo intero epistolario, dove rivolgendosi a Lucilio scrive: '*Vindica te tibi*', 'riacquisisci il possesso di te stesso'. D'altro canto, tutte le filosofie ellenistiche concordano sul fatto che è davvero libero chi è *elèutheros èndothén*, ossia 'libero interiormente'. A Roma questo concetto radicalmente nuovo si diffonde solo a partire dalla crisi della Repubblica; nell'ottica tradizionale, infatti, la libertà era prima di tutto connessa con la possibilità di esercitare i propri diritti civili e, pertanto, apparteneva pienamente solo al *civis*. Seneca è il filosofo che per la prima volta a Roma attribuisce un valore centrale all'introspezione e all'interiorità, elaborando, conseguentemente, un vero e proprio linguaggio dell'interiorità con l'utilizzo di due metafore, come sottolinea Traina: l'interiorità come possesso, che si concretizza, come abbiamo già notato, attraverso prestiti dalla lingua giuridica e l'interiorità come rocca e rifugio, nell'esaltazione dell'individualità. D'altronde Seneca, nel dialogo persuade Paolino a staccarsi dalla folla per rifugiarsi in un porto più tranquillo dedicandosi ad occupazioni più sicure; *Excerpe itaque te vulgo, recede* (*De brev.* 18, 1). L'autonomia del saggio, sottolinea Traina, accompagnata da una percezione esasperata della propria individualità, si esprime spesso con un verbo dinamico unito al pronome riflessivo, come *se recedere* (rifugiarsi in sé stessi), ma anche *recurrere ad se*; espressioni simili sono *in se colligi*, *converti*, *recedere*. Allontanarsi dalla folla e ritirarsi in sé stessi sono condizioni indispensabili per intraprendere la via della sapienza¹⁹⁴. Dunque Seneca, mette in risalto, attraverso il problema dell'uso del tempo, la centralità del 'sé'; sola realtà riconosciuta dagli stoici. Ebbene, l'individuo ha il dovere di conformarsi alla propria natura, di realizzare pienamente il proprio essere: è questo il fine a cui tende, per uno stoico, la pratica della filosofia¹⁹⁵. La riflessione sul sé e sul mondo con cui entra in relazione, secondo Seneca, placa le passioni interne dell'uomo, facendolo vivere tranquillo con sé e bene con gli altri¹⁹⁶. Il fine della ricerca filosofica è quindi, raggiungere la saggezza e cogliere la struttura armoniosa dell'universo per vivere in una dimensione di verità logica ed etica; ma per arrivare a ciò, ogni uomo deve scoprire dentro di sé e nella realtà che lo circonda i *modi* dell'armonia del tutto¹⁹⁷. In conclusione, possiamo affermare che Seneca con questo trattato ha persuaso, non soltanto il destinatario Paolino, ma tutti i lettori che, rivendicare a se stessi il significato del proprio vivere - inteso come vita moralmente impostata da un'innata aspirazione a raggiungere la pienezza della propria natura razionale - vuol dire sottrarsi a un inerte *esse*; inoltre il filosofo cordovese, ci ha persuasi anche del fatto che farsi soggetti attivi del vivere, vuol dire rivendicare all' 'io' l'esistenza del sé e dunque del tempo come qualcosa di cui siamo noi a disporre.

¹⁹³ M. Cacciari, 'Ante retroque' *art. cit.*, 37-47.

¹⁹⁴ Seneca esorta ripetutamente anche Lucilio nelle *Epistulae* e non solo Paolino nel *De Brevitate Vitae*, a cercare la solitudine: ad esempio in *Epistula* 32, egli invita il discepolo a 'fuggire gli altri', senza curarsi delle dicerie; il tal modo egli potrà giungere al possesso di sé e 'portare a compimento la vita prima della morte' (*sapientia*). *Autori latini, op. cit.*, 67.

¹⁹⁵ M. Bettini, *Limina, op. cit.*, 73.

¹⁹⁶ *Ep.* 65, 15: *illa ago ac tracto quibus pacatur animus, et me prius scrutor, deinde hunc mundum*.

¹⁹⁷ V. Viparelli, *Il senso, op. cit.*, 67.