

Giovanni Reale



LA FILOSOFIA DI SENECA
COME TERAPIA
DEI MALI DELL'ANIMA

A cura di Pier Davide Accendere



BOMPIANI

TASCABILI BOMPIANI 682



GIOVANNI REALE
LA FILOSOFIA DI SENECA
COME TERAPIA DEI MALI DELL'ANIMA

A cura di Pier Davide Accendere

Nuova edizione

I GRANDI TASCABILI
BOMPIANI

In copertina: © Samantha Childs / Alamy Stock Photo / IPA
Progetto grafico: Polystudio.

www.giunti.it
www.bompiani.it

ISBN 979-12-217-0609-3

© 2024 Giunti Editore S.p.A. / Bompiani
Via Bolognese, 165 – 50139 Firenze – Italia
Via G.B. Pirelli, 30 – 20124 Milano – Italia

Prima edizione digitale: aprile 2024

Nel decimo anniversario del suo
commiato terreno (2014-2024),
alla memoria di Giovanni Reale,
che, fedele allo spirito degli antichi,
ha fatto del filosofare un possesso
“in fieri” per l’eterno.

“SAGGEZZA ANTICA E SPERANZA D’OGGI”:¹
IL CREPUSCOLO DEL BENE,
OVVERO DEI MALI DELL’UOMO

di Pier Davide Accendere

[...] solo la filosofia può svegliarci,
essa soltanto può riscuoterci dal
nostro sonno profondo:
consacrati tutto a lei.

Seneca, *Lettere a Lucilio*, 53, 8²

Baratro oscuro, deflagrazione,
scintilla che muove il passato,
caviglie che si rompono
nel correrti dietro, dolore,
tu sei la lepre viva
che le mie mani conoscono
fin dall’infanzia.

Alda Merini, *Il dolore*,
in *La pazza della porta accanto*³

La filosofia, nel composito e multiforme dispiegarsi del suo “dire”, riproduce le articolazioni proprie dell’esistente, che in perpetuo divengono esse stesse oggetto di interrogazione. Segnatamente, il dischiudersi della *ratio* umana al mondo della vita costituisce un atto – prima d’allora inaudito – di profa-

¹ G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell’uomo d’oggi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 246.

² Seneca, *Lettere a Lucilio*, 53, 8, in *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 780.

³ A. Merini, *La pazza della porta accanto*, a cura di C. Gagliardo e G. Spaini, Bompiani, Milano 2023⁹, p. 99.

nazione dei confini dell'*imponderabile*, ovvero di ciò a cui la forma del pensiero aderisce, sebbene non possa compenetrarne appieno l'intima natura.

La vocazione dell'uomo al possesso della "totalità", che la pratica della speculazione filosofica tradisce fin da principio e condanna a un insanabile sentimento di frustrazione, relega il suo essere alla cattività della "differenza" e della "mancanza": scaturigini di ogni male. L'atto del pensare è *quo talis* uno strenuo tentativo di disvelamento, il quale – ancorché parziale – viòla la totalità, lacerandone furtivamente il velo che l'avvolge. Il *vulnus*, che consegue all'infrazione dell'ineffabile, quale cifra emblematica della nostra condizione esistenziale, ci introduce alla coscienza del tragico, vale a dire dell'infranto originario:

[...] il tragico [...] è un momento della spiritualità umana risultante dal riconoscimento delle contraddizioni radicali percepite dalla coscienza nella realtà.⁴

La violazione, poc'anzi evocata, è – come ci insegna Hans Blumenberg⁵ – il prodromo del naufragio ed è la metaforica nautica a incarnare meglio di altre il *mysterium iniquitatis*, alla cui signoria non vi è uomo che possa esimersi. Rammentando le parole di Alda Merini, è impresa ardua – a dire il vero inattuabile – "sottrarsi all'imperativo della nascita" e, perciò, "a quello più urgente del dolore",⁶ che da sempre si accompagna inscindibilmente al nostro affacciarci all'essere:

comunemente si pensa che si possa scegliere la vita e il genere di vita che più ci compete, ma è difficile per tutti sottrarsi

⁴ L. Bottani, *Il Tragico e la Filosofia*, Edizioni Mercurio, Vercelli 2008, p. 7.

⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985.

