

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna

Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri 7-8 della *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio

Elisabetta Cattanei

Università di Genova, Italia

Abstract To obtain a complete description of the *paradeigmata voluntatis*, it is necessary to question natural science as well as philosophical and literary documents. Therefore, it becomes interesting to face Pliny the Elder, a contemporary of Seneca. Pliny's attention is turned to man placed in a world where the will of destiny plays an explicit role, in a completely unpredictable game of alternation between positive and negative. A method of investigation is emerging that does not disdain to engage between science and myth, between empirical reality and dreams, between limits and protagonists seeking their overcoming, as in the case of Caesar and Pompey.

Keywords Voluntas. Mens. Virtus. Fortuna. Historia naturalis.

Sommario 1 *Paradeigmata Voluntatis*: la 'scienza naturale' ci dice qualcosa? – 2 Il 'caso' Plinio: uomo, vita, morte e natura. – 3 Il 'metodo' di Plinio: *The Guinness Book of Records* e l'elefante. – 4 Forze di volontà esterne all'uomo: la fortuna, le società, le culture. – 5 Cesare e Pompeo.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/008

1 **Paradeigmata Voluntatis: la 'scienza naturale' ci dice qualcosa?**

Quali fonti scritte ci permettono di riflettere sui *paradeigmata voluntatis* nel pensiero antico? La letteratura filosofica, certo, a partire dai dialoghi di Platone e dal *Corpus Aristotelicum*, e in particolare la letteratura filosofica romana, che per prima parla di *voluntas*; e però si tratta di una riflessione che rimonta - come è stato scritto - alla «notte (omerica) dei tempi».¹ Anche Omero, dunque, ma non vanno esclusi «i medici ippocratici, Euripide e Tucidide»: più in generale, testi di medicina e di storia, la poesia tragica, comica e lirica di epoca arcaica e classica.² Come sappiamo che, se chi tematizza espressamente la *voluntas*, scrive come Seneca trattati, lettere e tragedie, occorre considerare fonti utili anche queste ultime.³ Poesia, medicina, storia - non solo filosofia, dunque - sono i bacini di testi antichi capaci di farci pensare ai *paradeigmata voluntatis*. E la scienza naturale? Oggi, forse, la interrogheremmo fra le prime, alla ricerca di esempi significativi di analogie e differenza fra «l'agire» - che «accomuna l'uomo a ogni vivente che provveda in qualche modo alla sua sopravvivenza, come insegna Aristotele nel *De motu animalium*» - e il «voler agire in un modo piuttosto che in un altro».⁴ E la scienza naturale romana, coeva a Seneca? Il mio tentativo è quello di includere, fra i testi interessanti per questa ricerca, la *Historia Naturalis* di Plinio il Vecchio: nella disponibilità ad aspettarci che «gli antichi non siamo noi».⁵ Non troviamo infatti nelle sue pagine il rigore proprio delle scienze esatte, e neppure la coerenza dell'argomentazione filosofica, ma infinite descrizioni e curiosità, tutto un mondo di uomini, animali, personaggi storici, e persino soggetti extra-umani, come la Fortuna, dal quale emerge, in fondo, un'indicazione: gli stessi paradigmi della volontà *are such stuff | As dreams are made on*.

1 Cf. De Luise, Zavattero 2019, spec. 7; osserva Maso 2019, spec. 240, a proposito dei protagonisti del *Tieste*: «sembra che entrambi i protagonisti siano indifesi e sorpresi: non appaiono in grado di contrapporre la propria *voluntas* all'esperienza della passione. Sempre che si sia d'accordo nell'intendere, con *voluntas*, la facoltà e insieme la tensione a decidere in modo consapevole il da farsi e a trarne di conseguenza la motivazione per agire».

