

CONTRO IL CONFORMISMO LA LEZIONE DI SENECA



Gli scritti di Seneca costituiscono ancora oggi un riferimento importante per scegliere la strada dell'emancipazione dalla prepotenza del pensiero unico. Il suo è un invito ad esercitare quel «discernimento», che chiama «bona mens». Discernimento contro la propaganda, che attecchisce là dove meno robusta è la preparazione intellettuale e culturale di chi ascolta. Si forma allora una massa passivamente acquiescente: nella falsa sicurezza che quel che è sostenuto dai più coincida con la verità. Ma il danno che si determina è l'inibizione delle capacità di giudizio, ovvero della conoscenza per cause: per capire come stanno le cose. Un danno cognitivo e morale, perché il conformismo porta a sacrificare l'autodeterminazione all'imitazione, nello sforzo di somigliare ognuno a ciascun altro («nec ad rationem sed ad similitudinem vivimus»), come Seneca scrive.

di **Elvira Nota**

I nostri linguaggi e il nostro modo di agire comprendono una quota fisiologica di luoghi comuni, in buona parte trasmessi dalle dinamiche proprie dell'oralità. Alla loro diffusione, peraltro, contribuisce oggi il potere amplificatore del web, sul quale sarebbe un errore proporre una lettura unilaterale e tendenzialmente stroncatoria. Internet è, infatti, prodigo anche di soluzioni facilitatrici delle nostre giornaliere esigenze logistiche e, a tal fine, di una utile normazione di comportamenti che ha ormai modificato le abitudini mentali della gente.

Se si va poi ad analizzare talune comuni abitudini anche socialmente rilevanti, vedremo che, in alcuni casi, esse si acquistano seguito e risonanza, ma possono, così come si sono insinuate nel nostro costume men-

tale, essere, con altrettanta facilità, anche riassorbite e accantonate.

Lo «spazio virale» della comunicazione

Ma - in altri numerosi casi - recenti e drammatici episodi di cronaca hanno posto in luce come le nostre raffinate tecnologie di comunicazione diano *spazio virale*, senza alcuna *effettiva* possibilità di applicazione delle relative discipline vigenti, ad «apprezzamenti» lesivi della dignità delle persone.

Opinioni sedimentate dal tempo, in parte fondate su retaggi pseudo morali e radicate in un consenso collettivo, mostrano maggiore durezza, forse per la comune tendenza all'adagiarsi al senso egemone fissato da una molteplicità di sostenitori.

E acquistano consistenza tale fino al far perdere la loro dimensione di opinabilità e

all'essere assimilate a *certezze*. L'esito, sotto gli occhi di tutti (anche se non univoche sono le interpretazioni della psicologia sociale), è che, oggi, molti stereotipi imperanti s'impongono, per la loro incisività, all'interesse generale, soprattutto perché affiancati dall'arroganza di chi li sostiene e diffonde e dalle fragilità interiori di chi se ne fa consapevole o inconsapevole trasmettitore.

Ignavia e reiterazione del potere

Sono, in ogni caso, acquiescenze e/o forme di ipocrisia, espressione, in alcune circostanze, anche di uno strenuo affaticarsi in un esercizio di imbecillità. Imbecillità sì, ma non sterile. Anzi, molto prolifica. Tant'è che, per alcuni, immarcescibili, condizionamenti sub culturali e per la passiva ricettività di chi non se ne sa difendere, ➤

questa congerie di false coscienze si rivela, nei nostri giorni, potenzialmente generatrice di comportamenti riconducibili a vere piaghe sociali che chiamiamo bullismo, violenza di genere, noncuranza sprezzante delle disabilità, svariate declinazioni di *mobbing* nei luoghi di lavoro, in genere, a carico di chi si fa portatore di posizioni non collimanti con quelle della maggioranza. E altro ancora.

La lezione antidoto di Seneca

Al tempo di Seneca, per quanto si deduce da riferimenti delle sue opere, alcune particolari consuetudini di pensiero e di comportamento, con rilevanza sociale, potevano rientrare nell'ambito di *tic* segnati, ad esempio, dal culto dell'immagine pubblica, dall'ammirazione sfrenata verso modelli di spregiudicatezza, dalla stima, più o meno palese, riposta in abili accumulatori di ricchezza: modi di pensare e di agire che godono, ancora, di una loro speciale insospettabilità, del tutto calzante con una parte delle categorie storico-temporali dell'oggi.