⁶ Merini, *La pazza della porta accanto*, cit., p. 124.

all’imperativo della nascita, e a quello più urgente del dolore. Per evolversi la vita deve fare male [...].⁷

L’uomo diviene così spettatore *coatto* del “travaglio di un naufragio”,⁸ proprio e altrui, di quel male ineffabile che attaglia le viscere, imprimendovi lo stigma del dolore, che mai oblia, bensì sempre incombe in quanto possibilità più propria dell’uomo. Come il naufrago dantesco, l’uomo “con lena affannata”,⁹ pur essendosi affrancato dalla presa dei flutti in tempesta, volge lo sguardo dietro di sé “a l’acqua perigliosa e guata”¹⁰ quel male, che seguita – senza mai dileguarsi – a essere una presenza tangibile e minacciosa. Il volgersi indietro a rimirare *l’acqua perigliosa* è un’eloquente esemplificazione lirica del carattere permanente del male nella vita dell’uomo: non vi è distanza che possa annullarne la visione. In tal senso, il male è ciò che da sempre pertiene alla natura umana; tra tutti i possessi quello a noi più familiare ma al tempo stesso – paradossalmente – il più estraneo: un’*estraneità allarmante*,¹¹ a cui possiamo porre rimedio non già estirpandola, giacché il suo darsi è costitutivo della grammatica dell’esistente, al contrario lenendone gli effetti distruttivi attraverso l’esperienza che ne facciamo e l’apprendimento che ne consegue: *πάθει μάθος* (“patendo conoscere”¹²), secondo l’adagio eschileo. Come precisa Bruno Snell, a proposito del detto di Eschilo:

⁷ *Ibidem*.

⁸ R. Bodei, *Distanza di sicurezza*, in Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 7.

⁹ Dante Alighieri, *Inferno*, canto I, v. 22.

¹⁰ *Ivi*, v. 24.

¹¹ Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 27.

¹² Eschilo, *Agamennone*, v. 177, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2013², p. 246.

il mondo potrà acquistare maggior saggezza, non però guardandosi dal male, perché così facendo si precluderebbe la via a una saggezza maggiore.¹³

Pertanto, l'esperienza del male è l'*ineluttabile* che non possiamo *dis*-attendere o eradicare *sic et simpliciter*, giacché l'uomo e persino il saggio di memoria senecana – qualora vogliamo approdare alla radice dei propri mali – non possono che riconoscervi una parte fondamentale di se stessi,¹⁴ abolendo l'artificioso confine che sembrerebbe metterli al riparo dal naufragio, ossia la *distanza di sicurezza* di cui parla Remo Bodei.¹⁵ “Vous êtes embarqué”,¹⁶ così recita l'esergo dell'opera di Blumenberg, che fa propria la lezione pascaliana:

nella prospettiva di Pascal non c'è l'astensione dello scettico espressa [...] con l'immagine dell'indugiare nel porto. La metaforica dell'imbarco include il suggerimento che vivere voglia dire essere già in mare aperto [...].¹⁷

¹³ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, p. 12.

¹⁴ Neanche l'uomo saggio può essere privato dell'esperienza del dolore. Scrive Seneca: “non tolgo il saggio dall'insieme degli uomini e non lo privo dei dolori come una pietra priva di sensibilità. So bene che egli è composto di due parti: una è irrazionale, sente i tormenti, il fuoco, il dolore; l'altra è razionale, ha convinzioni incrollabili, è intrepida e indomabile. In questa è riposto il sommo bene dell'uomo. Prima che esso raggiunga la sua pienezza, la mente si agita incerta e inquieta; ma quando il sommo bene è perfetto, ha una stabilità incrollabile”, Seneca, *Lettere a Lucilio*, 71, 27, in *Tutte le opere*, cit., p. 823.

¹⁵ Cfr. Bodei, *Distanza di sicurezza*, cit., p. 11.

¹⁶ Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 26. “Vous êtes embarqué» è una citazione tratta dai *Pensieri* di Pascal. Cfr. Pascal, *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, n. 681, p. 2632.

¹⁷ Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 39.

Sulla scorta di quanto detto in precedenza, menzionando Alda Merini,¹⁸ non possiamo sottrarci all’imperativo urgente del dolore in quanto distintivo dell’atto stesso di venire al mondo, ovvero sia di intraprendere la navigazione tra i marosi dell’esistente: la navigazione ha come possibilità più propria il naufragio e, se lo escludesse da sé, il navigare non sarebbe più tale. In altri termini, “lo spettatore è costretto a diventare attore, a mettere in gioco se stesso, a rischiare il naufragio”.¹⁹ Ed è in un simile coinvolgimento, pressoché osmotico, che il male acquista intelligibilità e, di conseguenza, assurge alla dignità di speculabile propedeutico a una conoscenza di grado superiore, quella afferente allo *θεωρεῖν* filosofico.

Lo spettatore per antonomasia è il filosofo,²⁰ che è primieramente *θεωρός*, ossia colui che vede/contempla (*ὄρᾱν*) lo spettacolo (*θέα*), sancendo così la primazia del “vedere”. D’altra parte, occorre precisare che lo *θεωρεῖν* non designa:

un modo determinato o affettivo di vedere, bensì un’intensificazione della vera e propria funzione del vedere. Si accentua cioè la facoltà che ha l’occhio di cogliere un oggetto.²¹

In forza di uno sguardo “potenziato”, ossia che contempla – giustappunto lo *θεωρεῖν* –, si concreta la ricerca della verità (*ἀλήθεια*), cioè lo svelamento (*ἀ-λανθάνειν*):

¹⁸ Cfr. *supra*, p. 8.

