

## La seduzione come alienazione

### 1. L'*exemplum* di Dionigi nelle *Tusculanae disputationes*.

Se si lascia trascinare da *desiderata* esterni non può dirsi felice l'uomo, anzi dipenderà sempre da oggetti che, a lui stranieri, l'assoggetteranno svilendolo, schiavo ora del lusso, ora della paura, ora dell'invidia, ora del danaro; entrerà in un turbine di passioni che lo asserviranno, una guerra che avrà nell'impotente infelicità dell'uomo il suo trofeo. A questo mirava Cicerone quando dava ampio respiro retorico alla figura di Dionigi tiranno di Siracusa, uomo assai potente e assai infelice, perché padrone di beni altrui ma mendico dei suoi. L'uomo che fa dipendere da sé tutti gli elementi che conducono alla felicità senza che essi, in balia del successo o dell'insuccesso di altri, siano costretti a dipendere dalle vicende altrui e a cadere in errore, è colui che si è procurato il metodo per vivere nel modo migliore. Questo è l'uomo moderato, forte, sapiente, questo è colui che ubbidirà senza obiezioni all'antico precetto attribuito dalla tradizione allo spartano Chilone del 'nulla di troppo', né la sua gioia, infatti, né il suo dolore saranno mai eccessivi, perché egli riporrà sempre ogni speranza in se stesso.

La polemica politica che sottende qua e là la trama delle *Tusculanae* si fa quasi scoperta verso la metà del quinto libro (57-67). Cicerone vuol rendere accessibile, anche al di fuori delle scuole, un nucleo dottrinale di derivazione neoplatonica, perché serva da orientamento nel disordine della storia umana e nell'incertezza della realtà sensibile, alla ricerca di un apparente benessere che cela alle spalle terrore e minacce. Sull'esempio di Platone, che ricorreva al mito come mezzo di approssimazione a verità troppo ardue per interlocutori non esperti, l'Arpinate si serve di un *praeclarum exemplum* per dimostrare che la felicità non dipende dai beni terreni e rendere così intellegibile il difficile itinerario che l'anima del sapiente deve compiere per risalire al divino dal mondo materiale attraverso una scala di mediazioni in grado di colmare il divario esistente sul piano ontologico tra le due sfere<sup>2</sup>.

Chi, tra gli scrittori latini, come Cicerone, ha dato voce all'*exemplum* di Damocle, deve aver conosciuto il potere da vicino, costretto spesso ad affrontarne gli svantaggi e le complicazioni. Tra l'estate e l'autunno del 45, periodo in cui probabilmente videro la luce le *Tusculanae*, memore degli avvenimenti che hanno coinvolto Cesare e Pompeo, l'Arpinate è certamente

---

<sup>1</sup> Roberto Messore è autore del primo paragrafo, mentre Pasquale Vitale lo è del secondo.

<sup>2</sup> Cicerone, *Tuscolane*, trad. e note di L. Zuccoli Clerici, Milano 2004. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989, pp. 56-58.

sollecitato a considerare la *cupiditas* come una malattia che mina alle fondamenta la società, portandola alla distruzione.

Se nel *De finibus*, scritto poco prima delle *Tusculanae*, Cicerone assume, riguardo al problema della felicità, una posizione di equilibrio tra il rigido schematismo stoico che disegnava una perfetta equazione tra raggiungimento della felicità e esercizio della virtù, escludendo così qualunque condizionamento da parte degli eventi, e la posizione accademico-peripatetica che valutava gli istinti umani come possibili fattori di intervento nel conseguimento della beatitudine, altrimenti nelle *Tusculanae* la felicità viene radicata in tutti i beni stabili e duraturi:

*Quae est enim alia Fortitudo nisi animi adfectio cum in adeundo periculo et in labore ac dolore patiens tum procul ab omni metu? Atque haec certe non ita se haberent, nisi omne bonum in una honestate consisteret.*<sup>3</sup>

