

Le Questioni naturali

Nella tradizione manoscritta ci sono differenze tra gruppi di manoscritti nell'ordine dei libri: un gruppo (*quantum*, dalla parola iniziale) presenta l'ordine vulgato (I-IVa [con lac.] IVb-VII), un altro gruppo (*grandinem*) ha un ordine rovesciato (IVb-VII, I-IVa).

L'**archetipo** della tradizione presentava probabilmente quest'ultimo ordine (IVb-VII, I-IVa): si può ipotizzare che nel tempo il ms. si sia deteriorato e, in seguito a un sfacicolamento e ad una successiva rilegatura, l'ordine si sia rovesciato e abbia assunto quello che oggi è vulgato (I-VII).

- I: fuochi celesti, l'arcobaleno, le meteore;
- II: tuoni, fulmini, lampi e ipotesi terrificanti sulla loro natura e origine;
- III le acque terrestri;
- IVa le piene del Nilo, fenomeno sul quale da secoli si interrogavano gli antichi;
- IVb le nubi e le precipitazioni;
- V i venti e la loro identificazione;
- VI e con i terremoti, a partire dal caso concreto del sisma che colpì la Campania nel 62;
- VII l'esame della natura e del moto delle comete.

L'ordine **originale** doveva essere diverso: ad es. in I 15,4 si dice che si è trattato in precedenza delle comete, che si trovano nel lib. VII. Dunque il lib. VII doveva precedere l'attuale lib. I (come nell'archetipo); in V 14,1 Seneca si riferisce a III 16,4 dicendo *in primo* («nel primo libro»). Si può pensare che l'ordine fosse il seguente:

1	2	3	4	5	6	7	8
III	IVa	IVb	V	VI	VII	I	II

L'impegnata *prefazione* al lib. III doveva quindi costituire la *prefazione* all'intero libro, di cui intende «gettare le basi».

Questioni Naturali, III, Prefazione, 1-2:

O Lucilio non mi sfugge di che imponente opera io, ormai vecchio, getti le fondamenta (*magnarum rerum fundamenta ponam*), dal momento che mi sono proposto di abbracciare il mondo intero, di sviscerarne le cause e portarne alla luce i segreti, di rendere pubblici i risultati delle mie ricerche perché altri li possano conoscere: come trovare il tempo per tener dietro a tanti problemi, per raccogliere conoscenze così sparse, per penetrare realtà così arcane? Alle spalle incalza la vecchiaia e rinfaccia gli anni sprecati in futili occupazioni. Tanto più dobbiamo impegnarci a fondo e senza indugio per riparare con un'intensa attività i danni provocati da una vita impiegata malamente, si aggiunga la notte al giorno, si riducano drasticamente le occupazioni, ci si liberi dalla cura di un patrimonio che giace lontano dal padrone: l'animo badi tutto e solo a sé e, almeno ora che è vicina la fine, si volga indietro a contemplare se medesimo (*sibi totus animus vacet et ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat*).

Questioni Naturali, I, Prefazione, 3-11: (trad. Vottero, con alcuni ritocchi)