¹⁹ Bodei, *Distanza di sicurezza*, cit., p. 13.

²⁰ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006², pp. 948-949.

²¹ Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 23. Cfr. V. Vitiello, “La scrittura del corpo”, in G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, in *Laboratorio dell’ISPF* (http://www.ispflab.cnr.it/system/files/ispf_lab/documenti/atto_031104_02.pdf), I, 2005, ISSN 1824-9817, pp. 33-34.

verità significa inizialmente ciò che è strappato a una velocità. Verità è dunque questo strappare che di volta in volta si realizza nel modo dello svelamento.²²

All'origine dello svelamento e quindi dello *θεωρεῖν*, vi è lo *θαῦμα*, da cui – come insegna Aristotele – si origina la filosofia:

[...] gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (*διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν*).²³

Peraltro, come opportunamente ci rammenta Giovanni Reale,²⁴ lo Stagirita mutua il tema della meraviglia, elaborandolo, dal *Teeteto* di Platone, laddove il suo maestro scrive:

[...] è proprio tipico del filosofo [...] l'essere pieno di meraviglia (*τὸ θαυμάζειν*):²⁵ il principio della filosofia non è altro che questo [...].²⁶

²² M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 178. Cfr. anche B. Centrone, *Letimologia di ἀλήθεια e la concezione platonica della verità*, in F. Bottari, L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli (a cura di), *Dignum laude virum. Studi di cultura classica e musica offerti a Franco Serpa*, Edizioni dell'Università di Trieste, Trieste 2011, pp. 91-104.

²³ Aristotele, *Metafisica*, I, 982b, 12-13 (traduzione italiana di G. Reale: Id., *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, Bompiani, Milano 2009², pp. 10-11). Cfr. anche Aristotele, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 8-9. Cfr. inoltre E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2010³, pp. V-XII.

²⁴ Cfr. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, cit., n. 10, p. 710.

²⁵ *Platonis Opera*, Tetralogiae I–II, E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, and J.C.G. Strachan (eds.), Oxford University Press, New York 1995, Tomus I, Vol. I, p. 299.

²⁶ Platone, *Teeteto*, 155d (traduzione italiana di C. Mazzearelli: Platone,

L'atto del contemplare speculativo e lo *θαῦμα* da cui scaturisce sono legati da un'intima correlazione etimologica; difatti, *θαῦμα* deriva dalla radice *θε-* di *θεάομαι* (*θέα* = il guardare, la vista, la contemplazione, lo spettacolo).²⁷ Tuttavia, come tradurlo esattamente? Si è soliti, quasi univocamente, adottare il significato di "meraviglia", di certo corretto, ma incompleto o addirittura, come mostra Emanuele Severino, improprio. Il termine "vuol dire innanzitutto 'angosciato terrore', paura"²⁸ e ancora: è "l'angosciato stupore, lo stordimento e il terrore dell'uomo dinanzi al divenire della vita, al dolore e alla morte".²⁹

solo in modo derivato la parola *thaûma* indica la dimensione irenica della "meraviglia", provata da chi, al sicuro e nella quiete della riflessione concettuale sul mondo, si sorprende di qualcosa che non riesce a spiegare o gli era ignoto.³⁰

Lo svelamento, conseguente all'esplicarsi dello *θεωρεῖν*, desta l'animo dalla cattività d'un accecante torpore letargico – "malattia comune agli animi illusi"³¹ –, da cui la sola filosofia, come scrive Seneca a Lucilio, può riscattarci:

[...] solo la filosofia può svegliarci, essa soltanto può riscuoterci dal nostro sonno profondo [...].³²

Teeteto, a cura di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001³, p. 206).

²⁷ Cfr. R. Romizi, *Greco antico. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato*, a cura di M. Negri, Zanichelli, Bologna 2001, pp. 592-593.

²⁸ E. Severino, *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 23.

²⁹ E. Severino, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 116; cfr. anche Id., *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2013, p. 169.

³⁰ Severino, *Il muro di pietra*, cit., p. 20.

³¹ Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di C. More-schini, Utet, Torino 1994, I, 2, 5, p. 91.

³² Seneca, *Lettere a Lucilio*, 53, 8, in *Tutte le opere*, cit., p. 780.