La tensione a soddisfare i desideri è causa di inquietudine e *in quem cadit aegritudo, in eundem metum cadere necesse est*: chi è soggetto alla paura, lo è anche all'ansia, al timore, allo spavento, alla viltà, emozioni che non appartengono all'uomo magnanimo, e di conseguenza forte, destinato a non lasciarsi mai atterrire da nulla rimanendo invitto e, pertanto, felice.<sup>4</sup> La virtù è per Cicerone il presupposto fondamentale per essere *beati* in quanto fornisce all'uomo gli strumenti per conseguire la felicità:

*Satis autem virtus ad fortiter vivendum potest satis ergo etiam ad beate.*<sup>5</sup>

Cicerone nega che possa dirsi *beatus* chi usufruisce a lungo di un potere assoluto e quasi dispotico; egli si sforza di dimostrare l'assunto socratico *accipere quam facere iniuriam*. Viene così conferito ampio sviluppo retorico ai racconti su Dionigi di Siracusa, la cui tirannide durò per ben trentotto anni. Il ritratto che di questi offre Cicerone è quello di un uomo dotato di grande acutezza *in rebus gerundis virum acrem et industrium*, ma caratterizzato anche da una natura malvagia, *eundem tamen maleficum natura et iniustum*. Durante il suo governo dispotico s'era costruito una sorta di aureo carcere (*in carcerem quodam modo ipse se incluserat*), nel quale si barricava per fuggire dalle minacce di un popolo che di lui biasimava la *iniustam dominatus cupiditatem*. Trascorse la vita nella paura più fitta ed opprimente; non riponeva fiducia in nessuno, al punto da costringere le proprie figlie a raderlo *ut tonstriculae*, per evitare di affidare il proprio collo ad un barbiere. Era in lui talmente forte il terrore della minaccia di morte da

<sup>3</sup> Ivi, Tusc V, 41-42.

<sup>4</sup> R. Degl'Innocenti Pierini, *La spada di Damocle: Cicerone e il banchetto col tiranno*, in *Amicitiae templa serena. Studi in onore di G. Aricò*, Milano 2008, 1327-1339.

<sup>5</sup> Cicerone, *op.cit.*, V, 53.

non tenere i suoi discorsi mai sulle tribune pubbliche bensì dall'alto di una torre.<sup>6</sup>Tali condizioni avviluppano l'animo di chi non è più suo, ma pende da eventi autonomi che lo trascinano nel pelago della fortuna.

C'è dunque ragione di non giudicarlo infelicissimo? Ad offrire la chiave di volta dell'intero racconto è lo stesso Dionigi, il quale si erge a giudice cosciente della propria misera condizione:

*Quamquam hic quidem tyrannus ipse iudicavit quam esset beatus.*<sup>7</sup>

Il ritratto di Dionigi -a ben guardare- non tradisce certamente una natura distesa e felice; la bramosia, la sfrenata avidità, lo gettano in contraddizioni che lo lacerano profondamente, minandone la serenità. Il potere ottenuto lo ha sedotto, lo ha trascinato nella paura compulsiva della minaccia e gettato nell'inquietudine perpetua.

'Si racconta che una volta, mentre si toglieva la tunica per giocare a palla, affidò la spada a un suo giovane amante. A quel punto, siccome uno dei servi aveva detto scherzando: "A lui almeno si affidi la tua vita", e il giovinetto aveva sorriso a quelle parole, egli li fece uccidere entrambi, il primo perché aveva indicato il modo per ucciderlo, l'altro perché, col sorriso, aveva approvato quella battuta. Il dolore che quella vicenda gli procurò fu il più grave che ebbe a patire nella sua vita, perché aveva ucciso colui che amava con ardore.'<sup>8</sup>