[*Pref.* 1] O Lucilio, che sei il migliore tra gli uomini, la stessa differenza che intercorre tra la filosofia e le altre discipline credo che intercorra, nell'ambito della filosofia stessa, fra la parte che riguarda gli uomini e quella che riguarda gli dei; quest'ultima è più elevata e più coraggiosa, ha molto allargato il campo delle sue ricerche: non si è accontentata degli occhi, le è venuto il dubbio che esista un qualcosa di più grande e di più bello che la natura ha posto fuori della nostra vista. [2] In una parola, fra le due parti intercorre la stessa differenza che fra Dio e l'uomo: una insegna cosa si deve fare sulla terra, l'altra cosa si faccia in cielo; una mette in fuga i nostri errori ed avvicina la luce con cui si possono scorgere le incertezze della vita, l'altra si innalza molto al di sopra di questa oscurità in cui ci dibattiamo, ci strappa alle tenebre e ci conduce là donde proviene la luce. [3] Pertanto rendo grazie alla natura quando ho la possibilità di contemplarla non da quella parte per la quale si mostra a tutti, ma quando sono entrato nei suoi recessi più reconditi, quando imparo a conoscere quale sia la sostanza dell'universo, chi ne sia l'autore o il custode, che cosa sia Dio, se sia rivolto tutto quanto in se stesso o talvolta guardi anche verso di noi, se continui ad agire un poco ogni giorno o abbia agito una volta per tutte, se sia parte del mondo o si identifichi con esso, se gli sia possibile prendere decisioni ancor oggi ed agire, entro certi limiti, in deroga alla legge del fato, o invece l'aver fatto cose suscettibili di modifiche corrisponda ad una diminuzione della sua maestà e ad una confessione di avere sbagliato (<ma> devono necessariamente piacere sempre le medesime cose a colui cui non possono piacere se non le cose migliori; né per questo egli si vede diminuita la libertà, la sua possibilità di disporre <di sé>, poiché la legge cui è vincolato emana da lui stesso). [4] Se non fossi ammesso a queste realtà, non valeva <la pena> di nascere. Infatti che motivo c'era che io mi rallegrassi per essere stato posto nel numero dei viventi? Forse per far da filtro a cibi e bevande? Per rimpinzare questo corpo cagionevole e languido, lì lì per venir meno se non è di volta in volta riempito, e per vivere da infermiere di me stesso? Per temere la morte, per la quale soltanto noi veniamo al mondo? Togli questo bene inestimabile, e non vale la pena vivere per sudare ed affannarsi. [5] Oh, che essere spregevole è l'uomo, se non si sarà