E ancora nella lettera LXXVIII leggiamo:

[...] è merito della filosofia, se mi sono alzato dal letto, se sono guarito: a lei sono debitore della vita, anche se questo è il debito minore che ho con lei.³³

Ragion per cui la filosofia, in un moto liberatore di anabasi, riconduce lo sguardo, sanandolo *gradatim*, alla visione della luce, il cui bagliore, *dis-velando*, stupisce/meraviglia e insieme arreca dolore. È quanto accade al prigioniero della spelunca platonica nel libro VII della *Repubblica*, la cui “liberazione dalle catene e [...] guarigione dall’insensatezza” lo riconcilia con la luce,³⁴ ma “facendo tutto questo” gli cagiona “dolore”.³⁵ O, ancora, si pensi a *La consolazione della filosofia* di Severino Boezio, ove, prostrato da un’iniqua carcerazione e sprofondato nel “fondo del baratro”,³⁶ gli appare Filosofia, sua provvida nutrice, la quale, abbandonate “le regioni superne”,³⁷ sapendo quale medicamento somministrargli, terge i suoi occhi “sommersi nelle lacrime e annebbiati” e risollewa il suo capo dalla “terra bruta”.³⁸

Allora, sgombrata la notte, mi lasciarono le tenebre
e alle mie luci tornò il primo vigore
[...]
ecco che Febo vien fuori e brilla, vibrando i suoi raggi
all'improvviso,

³³ Ivi, 78, 3, p. 845.

³⁴ Platone, *Repubblica*, VII, 515c (traduzione italiana di G. Reale e R. Radice: Platone, *Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano 2009, p. 739).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, cit., I, carme II, v. 1, p. 87.

³⁷ Ivi, I, 3, 3, p. 93.

³⁸ Ivi, I, carme II, v. 27, p. 89.

e *ferisce* gli occhi *meravigliati*.³⁹

Ferita e meraviglia nel prosimetro boeziano costituiscono una perfetta endiadi, che racchiude in sé la *ratio* più peculiare dell'atto del filosofare, il cui esercizio eleva l'uomo dalla postura prona delle fiere a quella eretta di colui che innalza gli occhi a contemplare orizzonti sino a quel momento incogniti o negletti. Nell'incontro con la luce, anzitutto, l'uomo è fatalmente pervaso da un sentimento di *meraviglia* che lo *atterrisce*, dacché i suoi occhi si imbattono in ciò che non conosce e della cui realtà spesso dubita, divenendo così consapevole della propria ignoranza. Scrive Aristotele:

[...] chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere [...]. Cosicché [...] gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza [...].⁴⁰

Al sopraggiungere di Filosofia, quando ancora i suoi occhi ottenebrati non potevano "distinguere chi mai fosse quella donna",⁴¹ Boezio *obstupui*, ovvero fu colto da stupore, da meraviglia o, come più adeguatamente traduce Claudio Moreschini, da sbigottimento:⁴² trattasi dell'originaria esperienza dello *θαῦμα*, rivissuta da Boezio a seguito del suo smarrimento. Tuttavia, la medesima luce lo ferisce, rendendogli in tal modo nuovamente familiare l'esperienza del dolore, di quello stesso dolore di cui si parla – come rimarcato in precedenza – nella *Repubblica* di Platone; infatti, la luce che irraggia dal disvelamento, come Febo, ricordando i versi boeziani, "vien fuori e brilla, vibran-

³⁹ Ivi, I, carme III, vv. 1-2; 9-10, p. 91. Il corsivo è nostro.

⁴⁰ Aristotele, *Metafisica*, I, 982b, 17-20 (traduzione italiana di G. Reale: Id., *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, cit., p. 11).

⁴¹ Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, cit., I, 1, 13, p. 87.

⁴² Cfr. ivi, I, 1, 13, pp. 86-87.

do i suoi raggi all'improvviso, e *ferisce* gli occhi *meravigliati*".⁴³ Infine, una volta abbeveratosi "alla luce del cielo"⁴⁴ e convertita la direzione del proprio sguardo, prima oscurato "dalla nube delle cose mortali",⁴⁵ Boezio – e *sensu lato* l'uomo dedito alla ricerca del Vero – *ri-conosce*⁴⁶ il semblante di colei che con materna e amorevole sollecitudine vegliava nel "deserto" del suo "esilio":⁴⁷ Filosofia, che cura, offre riparo e libera.

La filosofia, vera nutrice e riparo materno, tra tutti i medicinali, è la sola che giovi davvero alla salute della nostra anima e le offra protezione certa dalle persistenti incursioni del male, che talvolta – facendo breccia nei più remoti anfratti delle sue profondità – ne mina le fondamenta e la precipita rovinosamente in un abisso disperante di inerzia:

ritirati, per quanto ti è possibile, nella filosofia: essa ti proteggerà nel suo grembo, nel suo santuario sarai o sicuro o più sicuro.⁴⁸

Come immagina Boezio, la schiera di coloro che rifuggono l'egida della filosofia erra senza "una guida, [...] senza discernimento e senza ordine", indugiando "a saccheggiare delle inutili e misere mercanzie",⁴⁹ nonché oltraggiando e perseguitando le anime consacrate al filosofare, tra le quali campeggiano alcuni degli ingegni più illustri dell'antichità, quali Anassago-

⁴³ Ivi, I, carme III, vv. 9-10, p. 91. Il corsivo è nostro.