L'incertezza della sua vita ha sedotto Dionigi che seduceva col suo potere, il desiderio della vita lo ha privato della sua vita stessa; in tali contraddizioni si lacerano le bramosie di chi non si sa controllare. Il seduttore Dionigi piangerà per aver strappato la vita *adulescentulo quem amabat* (libro V fine 60), ma in realtà è la cupiditas, la bramosia a strapparla a se stesso. Egli non è in sé, né con sé, Dionigi è uomo d'altri, servo dei suoi stessi servi, soggetto alienato che vive di nascosto, non secondo il motto epicureo, piuttosto perché ha pudore di mostrarsi involucro vuoto. L'avidio desiderio di potere l'ha spersonalizzato al limite dell'umano, obbligandolo ad una paradossale rinuncia della libertà. Egli è il signore di Siracusa, eppure visita di notte e di nascosto le camere di Aristomache e Doride, sue mogli; è il signore di Siracusa eppure vive selvaggiamente, facendosi radere con gusci di noce roventi (*candentibus iuglandium putaminibus*); è signore di Siracusa, eppure, per dormire, comanda di farsi scavare una larga fossa (*fossam*

---

<sup>6</sup> E.Narducci, *Le Tuscolanae: un percorso di lettura*. Saggio introduttivo a Marco Tullio Cicerone *Tuscolane*, trad. e note di L.Zuccoli Clerici, Milano 2004

<sup>7</sup> Ivi, *Tusc.* V, 61.

<sup>8</sup> Ivi, *Tusc.* V, 60.

*latam*) sulla quale aveva collocato, per il passaggio, una passerella di legno, che faceva poi ritirare quando aveva chiuso la porta della stanza. Tale – se si vuole – l'esistenza del tiranno: una larga fossa, fredda, profonda e cava, un vuoto che disarmava chi s'arma e intrappola chi incarcera.

Come si potrà notare dal testo complessivamente, l'Arpinate tende a dare poche notizie sull'ambiente circostante e alla stessa villa di Tusculum, dove si svolgono le *disputationes*, egli dedica una trascurabile attenzione,<sup>9</sup> quasi come se non volesse distogliersi dal progetto principale di strutturare il proprio metodo filosofico per dare lustro ai Romani anche in questo campo:

*Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est...*<sup>10</sup>

La contestualizzazione dell'episodio di Damocle è, invece, efficace e focalizzata su tutti gli elementi che, in quanto espressione di lusso e di sfarzo, sono offerti da Dionigi al suo cortigiano: i divani d'oro ricoperti di tessuti ricamati, le tavole imbandite con stoviglie d'argento e oro cesellato, ghirlande di fiori disposte ovunque e raffinate essenze bruciate nelle stanze. L'attenzione del lettore viene, poi, indirizzata sugli astanti, giovanetti di straordinaria bellezza *nutum illius intuentis*.<sup>11</sup>

Quando uno dei suoi cortigiani, Damocle, *cum...negaret umquam beatiorem quemquam fuisse*, magnificava le sue ricchezze e la grandezza del suo potere, il tiranno Dionigi gli offrì la possibilità di gustare a fondo la sua fortuna, ricoprendolo di attenzioni regali, di lussi e meraviglie indicibili. Nel veder tuttavia pendere sopra il suo capo una spada splendente e *lacunari saeta equina aptum*, Damocle non giudicò più felice la vita del tiranno e chiese di poter essere liberato.

È evidente come Cicerone abbia voluto dimostrare, attraverso il racconto di Dionigi, che non esiste felicità per chi è sempre sotto la minaccia di qualche terrore. Il ritratto dell'uomo dalla raffinata educazione letteraria, che la brama di potere spinge a rinunciare a tutti i piaceri di una vita allietata dalla cultura e dalla amicizia per rinchiudersi nella prigione della tirannide, riducendosi a frequentare solo barbari e criminali, ha parecchio in comune con l'immagine di Cesare dittatore.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> A. Di Virginio, *Le Tuscolane*, Milano, 1996.