innalzato al di sopra delle cose umane! Fino a quando scendiamo in lotta con le passioni, non facciamo nulla di straordinario, anche se ne usciamo vincitori, la vittoria è riportata su abitudini mostruose: che motivo abbiamo d'inorgogliarci per essere diversi dai peggiori? Non vedo perché dovrebbe compiacersi chi, in un ospedale, è più resistente alla malattia: [6] c'è una gran differenza tra l'esser robusti e lo star bene. Ammettiamo che tu abbia sfuggito i difetti morali: non hai due facce, il tuo parlare non si conforma alla volontà altrui, le tue intenzioni sono chiare, non sei toccato a tal punto dall'avidità che nega a se stessa ciò che ha sottratto a tutti gli altri, né dall'amor del lusso che vergognosamente sperpera il denaro per poterlo più vergognosamente recuperare, né dall'ambizione che ti condurrà a posizioni onorifiche solo attraverso azioni disonorevoli; fin qui non hai conseguito ancora nulla: ti sei sottratto a molte insidie, non ancora a te stesso. Infatti codesta virtù cui aneliamo è eccellente, non perché l'essersi liberati dai mali basti a renderci felici, ma perché dà riposo all'anima, la prepara a conoscere le realtà celesti e la rende degna di entrare a far parte della vita divina. [7] L'anima raggiunge la perfezione e la pienezza del bene che è proprio della condizione umana allorché, avendo calpestato ogni forma di male, si volge verso l'alto e penetra profondamente nel seno della natura. Allora, quando si aggira libera là in mezzo agli astri, gioisce nel deridere i pavimenti dei ricchi e tutta quanta la terra con il suo oro; e mi riferisco non soltanto a quello che è stato estratto e consegnato alla zecca per essere coniato, ma anche a quello che si nasconde nelle sue viscere per l'avidità dei posteri. [8] Essa non può disdegnare portici, soffitti a cassettoni candenti d'avorio, boschetti artificiali sapientemente sfronati e acque deviate dal loro corso per introdurle nei palazzi, prima di aver percorso tutt'intorno l'intero universo e aver detto a se stessa (guardando dall'alto in basso l'orbe terracqueo angusto e coperto per gran parte dai mari, con vaste regioni incolte pur nelle terre emerse e con zone o torride o glaciali): «È tutto qui quel punto che vien diviso fra tanti popoli col ferro e col fuoco? [9] Oh, quanto sono ridicoli i confini posti dagli uomini!» Sia pure: il nostro impero tiene lontani i Daci al di là dell'Istro, rinserra i Traci colla catena dell'Emo, l'Eufrate ostacola i Parti, il Danubio segna il confine fra territori sarmati e romani, il Reno fissa un limite invalicabile per i Germani, i Pirenei innalzano le loro gioaie a mezzo fra le Gallie e le Spagne, fra Egitto ed Etiopi si estende una landa desertica e sabbiosa. [10] Se qualcuno desse alle formiche intelletto umano, non dividerebbero anch'esse in molte province una sola aia? Ma quando ti sarai innalzato a quelle realtà veramente grandi, ogni volta che vedrai eserciti marciare a vessilli spiegati, e i cavalieri, come se facessero qualcosa d'importante, ora precederli in avanscoperta, ora spingersi ai lati per coprirne le ali, ti compiacerai di esclamare «va il nero stuolo per i campi»: codesto è un andirivieni di formiche che si affaticano in breve spazio. Che differenza c'è fra di noi e loro se non le dimensioni di un esiguo corpicciuolo? [11] Un punto è codesto su cui navigate, su cui gareggiate, su cui fondate regni, di pochissima importanza anche quando l'oceano li lambisce da sinistra e da destra: in alto si trovano spazi immensi e l'anima è ammessa a possederli, ma a patto che porti con sé il meno possibile di elementi corporei, che si sia mondata da ogni impurità e si sia innalzata libera e leggera e contenta del poco. [12] Quando raggiunge quelle altezze, se ne alimenta, cresce e, come liberata dalle catene, ritorna alla sua origine, e ha come prova della sua natura divina questo, il fatto che prova piacere delle cose divine, cui partecipa non come se fossero estranee, ma come proprie. Serena, contempla il tramontare e il sorgere degli astri e le loro orbite tanto differenti, eppure armoniche; osserva dove ciascuna stella inizi a mostrare la sua luce alla terra, dove si trovi il vertice e la sommità della sua orbita, e fino a che punto si abbassi; avida osservatrice fruga e indaga ogni singola cosa. E perché non dovrebbe indagarla? Sa che tutto ciò la riguarda. [13] Allora disprezza le angustie della sua precedente dimora. Quanto è grande infatti la distanza che intercorre tra i più lontani lidi della Spagna e gli Indi? Uno spazio di pochissimi giorni, se il vento favorevole sospinge la nave. Ma quella regione celeste richiede un tragitto di trenta anni alla stella più veloce, che non fermi mai la sua corsa, e la mantenga sempre costante. Lì finalmente apprende ciò che ha a lungo indagato; lì inizia a conoscere dio. Che cos'è dio? La mente dell'universo. Che cosa è dio? Tutto ciò che vedi e tutto ciò che non vedi. Così finalmente gli viene restituita la sua grandezza, della quale nulla si può pensare di più grande, se egli solo è il tutto, se regge la sua opera sia dall'interno che dall'esterno. [14] Qual è dunque la differenza fra la natura di Dio e la nostra? Di noi la parte migliore è l'anima: in lui fuori dall'anima non c'è alcuna parte. Egli è tutto ragione, mentre invece così grande è l'errore che avvolge gli esseri mortali che gli uomini guardano a questo universo, di cui nulla è più bello o meglio ordinato o più fermo nell'adeguarsi al fine per cui è stato creato, come ad un prodotto fortuito e volubile a capriccio e perciò agitato tra fulmini, nubi, tempeste e tutti gli altri sconvolgimenti della terra e delle regioni dell'atmosfera.