⁴⁴ Ivi, I, 3, 1, p. 91.

⁴⁵ Ivi, I, 2, 6, p. 91.

⁴⁶ Boezio, risvegliato dal torpore che lo accecava, riconosce l'antica nutrice: "e così, non appena ebbi rivolto a lei i miei occhi e vi ebbi fissato il mio sguardo, ecco che vidi la mia nutrice, presso la quale io ero vissuto fin dalla mia giovinezza. Era Filosofia", ivi, I, 3, 2, p. 91.

⁴⁷ Ivi, I, 3, 3, p. 91.

⁴⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 103, 4, in *Tutte le opere*, cit., p. 953.

⁴⁹ Severino Boezio, *La consolazione della filosofia*, cit., I, 3, 12-13, p. 95.

ra di Clazomene, Socrate, Zenone e Seneca.⁵⁰ Costoro, raccolti tra i bastioni d’una rocca inespugnabile, al riparo dal “furioso tumulto”⁵¹ d’una folle stoltezza e dalle sferzate impietose della “tempesta della vita”,⁵² abdicando all’effimera vanità del secolo, godono delle cure dispensate da Filosofia. L’itinerario boeziano *ad salutem animi* rinnova con icastica visionarietà gli ammaestramenti senecani, che ci persuadono con fermezza a sanare le piaghe dell’anima, mai disperando, bensì sempre beneficiando dei rimedi terapeutici generati da una costante e rigorosa meditazione filosofica, senza la quale l’anima langue sofferente e inferma:

senza la filosofia l’anima è malata; anche il corpo, se pure è in forze, è sano come può esserlo quello di un pazzo o di un forsennato. Perciò, se vorrai star bene, cura soprattutto la salute dell’anima e poi quella del corpo, la quale non ti costerà molto.⁵³

Cionondimeno, pur sperando sulla propria pelle l’efficacia della terapeutica filosofica, le ferite – quantunque cessino di estendersi – non si rimarginano mai del tutto. Scrive Seneca: ne “ho sperimentato l’efficacia sulle mie ferite, che, pur non essendo completamente guarite, tuttavia hanno cessato di estendersi”.⁵⁴ Sicché, liberarsi dal male non significa affatto

⁵⁰ “Ché se tu non conosci l’esilio di Anassagora o il veleno di Socrate o le torture di Zenone, dal momento che sono vicende straniere, comunque avresti potuto conoscere i Canii, i Seneca, i Sorani, la cui fama non è tanto antica né sconosciuta. Costoro furono perseguitati solamente perché erano stati educati secondo i nostri costumi (*scil.* di Filosofia), e quindi apparivano totalmente differenti dalle abitudini dei malvagi”, *ivi*, I, 3, 9-10, pp. 93; 95.

⁵¹ *Ivi*, I, 3, 14, p. 95.

⁵² *Ivi*, I, 3, 11, p. 95.

⁵³ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 15, 1-2, in *Tutte le opere*, cit., p. 717.

⁵⁴ *Ivi*, 8, 2, p. 703.

estirparlo *in perpetuum*, bensì ammetterne l'*ineluttabilità*⁵⁵ e dimorarvi consapevolmente al fine di poterne intravedere la radice ultima. È quanto accaduto a Boezio: il male non lo abbandona, anzi – e ciò vale per ogni uomo – permane fino all'ora della sua tragica morte; a ogni modo, in virtù di Filosofia egli muta prospettiva e, secondo quanto già insegnato da Seneca, si avvede che “ciò che conta è non solo che cosa guardi, ma in che modo la guardi”.⁵⁶ Il saggio, domata la vigoria indocile delle passioni, non considera più il male come un accidente, che per pura casualità occorra nella sua vita, ma come una presenza necessitata dal suo stesso esistere. Come ebbe a scrivere Simone Weil: “non debbo amare la mia sofferenza perché mi è utile, ma perché è”.⁵⁷ Dunque, quale rimedio?

I filosofi, che si arrischiano tra le brume del problema del male – *rari nantes in gurgite vasto* –, sanno bene quanto sia insufficiente e al contempo irrinunciabile il solo cimento della speculazione: “una minuscola scintilla nella cenere”,⁵⁸ che però rischiera di volta in volta sfumature inedite, capaci financo di rivivificare i sentieri interrotti del sapere antico. Ed è quanto propone Giovanni Reale, che ravvisa nella saggezza antica un utile e ricco armamentario, a cui attingere a piene mani, qualora si ricerchi una terapia ai mali che cingono d'assedio le nostre esistenze. Reale, nella prefazione al suo libro *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, esplicita uno dei fini cardine perseguiti dalla sua riflessione filosofica:

vorrei [...] che queste pagine rendessero il lettore più disponibile ad *ascoltare* il messaggio, veramente costruttivo, della saggezza antica, vera e propria *terapia* dei mali dell'uomo d'og-

⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 10.