<sup>10</sup> Ivi, *Tusc.* I, 5.

<sup>11</sup> Ivi, *Tusc.* V, 61.

<sup>12</sup> R. Degl'Innocenti Pierini, *La tragedia nelle Tuscolane di Cicerone tra esemplarità e terapia: riflessioni in margine agli Inferi a teatro*, in G. Aricò (ed.), *La riflessione sul teatro nella cultura romana. << Atti del Convegno (Milano 10-12 maggio 2006)>>*, Milano.

La figura del tiranno di Siracusa richiama, per contrasto, quella di Archimede, il grande matematico che nella città siciliana fu attivo in un'epoca parecchio successiva, il cui sepolcro, con in cima *sphaeram positam cum cylindro*, di cui individuò il rapporto volumetrico, fu scoperto proprio grazie a Cicerone quand'era questore<sup>13</sup>. Archimede viene eletto ad esempio dell'appagamento derivante da un'esistenza consacrata agli studi e alla contemplazione:

*Quis est omnium, qui modo cum Musis [...] habeat aliquod commercium, qui se non hunc mathematicum malit quam illum tyrannum?*<sup>14</sup>

Se si confrontano il modo di vivere e l'attività di entrambi, è chiaro come la mente del matematico si nutrisse nella discussione e nell'esame instancabile di problemi trovando diletto nella propria sagacia, fatto che costituisce indubbiamente il cibo più squisito per l'anima; quella del tiranno, invece, si alimentava di stragi e ingiustizie, ed era in preda alla paura giorno e notte. È nella parte migliore dell'uomo che si trova necessariamente il bene supremo di cui l'Arpinate va alla ricerca.<sup>15</sup> È del bene della mente che bisogna godere per essere veramente felici, ma il bene della mente è la virtù, quindi la felicità risiede nell'esercizio della virtù. 'Sia l'animo tuo sgombro da ogni passione' - recita una pagina del *De officiis* - 'non solo dalla cupidigia e dalla paura ma anche dalla tristezza, dall'eccessiva allegria e dalla collera, perché tu abbia quella tranquilla serenità che porta con sé fermezza e dignità'.<sup>16</sup>

Occorre tener sempre presente la grande eccellenza della natura umana rispetto a tutti gli animali. Questi non sentono altro che il piacere dei sensi e ad esso son tutti trascinati da cieco impeto; la mente dell'uomo, invece, trova il suo alimento nell'imparare e nel meditare. Da ciò deriva che il piacere dei sensi non è troppo degno dell'uomo nobile e che anzi conviene disprezzarlo e respingerlo. Se c'è, però, qualcuno che conceda qualcosa al piacere, diversamente dal tiranno di Siracusa, ne faccia uso con sapiente moderazione, memore che Cupidigia e Avidità distolgono dal raggiungimento della felicità.

---

<sup>13</sup> E. Narducci, *op. cit.*, p. 43.

<sup>14</sup> Cicerone, *Tusc.* V, 67.

<sup>15</sup> In *Tusc.* V, 67, si legge: *quid est autem in homine sagaci ac bona mente melius?*

<sup>16</sup> Cicerone, *De Officiis*. I 69, a cura di Picone G, Marchese R.R., Torino, Einaudi, 2012

L'ideale di una saggezza inattaccabile da qualunque esterna contingenza rafforza in partenza la convinzione che essa si identifichi con la perfetta felicità. È dal Menesseno di Platone, attraverso la citazione dell'Epitafio in cui Socrate dichiara che l'uomo in grado di procurarsi il metodo per vivere nel modo migliore fa dipendere da sé tutti gli elementi che conducono alla felicità senza che essi siano costretti a dipendere dalle vicende altrui, l'Arpinate deriva l'idea di non dolersi e non rallegrarsi mai oltre il giusto per quanto nella vita può capitare, di riporre ogni speranza solo in se stesso.