2 Cf. Barnes 1982, xii.

3 Oltre al sopracitato Maso 2019, cf. Maso 2017, 3-31.

4 De Luise, Zavattero 2019, 7.

5 Sul rapporto di vicinanza-lontananza fra gli Antichi e noi resta insuperato il contributo di Cambiano 1988.

2 Il 'caso' Plinio: uomo, vita, morte e natura

Nella celebre apertura del VII libro della *Storia Naturale*, Plinio il Vecchio descrive l'uomo in una posizione piuttosto scomoda nei confronti della natura, anche della *propria* natura: da un lato, se c'è qualcosa che può indagare la natura e gli esseri viventi, è appunto l'*humanus animus*, tanto che «sembra» (*videtur*) che la natura abbia generato tutto il resto «in funzione dell'uomo» (*cuius causa*); dall'altro lato, *contra tanta munera*, «in cambio di doni così grandi», «essa ha preteso un prezzo alto e crudele, fino al punto che non è possibile dire con certezza se essa sia stata per l'uomo più una buona madre o una crudele matrigna» (*tristior noverca*).⁶ Segue una nutrita serie di esempi di questa crudeltà, che iniziano dalla nudità e il pianto che l'uomo presenta nel momento della nascita - una nudità e un pianto che gli interpreti hanno definito «lucreziani»;⁷ comprendono poi la lentezza e la mollezza con le quali il neonato apprende a camminare, a cibarsi, a stare con il capo eretto, fino alle malattie che può precocemente contrarre, «anch'esse vinte ben presto da nuove sciagure!» - esclama Plinio.⁸

Si tratta di debolezze che risultano molto chiare se si confronta l'uomo con le altre specie viventi, non solo animali irsuti e pennuti, ma anche gli alberi coperti di corteccia; debolezze che hanno indotto molti a pensare che «la cosa migliore fosse non nascere, oppure morire al più presto» (*non nasci optimum aut quam ocissime aboleri*) e che portano Plinio, con evidente simpatia nei confronti di costoro (Sofocle?) a concludere le sue considerazioni iniziali con queste parole:

Solo all'uomo, fra gli esseri viventi, è stato dato il pianto [*luctus*]; solo a lui il piacere [*luxuria*], che si manifesta in infiniti modi [...]; solo a lui l'ambizione, l'avidità, una smisurata voglia di vivere [*ambitio, avaritia, immensa vivendi cupido*], la superstizione, la preoccupazione della sepoltura, e anche di ciò che gli accadrà dopo la morte. Nessuno ha una vita più precaria, né maggiore brama di ogni cosa [*vita fragilior... rerum omnium libido maior*]; nessuno è preda di angosce più disordinate, né di un furore più violento [*pavor confusior... rabies acrior*]. In conclusione, gli altri animali vivono bene tra i propri simili [...]. Invece, per Ercole, all'uomo la

⁶ Cf. Plin. *nat.* 7.1; qui e in seguito si tiene presente la traduzione contenuta in Plinio 1982.

⁷ Cf. e.g. Conte 1982, spec. XXV.

⁸ Cf. Plin. *nat.* 7.1.2-4. Sulla grande fortuna, specie in epoca rinascimentale e moderna, di questa pagina di Plinio, cf. le indicazioni di A. Barchiesi e G. Ranucci, in Plinio 1982, LXVIII.

maggior parte dei mali è causata da un altro uomo [*At Hercule homini plurima ex homine sunt mala*].⁹