Ansia di contemplazione (1-6): è un vero e proprio elogio del βίος θεωρητικός, un desiderio ansioso di contemplazione che caratterizza la pagina iniziale dell'opera, che trova la sua radice nelle recenti vicende biografiche. Come ha scritto Marchesi, «Seneca ritorna allo studio delle cose naturali in un momento di sconforto e di esaltazione: quando, deluso sulla sorte della umana filosofia, di fronte alla viltà di una gente che aveva invano richiamato a decoro di libertà, di fronte alla ferocia di un principe che invano aveva educato a clemenza, sente il fastidio della vita terrena, della caligine e delle tenebre che lo circondano, e cerca la luce nella vastità della materia universale, nella natura enorme delle cose che gli disciuderanno la conoscenza di Dio. Oltre le cose umane smaniava di salire il filosofo della umanità».

Topico invece l'elenco dei problemi filosofici da affrontare – problemi strettamente connessi ai principi della scienza –: quale sia la materia che ha dato origine all'universo, chi ne sia l'*artifex*, il *custos*, che cosa sia Dio, se si occupi o meno delle cose umane, una volta che ha dato origine all'universo (e qui viene presentata la teoria stoica in opposizione a quella epicurea), quale sia dunque la natura di questo dio che per la seconda la dottrina stoica è immanente nell'universo sensibile, ragione germinale del mondo e principio informatore della materia. Si confronti

l'analogia serie di domande nel contemporaneo nel *de otio*, 5,5: «Il nostro pensiero si apre con forza un varco attraverso i baluardi del cielo (i *caeli munimenta* allusivi ai *moenia mundi* di Lucrezio I, 73, che la ragione di Epicuro ha oltrepassato) e non si accontenta di sapere ciò che gli viene mostrato: “Cerco di penetrare – dice – ciò che giace al di là del mondo, se sia un immenso abisso o se anch'esso sia chiuso da propri confini; quale modo di essere abbiano le cose chiuse fuori (dal nostro mondo), se siano un caos informe, se in ogni direzione occupino la stessa quantità di spazio, o se siano anch'esse distribuite a formare un qualche cosmo; se siano unite a questo nostro mondo, o se siano da questo ritirate lontano, e turbinino qui nel vuoto; se siano atomi gli elementi strutturali di ogni cosa che sia nata e destinata a nascere, o se la loro materia sia un tutto unico e possibile di cambiamenti nella sua totalità; se gli elementi siano tra loro contrari, o se non siano in contrasto ma tendano al medesimo fine pur per vie opposte”. Un essere nato per cercare di sondare questi misteri, calcola tu quanto poco tempo abbia ricevuto, anche se lo rivendica tutt'intero per sé (*ad haec quaerenda natus, aestima quam non multum acceperit temporis, etiam si illud totum sibi vindicat*)».

Nella prospettiva della contemplazione universale cambia anche il senso del tempo, Seneca sembra qui far sue le proteste di Ippocrate ed Aristotele contro la natura noverca: l'eclettico Seneca ricorre ora ad un'altra idea del tempo, quella della tradizione protrettico-aristotelica, quella stessa per cui *curiosus* e *curiositas*, di segno negativo nelle *Epistulae*, divengono positive nelle *Naturales quaestiones* e nel *de otio*, «dove il modello aristotelico-protrettico spinge l'uomo fuori di sé e del suo ambito psichico e etico, verso la conoscenza delle cose naturali» (Dionigi).