*Videtrurne omnem hic beatam vitam in una virtutem ponere? Quid vero? In Epitaphio quo modo idem? 'Nam cui viro' inquit 'ex se ipso apta sunt omnia, quae ad beate vivendum ferunt, nec suspensa aliorum aut bono casu aut contrario pendere ex alterius eventis et errare coguntur, huic optime vivendi ratio comparata est.' [...] Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto angustoque fonte nostra omnis manabit oratio.*<sup>17</sup>

Dal discorso di Platone, dunque, muove il pensiero del Nostro: la natura volle perfetto ogni essere da lei generato. Come ha dato alle bestie dei caratteri specifici, segni distintivi che permettessero a certi di nuotare, ad altri di volare, ad alcuni di strisciare ad altri ancora di camminare, così all'uomo ha dato qualcosa di molto superiore.<sup>18</sup> L'anima umana non può essere paragonata a nessun'altra realtà all'infuori di Dio stesso. Nessuno è veramente felice se non in presenza di un bene stabile, fisso e perenne, come fa notare lo Spartano al mercante:

*ut mihi Laconis illud dictum in hos cadere videatur qui gloriantur cuidam mercatori, quod multas navis in omnem oram maritimam dimisisset, 'non sane optabilis quidem ista', inquit, 'rudentibus apta fortuna'*<sup>19</sup>.

Quell'essere previdente, sagace, acuto, memore, è stato generato dal sommo Dio in una condizione privilegiata. La stessa natura fornì all'uomo non soltanto l'agilità del pensiero, ma anche una figura fisica flessibile e corrispondente all'umano ingegno. Soltanto all'uomo, infatti, la natura diede la posizione eretta, spingendolo quasi alla contemplazione del cielo e della sua

<sup>17</sup> Cicerone, *op. cit.*, *Tusc.* V, 36.

<sup>18</sup> D'Accinni Izzo A. (a cura di), *Le Tusculane, Cicerone/libro V*, Milano, 1963.

<sup>19</sup> Cicerone, *op.cit.*, *Tusc.* V, 40.

sede originaria<sup>20</sup>. Come non ricordare, in questa sede, le pagine d'entusiastica filantropia de De natura deorum in cui Cicerone traccia un elogio dell'uomo attraverso i doni che la natura gli ha offerto, primo fra tutti quello delle mani?

*Ad pingendum, fingendum, scalpendum, ad tibiaram eliciendos sonos apta manus est admotione digitorum*<sup>21</sup>.

La mano è utile non soltanto al diletto, a dipingere, a scolpire o a modellare, ma anche alle necessità dell'uomo: alla coltivazione dei campi, alla costruzione delle case, alla lavorazione del bronzo e del ferro. L'attività delle mani è in grado di fornire all'uomo grande abbondanza di cibi, a cui s'aggiungono i quadrupedi ammansiti e soggiogati proprio grazie al dono delle mani. Si celebra così un uomo contemporaneamente impegnato nella 'azione per le mani' e nella 'contemplazione per l'intelletto', grazie alla quale egli finisce per accostarsi alla cognizione degli dei, da cui differisce soltanto perché mortale, nella certezza che tutto ciò di cui si serve è stato appositamente creato per lui<sup>22</sup>.

Sembra opportuno ricordare adesso, alla chiusa di questo discorso sulle conseguenze nefaste della seduzione e sull'autonomia del sapiens, quanto avidamente Cicerone abbia letto e piegato alle sue esigenze quel coro dell'Antigone in cui Sofocle tesse l'elogio dell'uomo meraviglia del mondo:

*Strofe prima*

*Molti si danno prodigi, e niuno*

*meraviglioso più dell'uomo.*

*Sino di là dal canuto mare,*

*col tempestoso Noto, procede*

*l'uomo, valica l'estuare*

*dei flutti, e il mugghio; e la più antica*

*degli Dei, l'immortale Terra,*

*l'infaticata, col giro sposa,*

---

<sup>20</sup> Cicerone M. Tullio, *Leg. I*, 22 cur. Cancelli F., 2008, *L'Erma di Bretschneider*.