La vita umana, che è vista come un intreccio di condizioni naturali, culturali (rappresentate, queste, da costumi ricorrenti) e sociali (l'appartenenza ad una certa comunità, per esempio a un certo popolo), sta senza dubbio sotto il segno della fragilità – *nulli vita fragilior* –, ma di una fragilità in continua tensione con forze interiori smisurate, eccessive, abnormi. Lo stesso si riscontra in un significativo passo di 7.5, che gli interpreti quasi ritengono sprecato perché ricorre nel corso 'di banali aneddoti'.¹⁰ «Insomma, valuterà equamente la vita» – dice Plinio – «chi sarà sempre consapevole dell'umana fragilità» (*Is demum profecto vitam aequa lance pensitabit, qui semper fragilitatis humanae memor fuerit*).¹¹ Questa chiusa – si accennava – si colloca al termine di un bel numero di esempi curiosi e oltretutto ne anticipa altri:¹² la possibilità che una donna incinta abortisca in seguito ad uno sbadiglio, o per via dell'odore di una lampada appena spenta; la morte, che sopraggiunge per il morso del minuscolo dente di un serpente o per il soffocamento causato da un acino d'uva (come capitò al poeta Anacreonte), oppure da un pelo finito nel latte (come capitò al pretore Fabio Senatore); e però, anche qui, quest'accentuazione – sia pure aneddotica e curiosa – della fragilità umana, dalla sua *frivola origo* alla morte «per così poco», viene posta in contrasto con una potenza di azione (anche nefasta: quella di un tiranno o di un carnefice), che proviene all'uomo da un eccesso: il fatto di essere «il più superbo» degli animali (*superbissimi animalium [frivola origo]*), persino di fronte alla fortuna. «Tu che confidi nelle forze del corpo» – scrive Plinio – «tu che afferri avidamente i doni della fortuna [*tu qui fortunae munera amplexaris*], e ti credi non solo suo pupillo, ma addirittura suo figlio, tu che hai l'animo bramoso di potere [*tu cuius imperatoria est mens*], tu che, trionfo per qualche successo ti ritieni un dio, per così poco potevi morire!»:¹³ uno sbadiglio, un acino, un pelo nel latte, quelli che più avanti – mentre tratta di quei *multa fortuita* che sono le somiglianze fra genitori e figli, nonni e nipoti – si possono chiamare i 'capricci' della natura, ma anche della sorte.¹⁴

⁹ Plin. *nat.* 7.1.5.

¹⁰ Cf. Plin. *nat.* 7.5, su cui Ranucci, nota 1 *ad loc.*

¹¹ Cf. Plin. *nat.* 7.5

¹² Cf. Plin. *nat.* 7.6-7.

¹³ Plin. *nat.* 7.5.44.

¹⁴ Cf. e.g. Plin. *nat.* 7.10 (sui capricci della natura) e 7.49 (sui capricci della sorte). Conte 1982, XXVI, spiega efficacemente come la concezione di natura in Plinio sia fortemente antropomorfa, «in quanto per ossessione finalistica riduce a sistema affettivo il quadro dei fenomeni del mondo».

Più avanti Plinio mette a tema un *incertum*, che alcuni giustificano in base «al fatto che ciascuno nasce con un suo proprio destino» (*sua cuique sors nascendi*), mentre altri – come Esiodo – spiegano *fabulose*, «in maniera fantasiosa», attraverso paragoni tra cornacchie, cervi e uomini, e altri ancora motivano ricorrendo alla *scientia sideralis*, l'astrologia: si tratta della durata della vita umana.¹⁵ Mai come a questo proposito si mostra tutta la *mortalitatis inconstantia*, «la mutevolezza della condizione umana»,¹⁶ la sua singolarità e irripetibilità, segnata dalla morte. Uomini come Ettore e Polidamante, o «padroni e schiavi, poveri e re», nascono lo stesso giorno, a volte nelle stesse ore, eppure hanno una sorte completamente diversa:

Precario senza dubbio e fragile [*incertum ac fragile*] è questo dono fattoci dalla natura; la vita è invero un dono meschino [*malignum*], ed è breve anche per quelli che la vivono più a lungo: lo è in ogni caso, se si considera l'eternità del tempo [*universum aevi tempus*].¹⁷

Non solo: le ore dedicate al sonno, gli anni dell'infanzia incosciente, o della vecchiaia incosciente e soggetta alla malattia, rendono breve la vita più lunga e in ogni caso «la natura non ha fatto all'uomo un dono migliore della brevità della vita».¹⁸

E nemmeno la morte è qualcosa di pienamente certo per l'uomo. Dopo aver raccontato le storie di alcuni che ritornarono in vita sul rogo funebre, l'ex console Aviola che bruciò vivo e l'ex pretore Lucio Lamia che, sceso dalla pira, se ne tornò a casa a piedi; prima di proporre tutta un'altra serie di aneddoti su morti solo apparenti, Plinio afferma:

Questa è la condizione umana [*Haec est condicio mortalium*]. Si nasce esposti a queste e analoghe vicende della fortuna [*Ad has et eius modi occasiones fortunae gignimur*], al punto che, per quel che concerne l'uomo, non ci si può fidare nemmeno della morte [*uti de homine ne morti quidem debeat credi*].¹⁹

Tuttavia, persino di fronte alla grande incertezza che ammantava il momento e l'evento della morte – che in realtà è un grande dono per gli uomini, anzi: la «massima felicità» se sopravviene all'improvviso²⁰ – si manifesta nell'uomo per così dire un'energia contrapposta, fatta di

¹⁵ Plin. nat. 7.49.50.

¹⁶ Plin. nat. 7.50.165.

¹⁷ Plin. nat. 7.51.167.

¹⁸ Plin. nat. 7.168.

¹⁹ Plin. nat. 7.53.173.

²⁰ Plin. nat. 7.54.

«vanità» e di un «ardore», una «brama» simile alla «follia», ma anche fatta di «sogno» e di «dolci fantasie».²¹ Plinio la descrive criticando «le varie dicerie sui Mani» e, connessa a queste, l'immortalità dell'anima.²² Eccezionalmente in universale, con un'argomentazione di tipo 'epicureo', anche se poco più avanti cita bizzarramente Democrito fra i sostenitori della resurrezione dei corpi,²³ Plinio afferma:

Tutti, dopo l'ultimo giorno di vita, si trovano nella stessa condizione in cui erano prima del primo giorno; nella morte il corpo o l'anima non hanno alcuna sensibilità più di quanta ne avessero prima della nascita.²⁴

E allora, da che cosa nasce la pretesa di immortalità?

È la solita vanità umana che si proietta anche nel futuro [*Eadem enim vanitas in futurum etiam se propagat*] e inventa per sé una vita che si prolunghi anche nel tempo della morte [*et in mortis quoque tempora ipsi sibi vita mentitur*] ora ammettendo l'immortalità dell'anima, o la metempsicosi [*transfigurationem*], ora attribuendo una sensibilità ai defunti, venerando i Mani e facendo un dio di chi ha cessato ormai anche di essere un uomo.²⁵

Il nostro respiro (*spirandi ratio*) – argomenta di seguito Plinio – non ha nulla diverso da quello di altri animali, oltretutto più longevi, dei quali nessuno «divina» l'immortalità;²⁶ al termine di una piccola raffica di domande retoriche sul corpo o la materia dell'anima, sul luogo in cui risiederebbero il suo pensiero e le sue facoltà sensitive, sull'affollamento del mondo dell'aldilà «dopo tanti secoli» e così via, osserva:

Queste sono invenzioni e sogni puerili dei mortali bramosi di non finire mai [*Puerilium ista delenimentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt*]. Una simile vanità [*Similis... vanitas*] spinse Democrito a prescrivere di conservare i corpi umani promettendo che sarebbero resuscitati, mentre lui stesso non è resuscitato. Ma che follia [*insania*] è mai questa?²⁷

²¹ Plin. nat. 7.56.188 (sulla vanità); 54, 189 (sull'ardore, il sogno, la fantasia).

²² Plin. nat. 7.54.188.

²³ Plin. nat. 7.54.189, dove Plinio, come segnala Ranucci nota 1 *ad loc.*, trae l'informazione su Democrito da un frammento delle *Saturae Menippeae* di Varrone.

²⁴ Plin. nat. 7.54.188.

²⁵ Plin. nat. 7.54.188.

²⁶ Cf. Plin. nat. 7.54.188, l. 9: *divinat*, che Ranucci traduce 'predica'.

²⁷ Plin. nat. 7.54.189-90.