⁵⁶ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 71, 24, in *Tutte le opere*, cit., p. 823.

⁵⁷ S. Weil, *L'ombra e la grazia*, a cura di F. Fortini e G. Hourdin, Bompiani, Milano 2007³, p. 145.

⁵⁸ Reale, *Saggezza antica*, cit., p. 7.

gi. [...] cerco di indicare le ragioni per un meditato “ritorno” alle radici della nostra cultura, per un recupero del loro *alimento*, che potrebbe aiutare l’uomo contemporaneo, così deperito spiritualmente, *a riprendersi, e forse a guarire*.⁵⁹

Tali parole, benché relative a una monografia specifica, valgono per l’intera opera realiana, che non ha mai disgiunto la comprensione della contemporaneità dall’eredità della cultura greco-romana. Sullo scrittoio degli antichi Reale ha vegliato laboriosamente lungo l’intero arco della sua vita,⁶⁰ distillando quanto di meglio vi si potesse trovare tra i loro insegnamenti, ai quali lo stesso Seneca ascrive la paternità di molti dei rimedi adottati contro i mali dell’anima, la cui efficacia dipende dal saperli somministrare al momento opportuno e nella giusta misura; tuttavia, sempre conformemente al tempo storico e alle esigenze personali di chi ne fa uso:

[...] anche se gli antichi hanno scoperto tutto, l’applicazione, la conoscenza e l’organizzazione delle scoperte altrui sarà sempre nuova. Immagina che ci siano state lasciate delle medicine per guarire gli occhi: non occorre che io ne cerchi altre, ma devo adoperare queste secondo le varie malattie e le circostanze. Una allevia il bruciore degli occhi; un’altra fa diminuire il gonfiore delle palpebre; questa arresta un improvviso flusso di lacrime; quella rende più acuta la vista: bisogna triturare questi medicamenti, scegliere il momento opportuno e usare ciascuno nella giusta misura. Gli antichi hanno trovato i rimedi contro i mali dell’anima; come o quando vadano applicati tocca a noi cercarlo.⁶¹

⁵⁹ *Ibidem*. Il corsivo è nostro.

⁶⁰ Cfr. P.D. Accendere, *Sulle orme di Giovanni Reale: l’eredità “incompiuta” di un maestro della filosofia italiana*, in G. Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel “Simposio” di Platone*, a cura di P.D. Accendere, Bompiani, Milano 2021, pp. 7-18.

⁶¹ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 64, 8, in *Tutte le opere*, cit., pp. 799-800.

Ne deriva che l'eco degli antichi conversari, se debitamente ascoltati e praticati, ancora risuona vivida ai giorni nostri, suggerendoci un *ritorno meditato* alle sorgenti dell'*humanitas*, dalle quali sgorga perenne – al di là di ogni confine temporale – l'alimento più proprio dell'animo e fors'anche un rimedio alle nostre afflizioni. Rileggendo Reale, in merito alla relazione ideale da ognuno di noi instaurata con gli antichi, sovviene il ricordo della celebre lettera di Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513:

venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecientemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono; et non sento per 4 hore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottiscie la morte: tucto mi transferisco in loro.⁶²

Lo spogliarsi della *veste cotidiana*, intrisa – non solo, ma per la maggior parte – di inquietudini miste a dolori (*fango e loto*), e il rivestirsi *condecientemente*, sedendo infine al convito degli *antiqui e pascendosi* di quel cibo che solo è della nostra natura e per il quale siamo nati, restituiscono all'uomo – per merito della speculazione – dignità e libertà al cospetto del flagello del male. Quest'ultimo, allorché attanaglia viscere e spirito insieme, zittisce i bruti, rendendosi in(*e*)aff(*er*)abile e quindi sottraendosi alla possibilità della *com*-prensione; per conver-

⁶² Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli* (1971), introduzione di M. Ciliberto, coordinamento di P.D. Accendere, Bompiani, Milano 2018, pp. 2875-2876.