Ed emergevano anche - con risvolti morali e civili molto più gravi - consuetudini contraddistinte da un personale e gratuito sfoggio di potere, dalla sprezzante ostentazione di superiorità verso chi occupava posizioni sociali al margine, con le consequenziali implicazioni di un disumano non rispetto per l'altro.

Non ammettere padroni se non se stessi

Seneca ci insegna il saper conquistare emancipazione dalle prevaricanti posizioni dei più, il saper *capire, il riflettere, l'esercitare il discernimento. Tutto ciò* egli lo chiama *bona mens*.

Perché i *rumores* - false notizie, chiacchiere orecchiate - attecchiscono, ovviamente, là dove meno robusta è la preparazione intellettuale e culturale di chi ascolta e si trova a fronteggiare.

La prima formazione di Seneca (del quale è argomentabile la data di nascita non prima del 4 a.C. a Corduba) è la tipica espressione di una condizione sociale alta; in parte debitrice, negli studi di filosofia, verso il filosofo stoico Attalo e verso Papiro Fabiano, autorevole esponente dell'oratoria. Il *cursus honorum* che lo avvia alla carriera senatoria sembra aver, almeno per un periodo non lungo, sottratto tempo alla filosofia e dato spazio agli interessi di retorica. Ma, soprattutto nell'azione politica, Seneca ha modo di professare la sua coscienza di stoico: le condizioni favorevoli che, a Roma, lo vedono come consigliere, accanto a Nerone, gli consentono di

porre in essere i principi essenziali della dottrina stoica che, sin dai suoi teorizzatori greci, Zenone, Crisippo, Panezio, pone un suo significativo perno nell'assunzione di responsabilità politiche.

La vita, un impegno da esploratore

Ma è l'abbandono dei pubblici impegni, quando entra in crisi la collaborazione con Nerone, a imprimere una svolta ad una riflessione filosofica *in limine* tra due filosofie: la dottrina stoica (sempre più impegnata in una distinzione fra beni esteriori e beni interiori e rivisitata alla luce delle nuove stagioni di pensiero) e l'epicureismo. Seneca racconta la sua passione di avventura nei territori di Epicuro: «*non come fuggiasco, ma come esploratore*» (*Ad Lucilium*, I, 2,5).

Un invito alla padronanza di sé: *Vindica te tibi* [Renditi davvero padrone di te stesso] è l'apertura ariosa delle lettere a Lucilio (*Ad Lucilium*, I, 1,1), alla quale fa subito seguito la sollecitazione al saper ben investire il *tempo* esistenziale, come scelta e come qualità del vivere. Ed ecco, dunque, che più passaggi dell'opera filosofica e, particolarmente, le 124 *Lettere a Lucilio* (iniziate presumibilmente attorno al 62 d.C. fino al 65, anno della morte di Seneca), ci consegnano, contro la possibile prevaricazione di opinioni insensate e infondate, una lezione-antidoto.

«Seguire il gregge», la paralisi del pensiero

Pagine significative del *De vita beata* si incentrano sulla necessità del prendere le distanze dal suasivo imporsi di asserzioni diffuse, dal fremito e dal clamore dissonante di chi ci chiama verso disparate direzioni, senza rappresentare una guida corretta. O, in ogni caso, si impennano sul non accettare tale clamore, solo perché *dif-fuso*, e al saper ricorrere al vaglio del ragionamento, a meno che non si intenda consumare l'esistenza tra insensati vagabondaggi.

Seguire il gregge, dunque, mortifica l'intelligenza, snerva la volontà, soffoca la fantasia, in alcuni drammatici nodi della storia di Stati moderni si è rivelato una immane tragedia.

«*Nihil ergo magis praestandum est quam ne, pecorum ritu, sequamur antecedentium gregem, pergentes non quod eundem est sed quo itur* [A nulla dunque bisogna badare di più che a non seguire come pecore il gregge di chi precede, dirigendoci non dove si deve ma dove si va]».

Il conformismo ladro di vite

E il concetto è ben scandito da Seneca, anche a costo di ripeterne la sostanza: nulla ci danneggia di più del conformarci ai condizionamenti correnti, nel considerare ottima posizione quella che è sostenuta dal consenso dei più. Il possibile rischio è quello di finire, insomma, per vivere non secondo ragione, ma in base ad un pigro e comodo conformismo (*nec ad rationem sed ad similitudinem vivimus*).