<sup>21</sup> Lucrezio, *De Nat. deor.* II, 60, a cura di Dionigi I., Bur, Rizzoli, 1994.

<sup>22</sup> Ivi, 54-58, 134-146.

*anno per anno, degli aratri,  
col travaglio d'equina prole.*

*Antistrofe prima*

*E degli augelli le stirpi liete  
cinge di reti, ne fa preda,  
e le tribù di selvagge fiere,  
e le marine stirpi del ponto  
con le spire d'inteste reti,  
l'uomo scaltrissimo: è signore,  
con l'astuzia, di quante fiere  
movon selvagge pei monti, e il giogo  
pone al crinito cavallo, e al toro  
infaticato, sovressi i monti.*

*Strofe seconda*

*L'infaticato pensiero, e i suoni  
vocali rinvenne, e le norme  
del viver civile, e a fuggire  
gli etèrei dardi  
d'insospiti ghiacci,  
di piogge nemiche.  
Gran copia d'astuzie possiede;  
né verso il futuro, se mezzi*



*di scampo non vede, s'inoltra.*

*Solo trovar dall'Ade*

*scampo non può; ma contro immedicabili*

*morbi, rinvenne salutari strade.*

*Antistrofe seconda*

*Oltre ogni umana credenza, il genio*

*dell'arti inventore possiede;*

*ed ora si volge a tristizia,*

*ed ora a virtù.*

*Se onora le leggi*

*dei padri, e degl'Inferi*

*il giuro, la patria egli esalta.*

*Ma patria non ha chi per colmo*

*d'audacia s'appiglia a tristizia<sup>23</sup>.*

---

<sup>23</sup> Sofocle., *Antigone.*, in part. *Coro del Primo canto intorno all'ara*, vv. 220 -260, trad. a cura di E. Romagnoli, Milano, 2002.



Un uomo che percorre i mari, lavora la terra, cattura e ammansisce le belve, inventa il linguaggio, dà leggi ai suoi simili, un uomo che respinge sia l'idea di un intelletto praticamente ozioso che quella sprovvista d'intelligenza e abbandonata all'empiria, e sa, ad ogni ostacolo, ulisside inventivo e ardito, opporre un adeguato rimedio.

## **2. La guerra delle passioni: una possibile attualizzazione del suggerimento stoico-epicureo.**

Ricordo le parole che quello spartano rivolse ad un mercante che si vantava d'aver mandato molte navi per tutti i lidi: "Non direi davvero che sia desiderabile questa tua fortuna che sta attaccata a gomene"

La seduzione è una separazione, una sirena che ammalia e poi padroneggia. La causa principale del disordine e del dolore dell'uomo, secondo gli Stoici, ha la sua matrice nelle passioni; l'infelicità dell'uomo deriva, infatti, dal cercare di conseguire beni, di cui non può disporre, in quanto non dipendono dalla sua volontà. In altri termini, tutto ciò che segue la concatenazione delle cause e degli effetti non dipende da lui, e dunque deve essergli indifferente. Il dolore e la sofferenza sono causati dal fatto che l'uomo si lascia sedurre da una "visione umana della