so, nulla può contro le anime pensanti, che in dialogo con gli antichi si *transferiscono* in loro e, seppur per breve tempo, non percepiscono più alcuna noia, dimenticano ogni tribolazione, non temono la povertà e non le sbigottisce la morte. L'anima così si sostenta nutrendosi di un cibo assai pregiato e quanto mai necessario alla sua stessa sopravvivenza: la verità. Machiavelli ben lo sapeva e prima di lui Marsilio Ficino, che nel *De Amore* (V, 2) scrive *apertis verbis*: "el cibo dell'animo è la verità; [...] l'animo desidera a fine di sé medesimo, come proprio nutrimento",⁶³ e ancora nella sua *Teologia platonica* (VIII, 2 – *Anima alitur veritate. Secunda ratio*) consacra la verità a "cibo naturale della mente umana", alimento che "desiderano tutte le menti"⁶⁴ e "del cui possesso" gioiscono "massimamente e grazie alla cui assunzione" crescono e si saziano.⁶⁵ Rinveniamo la medesima asserzione nella *Lampas triginta statuarum* di Giordano Bruno, laddove leggiamo:

cibo dell'anima, come è noto, è la verità: questa può infatti trasfondersi nella sostanza dell'anima, quasi ne fosse il naturale alimento.⁶⁶

Ficino e Bruno, come risaputo, nella fattispecie fanno proprio l'insegnamento di Platone esposto nel *Fedone*, in cui si legge che la filosofia conduce l'anima dell'uomo a contemplare "ciò che è vero", "divino", "non soggetto all'opinione" e di cui si nutre. "E nutrita di questo nutrimento, essa [*scil.* l'anima dell'uomo] non deve temere [...] che, nell'uscire dal corpo, ci

⁶³ Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987, p. 79.

⁶⁴ Id., *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, p. 599.

⁶⁵ Ivi, p. 597.

⁶⁶ Giordano Bruno, *La lampada delle trenta statue*, in Id., *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2003², p. 929.

sia pericolo di essere travolta dai venti e soffiata via, e così di non essere più nulla da nessuna parte”.⁶⁷

Ebbene, tale digressione, ancorché parziale e tutt’altro che oziosa, rivela quanto la proposta teorica di Reale, lungi dall’essere peregrina, si ancori saldamente a un’inveterata tradizione filosofica, che – in ogni tempo – ha fatto del lascito spirituale degli antichi il punto archimedeo di una proficua riflessione sull’attualità dell’esistente. Reale, in particolare, è fautore – come detto in precedenza – di un *ritorno meditato*⁶⁸ alla sapienza antica e non già acriticamente ossequioso, quasi feticistico:

[...] quello che [...] io propongo *non è affatto un ritorno acritico a certe idee del passato, ma l’assimilazione e la fruizione di alcuni messaggi della saggezza antica*, che, se ben recepiti e meditati, possono, se non guarire, almeno lenire i mali dell’uomo d’oggi, corrodendo le radici da cui derivano.⁶⁹

È proprio il tema delle radici a porsi al centro della riflessione di Reale, che denuncia con risolutezza la condizione di incoscienza in cui versa l’uomo contemporaneo, il quale sembrerebbe aver rinunciato a indagare il fondamento ultimo, ossia la radice dei mali che lo angustiano, condannando se stesso, nonché i propri simili, a un’esistenza anonima e inconsapevole. La coscienza del male, così tradita e annichilita, “è diventata oggi semplice cronaca”,⁷⁰ una *chiacchiera* – talora indebitamente enfatica – incapace di giungere “al vero nocciolo”⁷¹ delle questioni:

⁶⁷ Platone, *Fedone*, 84a-b; 84b-c (traduzione italiana di G. Reale: Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 94). Il corsivo è nostro.

⁶⁸ Cfr. *supra*, p. 20.

⁶⁹ Reale, *Saggezza antica*, cit., p. 8.

⁷⁰ *Ivi*, p. 1.

⁷¹ *Ibidem*.

“Deserto e vuoto. Deserto e vuoto. E le tenebre sull’orlo dell’abisso”. Così il poeta T.S. Eliot. Ma questa *nobile e solenne disperazione* è diventata oggi *semplice cronaca*. Dei mali dell’uomo contemporaneo si parla infatti in libri, riviste, periodici e quotidiani.⁷²

L’indebolimento della coscienza, o ancor peggio il suo annichilimento, innesca un processo – si spera reversibile – di assuefazione al male, che fa di quest’ultimo un evento ordinario tra altri eventi, una pura accidentalità, l’esperienza dei cui effetti prevale funestamente sull’urgenza di conoscerne le cause. Ignorare le fonti del male o limitarsi a esprimerle “in modo allusivo ed enigmatico”⁷³ è, nella prospettiva realiana, la conseguenza di un morbo ben peggiore: il nichilismo, la radice suprema di tutti i mali:

un’energica cura di questi mali implicherebbe il loro sradicamento, ossia la *vittoria sul nichilismo*, mediante il *recupero di ideali e di valori supremi* [...].⁷⁴

L’*homo technologicus*,⁷⁵ oppresso dalle repentine e spesso incontrollate accelerazioni del progresso tecnico-scientifico,⁷⁶

⁷² *Ibidem*. Il corsivo è nostro.

⁷³ Reale, *Saggezza antica*, cit., p. 2.