E Seneca sembra configurare alcuni meccanismi propri di una tipica omologazione sociale: lo sbaglio del singolo non si ripercuote solo su chi lo commette, ma è causa e implementazione dell'errore di altri (*Nemo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est*).

D'altronde, su un terreno di carattere morale come quello di cui si parla, è proprio la via più battuta e frequentata a risultare ingannevole (*at hic tritissima quaeque via et celeberrima maxime decipit*).

Insomma, per dirla tutta in modo chiaro, non può che farci del male seguire acriticamente chi, per nostro errore, prendiamo come guida e, mentre preferiamo abbandonarci al dar credito senza esercitare una scelta *nostra*, finiamo con il consumare la nostra vita senza esserne stati mai padroni (*nocet enim adplicari antecedentibus et, dum unusquisque mavult credere quam iudicare, numquam de vita iudicatur, semper creditur*).

Parole antiche, ma sempre efficaci, per quel lungo viaggio del pensiero verso l'acquisizione di una libera consapevolezza della necessità di un impegno individuale a sostegno di valori fondanti della nostra esistenza.

Empatia umana

Una intera lettera dell'epistolario (*Ad Lucilium*, V, 47) è impegnata in una lezione di civiltà finalizzata alla condanna di un luogo comune particolarmente radicato, il superbo e l'esibito disprezzo verso chi si trova in emarginate condizioni sociali. La lettera è tutta orientata al far sì che il rispetto dell'altro divenga patrimonio comune (*Servi sunt. Immo homines*).

Si tratta di una delle contestazioni più aspre delle prove di forza, dell'affermazione di superiorità nei confronti degli schiavi.

«Rido di coloro che considerano disonorevole cenare con il loro servo; per quale motivo se non perché un costume contraddistinto da profonda arroganza ha posto attorno al padrone a cena una folla di domestici che stanno in piedi? [*Rideo istos*]



Lucio Anneo Seneca

qui turpe existimant cum servo suo cenare: quare, nisi quia superbissima consuetudo cenanti domino stantium servorum turbam circumdedit?]».

Dalle determinazioni e dalle scelte linguistiche della lettera emerge un atteggiamento che non è corretto definire paternalistico. Seneca non configura, infatti, un rapporto di protezione del padrone verso lo schiavo, ma di amicizia, di solidarietà in una visione di comunanza della condizione umana di tutti. «Sono uomini, condividono la nostra abitazione, sono umili amici, sono coinvolti, insieme con noi, dalla stessa condizione di schiavitù, se si pensa che siamo tutti soggetti ai capricci della sorte».

E, nella successiva descrizione, con dettagli di scene di vita romana all'interno dei palazzi, l'Autore, grazie a particolari realistici, non fa sconti a certi costumi di quotidiana scostumatezza dei padroni e quotidiana sottomissione dei servi.

Va, comunque, sottolineato che la rappresentazione senecana di una parte della società romana, in questa pagina, non può essere adottata come chiave di decodifica di un sistema consuetudinario di comportamenti. E, meno che mai, di una antropologia totalizzante. Occorre cautela, richiesta da ogni riflessione che abbia, peraltro, come oggetto ogni società complessa. In tal merito, va, a ogni buon conto, chiarito che, ad

essere messo sotto accusa da Seneca con tanta forza, è un costume sociale, non un sistema produttivo.

Certo è che, ben al di là delle forme di disumanità (o di *snobismo*, nella più edulcorata delle rappresentazioni), fatte bersaglio in Seneca, le misure repressive adottate a Roma contro gli schiavi aprono «contraddizioni non superficiali», come osserva Yvon Thébert (*Lo schiavo*, in *L'uomo romano*, a cura di Andrea Giardina, Bari 1989, p. 147).

Il filosofo non può giustificare la schiavitù

Thébert si chiede: «Come è possibile inventare la filosofia, la politica, costruire monumenti che incarnano perfettamente questi nuovi valori e, contemporaneamente, far combattere la gente nell'anfiteatro o ridurre in schiavitù parte dell'umanità?»

L'impianto sociale era questo. A Roma come in Grecia.

Ne fornisce esempio Aristotele che, implicitamente, dà per scontata la condizione di schiavitù, parlando (*Politica*, I, 2, 9-10) dello schiavo come «unico fra gli animali che dispone dell'uso della parola». Ed è sempre Aristotele che fa spazio ad un luogo comune, quello dello schiavo di corporatura robusta e *quindi*, destinato a lavori servili.