realtà”, per cui ogni valore è fatto dipendere dalle passioni umane. Evitare di farsi sedurre dalle passioni significa, invece, assumere una “visione naturale delle cose”, affinché si collochi ogni evento in una prospettiva universale<sup>24</sup>. Tale cambiamento di concezione richiede una serie di esercizi spirituali miranti al dominio di sé, all’indifferenza verso le cose indifferenti, a rammentare ciò che è bene, all’attenzione verso il presente. Quest’ultimo compito richiede che il filosofo stoico sia sempre vigile e consapevole di ogni sua azione, sia sempre concentrato sul momento presente in modo da liberarsi dalle passioni cagionate dal passato o dal futuro. A onor del vero, però, tale visione rappresenta l’ideale di vita felice di un uomo inserito in una *physis* informata dal *logos*, non di certo quella dell’uomo contemporaneo consapevole della sua “gettatezza” e del fatto che l’esistenza non sia una mera sussistenza, una semplice presenza, qualcosa da tenere, come vorrebbero gli Stoici, sottomano. Esistere, infatti, deriva da *ex* e *sto*: è dunque uno stare fuori di sé, un poter essere, una possibilità che, in quanto tale, deve avere un progetto da interpretare. Nell’era del “crepuscolo degli dei”, della morte di ogni ragione sovrasensibile, di ogni “spirito assoluto”, il presente acquisisce un valore e una dimensione soltanto se proiettato nel futuro, in vista della realizzazione di un senso esprimibile solo in una sorta di autofinalismo. Far dipendere la felicità dalla gestione di ciò che dipende da lui, allora, per l’uomo contemporaneo, non può significare mettere tra parentesi, in una sorta di *epoché* fenomenologica, le dimensioni temporali del passato e del futuro; significa, invece, ricordarsi di ciò che si è stati, prendersi cura del proprio progetto, accettando il rischio che possa subire uno scacco. L’attesa di realizzare i propri progetti di vita, infatti, crea un clima di forte piacere e distensione; lo stesso Leopardi, citato da Massarenti, nello *Zibaldone* affermava che «il piacere non è mai né passato né presente, ma sempre e solamente futuro» e le neuroscienze confermano che la dopamina si attiva ogni volta che conseguiamo un obiettivo<sup>25</sup>. La consistenza che per gli Stoici assume il futuro, altrimenti, consiste solo nel figurarsi in anticipo le difficoltà della vita: la povertà, la sofferenza, la morte, che non sono dei mali, in quanto non dipendono dall’uomo. Si tratta di rappresentarsi delle argomentazioni persuasive atte ad arrestare momenti di collera o di tristezza, che rappresentano solo dei meri fattori biologici, di cui è impossibile fare esperienza, e che per questo motivo prospettano una previsione solo intellettuale e dunque formale. In realtà, bisognerebbe legare la prefigurazione dei mali futuri a una concezione della morte intesa come necessità esistenziale. In questo senso, l’uomo farebbe propria la possibilità del nulla dal quale proviene e troverebbe la forza di sconfiggere la soggezione alle cose e di affermare la propria autenticità, quella che Heidegger definirebbe “libertà appassionata e piena di angoscia”.

Essere felici per gli Stoici significa, in sintesi, superare i limiti della propria individualità per riconoscersi parte di un cosmo animato dalla *ratio*, che, però, il pensiero moderno esclude

<sup>24</sup> Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 39-43.

<sup>25</sup> Armando Massarenti, *Istruzioni per rendersi felici, Il piacere degli stoici e la temperanza degli epicurei*, Guanda editore, Parma, 2014, p. 4.