L'aiuola che ci fa tanto feroci (7-11): cosmopolitismo stoico e senso di vertigine di fronte al cosmo si uniscono in questo brano: la terra, vista dall'alto risulta un piccolo misero punto su cui gli uomini si affaticano e lottano per difendere dei confini ridicoli, simili a formiche in lotta nella loro aiuola. Un analogo senso di sbigottimento di fronte alla visione della terra dall'alto (una visione “astronomica”, come l'ha definita Contini), presenta Dante, quando nel cielo delle stelle fisse viene invitato da Beatrice a guardare il cammino percorso, e il mondo sotto i suoi piedi: «Col viso ritorni per tutte quante / le sette spere, e vidi questo globo / tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante; / e quel consiglio per migliore approbo / che l'ha per meno; e chi ad altro pensa / chiamar si puote veramente probo. L'aiuola che ci fa tanto feroci, / volgendom'io con li eterni Gemelli, / tutta m'apparve da' colli a le foci; / poscia rivolsi li occhi a li occhi belli» (*Paradiso*, XXII, 133-138; 151-154), un passo esemplato sulle visioni di Scipione nel *Somnium Scipionis*, al quale la terra apparve misera tra gli astri (*ipsa terra ita mihi parva est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret*, «la terra mi apparve anzi così piccola che mi venne una stretta al cuore nel vedere che il nostro impero non occupa che un piccolo punto di essa», *De republica* VI, 20, trad. Stok), tanto che l'Africano lo ammonisce a usare quella visione come metro per giudicare delle cose terrestri: *si tibi [sedes hominum] parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnit* («[la sede degli uomini] ti appare piccola, come in effetti è, e allora tieni sempre lo sguardo fisso sulle cose celesti, e non dare importanza a quelle umane», *De republica* VI, 20).

In Seneca troviamo l'immagine delle formiche di derivazione platonica (nel *Fedone*, 109b, gli uomini che abitano il Mediterraneo sono paragonati a rane e formiche), ma soprattutto per la prima volta quella dell'aia, dell'*area*, all'interno del paragone delle formiche, paradossalmente degradate ad esseri razionali (*Si quis formicis det intellectum hominis, nonne et illae unam aream in multas provincias dividunt?*), ed intente a dividere l'aia in tante province. Boezio, eliminato il paragone con le formiche, parlerà della terra come *angustissima area* (*De consolatione philosophiae*, II praef. 7; e qui il significato è di “spazio angusto”, non più di “aia”): a lungo si è pensato che proprio Boezio fosse stato per Dante il mediatore dell'immagine senecana (un'immagine che ricorre ancora in *Paradiso*, 27,85-86 e *più mi fora scoperto il sito / di questa aiuola* e in *Monarchia*, III, 16, 11 *in areola ista mortalium*). Oggi la critica dantesca ritiene che l'Alighieri disponesse di un manoscritto delle *Naturales quaestiones*, forse anche antologico, e la derivazione acquista più consistenza se si considerano altri elementi comuni come il sorriso (io sorrisi del suo vil sembiante ~ *iuvat ... divitum pavimenta ridere et tatam ... terram*), lo sguardo dall'alto (rimira in giù, e vedi quanto mondo / sotto li piedi già esser ti fei ~ *superne despiciens*), la curiosità astronomica. Non è escluso che ne abbia tratto ispirazione anche la poesia cosmica di Pascoli, che definiva la terra un «atomo» nell'universo («E tu, Cielo, dall'alto dei mondi / sereni, infinito, immortale, / d'un pianto di stelle lo inondi / quest'atomo opaco del Male!»: *Myrica*, X Agosto, 21-24).

Bibliografia: edizioni e traduzioni delle *NQ*: T.H. Corcoran, Cambridge [Massachusetts]-London 1971-1972 (trad. ingl.); D. Vottero, Torino 1989 (tr. ital. con note); H.M. Hine, Leipzig-Stuttgart 1996 (ed. critica); P. Parroni, Milano 2002 (ed. critica con tr. ital. e note); R. Mugellesi, Milano 2004 (tr. ital.).

Saggi: A. Traina, «L'aiuola che ci fa tanto feroci». *Per la storia di un topos* (1975), in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna 1986², vol. I, pp. 305-335; G. Mezzadroli, *Seneca in Dante*, Firenze 1990; E. Pasquini, *Presenze di Seneca in Dante*, in I. Dionigi, *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano 1999, 111-136.