E, per una sorta di fatalismo analitico, circolano poi in Grecia e a Roma dei modi di dire che, nel definire lo schiavo come creatura stupida e perversa, vanno a scomodare categorie di carattere etico e intellettuale. Una vigorosa riscossa contro *etichette* di questo genere si riscontra nelle commedie di Plauto (255-250/184 a.C.): creatività, acutezza di ingegno, prontezza di iniziativa fanno sì che lo schiavo, nelle opere plautine, tocchi, con rapidità di mosse, il traguardo posto dall'intreccio della *fabula* o lo faccia toccare al suo giovane padrone, senza, peraltro, alcun particolare merito di costui.

E quale incidenza, proprio in Grecia e, in seguito, sotto il potere romano, il lavoro schiavistico avesse nelle attività produttive, viene esplicitamente confermato da Michael Rostovzef (Michael Rostovzef, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, Firenze 1966, p. 335), quando, anche sulla base di riscontri epigrafici, sottolinea che «la schiavitù, come fattore economico aveva assai minore importanza nell'Egitto tolemaico rispetto ad altre parti del mondo ellenistico».

Considerate, dunque, le categorie di pensiero a lui contemporaneo, la posizione di Seneca è di segno nettamente opposto. Radicalmente lontani, in effetti, i toni di queste pagine di *Ad Luc.* V, 47, da quelli, più orientati verso uno spirito legalitaristico, adottati da Paolo di Tarso (Tarso 5-10 d.C / Roma 64-67d.C) che impone agli schiavi l'obbligo di obbedienza verso i padroni. E aggiunge: «con timore e tremore, come se si trattasse di Cristo» (*Epistola B. Pauli Apostoli ad Ephesios*, 6,5, *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore, et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo*).

Un'immagine sociale a peso d'oro

Seneca si sofferma a riflettere sulle origini letterarie di una *figura* di stile che è, di volta in volta, metafora e similitudine, poi divenuta, senz'altro, un τόπος. E tra i passaggi forniti dall'epistolario *ad Lucilium* (XIX, 115, 13), l'attenzione si incentra su esempi autorevoli. Il primo a essere citato è Ovidio (*Metamorphoses*, II, 1-2): «La reggia del sole era alta per imponenti colonne./ splendente per il brillio dell'oro». E ancora, là dove Ovidio passa a descrivere il carro del sole (*Metamorphoses*, II, 107,8): «D'oro era l'asse, d'oro il timone/d'oro il cerchio delle ruote, i raggi d'argento».

E poi, in un passaggio (*Ad Lucilium*, XIX, 115, 14-15) che vede Seneca ➤

Concordato È ora che basta

Ernesto Rossi lo definì «una alleanza fra il manganello e l'aspersorio». Retaggio del fascismo il Concordato continua a essere la palla di piombo che pesa sulla Costituzione repubblicana all'art. 7, continuando a rappresentare nonostante la revisione craxiana del 1984 un'ipoteca sulle scelte interne del Governo e del Parlamento d'Italia. Lo Stato italiano è il più grande benefattore del Vaticano, a cui elargisce privilegi di ogni sorta. Poteri economici, politici e sociali della Chiesa inestricabilmente si intrecciano nell'incompiuta distinzione tra Stato e Chiesa, che la debolezza di una classe politica genuflessa bellamente perpetua.

di **Carlo Troilo**

L'11 febbraio del 1929, con i Patti Lateranensi – di cui il documento principale è il Concordato – Mussolini pensò di chiudere «la questione romana» e di conquistare definitivamente la fiducia e l'appoggio della Chiesa. Le concessioni essenziali alla Chiesa furono tre: 1) il riconoscimento della religione cattolica come unica religione di Stato; 2) l'obbligatorietà del suo insegnamento nelle scuole; 3) il pagamento della “congrua” ai preti da parte dello Stato.

La Carta repubblicana

La Costituzione del 1948 affermò principi del tutto diversi, partendo dal concetto che «lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani» (articolo 7), ponendo «sullo stesso piano tutte le fedi religiose» (articolo 8) e prevedendo quanto segue sulla scuola: «La Repubblica detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce scuole statali per tutti gli ordini e gradi. Enti e privati hanno il diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato» (articolo 33).