possa consistere nella pacificata consonanza delle anime belle. Essere felici significa, in altri termini, essere virtuosi e in armonia con la ragione che anima il mondo. A tal proposito, Armando Massarenti, nel suo recentissimo *Istruzioni per rendersi felici*, precisa, citando Haidt, che far coincidere la felicità con la virtù non vuol dire rivolgersi a un rigido puritanesimo che ha in odio il piacere, ma tutelare in un essere umano ciò che gli permette di sviluppare al meglio le sue potenzialità di uomo. Se infatti è vero che la virtù, per Aristotele e per Cicerone, che si rifanno all'eredità di Socrate, è conoscenza, è pur vero che essa non corrisponde alla pura razionalità, ma riguarda anche i sentimenti e le emozioni che scaturiscono da un atto di cortesia ingiustificato. In questo senso, la vita felice è il frutto di un percorso tortuoso, in cui ognuno impara a conoscersi, coltivando le proprie virtù e sviluppando le proprie forze<sup>26</sup>. Diverso, in parte, è l'atteggiamento degli Epicurei di fronte al dolore e alla guerra tra le passioni. Come per lo Stoicismo, l'Epicureismo ritiene che la filosofia costituisca una terapia, ma la guarigione consiste nel liberare l'anima da affanni e preoccupazioni di chi si lascia sedurre da realtà che non è necessario desiderare e dai timori infondati. La fisica epicurea libera, così, dalla paura degli dei mostrando che essi non agiscono sul mondo e da quella della morte, che, intesa come pura disgregazione, non fa parte della vita. L'etica epicurea libera dai desideri insaziabili distinguendo tra desideri naturali e necessari, desideri naturali ma non necessari, e desideri né naturali, né artificiali. Diversamente dagli Stoici, dunque, per guarire dalla seduzione del male generato dalle passioni, non bisogna tendere lo spirito in una sorta di veglia morale costante, non bisogna vivere come se ogni giorno fosse l'ultimo, ma praticare la distensione, dovuta al piacere intellettuale della contemplazione della natura, dell'amore e dell'amicizia. Invece di rappresentarsi i mali in anticipo, bisogna impedire alla mente di crogiolarsi nel dolore e abbracciare fino in fondo la vita con tutto ciò che essa comporta, in una sorta di stupore estatico per tutto ciò che si dà e non si può cambiare. L'etica epicurea, forse molto più di quella stoica, potrebbe fornire all'uomo contemporaneo un valido aiuto per orientarsi nel turbinio delle passioni che, incontrollate, potrebbero destabilizzarlo e renderlo infelice. Se Dio è morto, se il nostro mondo è, come detta la fisica epicurea, il prodotto della casuale collisione di diversi atomi e non è stato creato o pensato per uno scopo preciso, allora l'unico peccato possibile, come afferma Nietzsche, è quello contro la vita, per cui all'uomo non resta che accettare il proprio destino e amarlo con la leggerezza di chi ama la vita e le sue manifestazioni e con la serietà di chi prima di progettare rivolge lo sguardo al passato e si libera del superfluo, dal dolore del corpo (*aponia*) e dell'anima (*atarassia*).

---

<sup>26</sup> Armando Massarenti, *op. cit.*, pp. 2-3.

## Bibliografia

### Fonti

- CICERONE, *Tuscolane*, trad. e note di L. Zuccoli Clerici, Milano 2004.  
ID, *Le Tuscolane, Cicerone/libro V*, D'Accinni Izzo A (a cura di), Milano, 1963.  
CICERONE, *De Officiis*, a cura di Picone G, Marchese R.R., Torino, Einaudi, 2012.
- CICERONE, a cura di. Cancelli F., 2008, *L'Erma di Bretschneide*  
LUCREZIO, *De Nat. deor.* II, 60, a cura di Dionigi I., Bur, Rizzoli, 1994. SOFOCLE., *Antigone.*, trad. a cura di E. Romagnoli, Milano, 2002.

### Letteratura secondaria

- DI VIRGINIO A. , *Le Tuscolane*, Milano, 1996.  
DEGL'INNOCENTI PIERINI R., *La tragedia nelle Tuscolane di Cicerone tra esemplarità e terapia: riflessioni in margine agli Inferi a teatro*, in G. Aricò (ed.), *La riflessione sul teatro nella cultura romana*, Atti del Convegno, Milano 10-12 maggio 2006  
DEGL'INNOCENTI PIERINI R., *La spada di Damocle: Cicerone e il banchetto col tiranno*, in *Amicitiae templa serena. Studi in onore di G. Aricò*, Milano, 2008.  
HADOT P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2002.  
MASSARENTI A., *Istruzioni per rendersi felici , Il piacere degli stoici e la temperanza degli epicurei*, Guanda editore, 2014  
NARDUCCI E., *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa , 1989.