⁷⁴ Ivi, pp. 6-7. La riflessione di Reale sul nichilismo, assai complessa e articolata, richiederebbe una più ampia trattazione, ma ce ne occuperemo più estesamente in altra sede. Sul tema cfr. anche G. Reale, “Il pensiero greco, la sapienza cristiana e i problemi dell’uomo d’oggi”, in *Vita e Pensiero. Mensile di cultura dell’Università Cattolica*, 12, Anno LXVII (1984), pp. 28-45. Trattasi della prolusione tenuta da Reale il 7 dicembre 1984 in occasione del *Dies Academicus* svoltosi presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore.

⁷⁵ Espressione mutuata da G.O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001.

⁷⁶ Come ci ricorda Edgar Morin, “la nostra civiltà è malata di velocità”, E. Morin, A.B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 155.

vive alla mercé dell'*hic et nunc*, che – ottundendo la *vis* penetrativa dello *θεωρεῖν* – lo precipita nel gorgo oblioso di un presente privato del suo passato, vale a dire in un aberrante “appiattimento del tempo”,⁷⁷ destinandolo infine a una visione mutila e offuscata dell’esistente: “la rapidità dello sviluppo della tecnologia porta a gettare a mare tutto ciò che appartiene al passato”.⁷⁸ Pertanto, a differenza degli antichi, l’uomo contemporaneo – abiurando le proprie radici in nome delle “magnifiche sorti e progressive”⁷⁹ – ha fatto rotta verso la sola e solitaria “superficie delle apparenze”,⁸⁰ sempre più a largo dei “fondamenti metafisici della condizione umana”.⁸¹ L’istante fugace, di cui si compone l’impalpabile catena del presente, assolutizzandosi, è andato a sostituirsi a quell’anelito all’eterno, nel segno dell’ideale, che era invece caratteristico della civiltà greca, le cui conquiste conoscitive e soprattutto spirituali erano considerate un possesso per sempre, il tucidideo *κτῆμα ἐς αἰεί*:

l’uomo antico – artista o filosofo – cercava di pensare e di lavorare “per il sempre”, e per questo i suoi messaggi valgono anche per l’uomo d’oggi: perché valgono appunto “per il sempre”.⁸²

Il mutamento antropologico, al quale stiamo assistendo e che nell’ultimo turno di anni – in un’epoca di post-globalizzazione – si è sempre più radicalizzato, ha decretato il primato

⁷⁷ Reale, *Saggezza antica*, cit., p. 8.

⁷⁸ Reale, “Il pensiero greco, la sapienza cristiana e i problemi dell’uomo d’oggi”, cit., pp. 30-31.

⁷⁹ Cfr. Reale, *Saggezza antica*, cit., p. 7.

⁸⁰ Ivi, pp. 8-9.

⁸¹ Ivi, p. 9.

⁸² Ivi, p. 247.

“del tempo cronometrico”:⁸³ un’insana temporalità a cui gli uomini sono stati assoggettati a causa della *logica della macchina artificiale*,⁸⁴ che si estrinseca pienamente nell’orizzonte ideologico di uno sviluppo produttivo senza misura:

la macchina asservita ai bisogni umani ha nel contempo asservito gli esseri umani ai suoi bisogni meccanici. Pur diventando un’appendice dell’attività umana, ha reso il lavoratore una sua appendice.⁸⁵

Una simile logica, ignorando “l’individuo vivente e la sua qualità di soggetto”,⁸⁶ disconosce i ritmi naturali del tempo del pensiero, che ha contribuito allo sviluppo di quello stesso progresso che oggi a stento riusciamo a governare: essa genera “una perpetuità senza mutazione”,⁸⁷ uno “sforzo senza finalità”,⁸⁸ la monotonia di cui ci parla Simone Weil. Occorre decelerare, ammonisce Edgar Morin e parimenti Reale con il suo invito a ripercorrere la *via antiqua*, giacché la cattività di anonimi automatismi, alienandoci e disperdendoci come atomi nel vuoto, ci ha resi ancor più bisognosi “d’una luce di eternità”,⁸⁹ che ci rinfranchi dalla barbarie di un tempo oltre ogni ragionevole misura accelerato. Ed è per tale ragione che la saggezza degli antichi, a cui è possibile attingere quella *luce di eternità* – poiché ha fatto dell’esercizio del pensiero nelle sue innumerabili declinazioni un possesso *per sempre* –, va riscoperta, facendola rinascere a nuova vita. Scrive la già citata Weil:

⁸³ Morin, Kern, *Terra-Patria*, cit., p. 156.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 86-88.

⁸⁵ *Ivi*, p. 88.

⁸⁶ *Ivi*, p. 87.

⁸⁷ Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 319.

⁸⁸ *Ivi*, p. 321.

⁸⁹ *Ibidem*.