Le norme del Concordato che contenevano le principali concessioni alla Chiesa sarebbero dunque divenute difficilmente compatibili con la Costituzione, se l'articolo 7, per volontà della Democrazia Cristiana e di altre forze moderate e con il determinante appoggio del PCI, non avesse “incorporato” il Concordato nella stessa Costituzione.

Il Concordato craxiano

Quando al potere arrivò il socialista Craxi, egli si pose il problema di una revisione del Concordato, che avvenne nel 1984.

La revisione pensata da Bettino Craxi – e dal suo consigliere Gennaro Acquaviva, un politico colto e credente – fu tutt'altro che una operazione di cosmesi istituzionale. Caddero infatti, nel nuovo testo, i tre punti essenziali del Concordato di Mussolini: quella cattolica smise di essere la «religione di Stato»; il suo insegnamento nelle scuole divenne facoltativo; fu abolita la congrua.

Le scelte politiche degli anni e dei governi successivi – compreso quello dello stesso Craxi – si mossero però in direzione opposta a quella che ci si poteva attendere dopo la revisione del Concordato, riportando in essere, sia pure senza dirlo e sotto mentite spoglie, i privilegi accordati nel 1929 e revocati nel 1984.

La classe politica suddita del Vaticano

La religione cattolica rimase nei fatti «religione di Stato» nel sentire e nei comportamenti non tanto del popolo, quanto della nostra classe politica. Basti

impegnato in una pungente pedagogia sociale, il filosofo sbotta: «Né manca, presso i tragediografi greci, l'esempio di chi preferisce il lucroso arricchirsi alla giustezza del proprio comportamento, alla salute, al buon nome (*Nec apud grecos Tragicos desunt qui lucro innocentiam, salutem, opinionem bonam mutant*)». E, a questo punto, la lettera fa riferimento, con traduzione in Latino, ad alcuni versi della *Danae* di Euripide (*frammento* 326 Nauck), anche se, per suo errore, Seneca li attribuisce al *Bellerofonte* sempre dello stesso autore: «*Che mi chiamino pure, tutti, il peggiore tra gli uomini, purché dicano che sono ricco. [...] Il valore di ciascun uomo, dappertutto, si valuta sulla base di ciò che egli possiede. [...] Ubi-que tanti quisque, quantum habuit, fuit*».

E, con un evidente accostamento per antifrasi tra il senso greco della civiltà morale e la limitatezza che la coscienza etica faceva, agli occhi di Seneca, registrare nella Roma dei suoi tempi, l'Autore racconta che tutti gli spettatori, all'ascolto di queste battute di Euripide, levatisi in piedi, chiesero, all'unisono, l'espulsione dell'attore e l'interruzione della rappresentazione.

Ritornò il sereno tra il pubblico, solo quando Euripide in persona si affrettò a parlare agli spettatori, invitandoli a vedere, nel proseguimento dell'azione scenica, quale fine avrebbe fatto Bellerofonte.

Fatto sta che – osserva Seneca riferendosi ad alcuni miti della sua epoca – il valore simbolico dell'oro (o la cultura dell'immagine che saldamente vi trova ancoraggio) ha permeato mente e linguaggio della gente, a tal punto da essere considerato come il traguardo per eccellenza. «*Sono gli stessi nostri genitori che ci educano istillando nel nostro animo l'ammirazione per l'oro e questo desiderio, infuso sin dai primi anni della nostra vita, è diventato parte di noi. E il popolo, che in tante cose è in disaccordo, converge in questa ammirazione*».

Quali anticorpi contro gli stereotipi?

Il male – ci insegna Hanna Arendt – può presentarsi a noi sotto aspetti «banali». È proprio tale «normalità» che merita la nostra attenzione. Va, peraltro, osservato come la trama concettuale, fondamento degli scritti della Arendt, si richiami, in più passaggi testuali, manifestamente al pensiero greco e romano.

La lettura di Seneca, sempre che si voglia, in essa, investire energia, ci indica come ricorrere a possibili anticorpi. Certo, può non essere bastevole, a fronte di quotidiani veleni, avvalersi di un proprio, forte sistema di valori etici. Come dire: una goccia in un *mare magnum*.

Ma l'esercizio della *ratio*, non quella universale, ma la ragione individuale, può essere corrosivo e scardinante come una piccola goccia: solo a condizione d'imparare a vivere «*in compagnia della propria coscienza*» (*Ad Lucilium*, I,9,16), e ad assumerla liberamente come guida nella riflessione, nel dubbio, nella scelta. ■