E poco più avanti conclude:

Queste molli fantasie [...] fanno perdere il bene maggiore della natura, che è la morte [*Perdit profecto ista dulcedo praecipuum naturae bonum, mortem*].²⁸

3 Il 'metodo' di Plinio: *The Guinness Book of Records* e l'elefante

Che tipo di oggetto di studio è, dunque, l'agire umano per Plinio? E quale metodo di indagine privilegiato impone? Non certo - come si è visto e come lamenta più di un interprete - 'la speculazione astratta': fragilità ed eccessi di superbia e di ardore, incostanza e aleatorietà, singolarità irripetibile, eteronomia rispetto alla natura e alla sorte, mortalità vissuta a fatica, tendenza alla follia, al sogno al fantasticare, fanno sì che la condizione e l'azione umana sfuggano per ragioni 'oggettive' a classificazioni ordinate e ad un'indagine scientifica universale e rigorosa.²⁹ L'innunerevole quantità di costumi e popoli, di lingue, di fisionomie tra gli uomini, che viene assimilata ai «pavoni, alle macchie delle tigri e delle pantere e alle screziature di tanti animali», impone a Plinio di rifarsi agli «autori che citerà in ogni circostanza dubbia», «autori greci, i quali hanno indagato su questi argomenti con maggiore cura e in tempi più antichi» - si legge di nuovo nelle parti iniziali del libro VII.³⁰ Storie documentate, quindi, che possono sembrare prodigiose, straordinarie e «incredibili a molti» (*incredibilia multis*), poiché considerano la natura solo nelle sue parti, «non nel suo insieme» (*non totam*); e però - come si legge oltre, ci si può affidare anche ai «racconti fantastici dei poeti» (*poetica fabulositas*), nei quali si cercano esempi paradigmatici, sempre eccezionali, di uomini di valore.³¹

Nei libri VIII-XI, i libri di zoologia, la ricerca di esempi paradigmatici eccezionali nelle storie di autori antichi si allarga a tutto il mondo animale e si avvale soprattutto di una fitta rete di somiglianze fra animali differenti: in apertura al libro VIII domina l'animale più grande, di cui si sottolinea come sia «vicino alla sensibilità umana» (*proximus humanis sensibus*) - quell'elefante che si vide a Roma a trainare «il carro di Pompeo Magno» - ricorda Plinio - «durante il

²⁸ Plin. *nat.* 7.54.190.

²⁹ Sul 'metodo' di Plinio si può ancora consultare utilmente l'articolo di Vegetti 1981; sul significato dell'«enciclopedismo» pliniano, cf. Conte 1982, XVIII-XIX, XLIV-XLVII.

³⁰ Plin. *nat.* 7.1.6-8.

³¹ Plin. *nat.* 7.29.

trionfo di questo sull'Africa»,³² nel 79 a.C. Qualche pagina più avanti, una *similitudo* con i cammelli permette a Plinio di introdurre per esempio la giraffa, che «fu vista a Roma», invece, «per la prima volta durante i giochi del circo offerti da Cesare quando era dittatore».³³

La descrizione dell'elefante è molto significativa anche come descrizione dell'uomo, anzi della *virtù* umana, scrive Plinio a proposito degli elefanti:

Questi animali comprendono il linguaggio del luogo in cui sono nati ed obbediscono ai comandi, sono capaci di ricordare gli esercizi che hanno imparato ad eseguire, provano desiderio di amore e di gloria [*amoris et gloriae voluptas*]; inoltre, complesso di virtù rare anche nell'uomo, hanno onestà, prudenza, senso di giustizia [*probitas, prudentia, aequitas*], perfino rispetto religioso verso gli astri, venerano il sole e la luna.³⁴

Gli elefanti - continua Plinio - pregano, quando provati dal dolore, supini a terra, gettano erba per aria; gli elefanti si sottomettono docilmente al monarca, quando «piegano le ginocchia di fronte a lui, gli porgono corone».³⁵

Nell'ambito delle relazioni sociali - che fin dall'inizio abbiamo visto essere un punto debole della specie umana, nella quale l'uomo è solo causa di mali per un altro uomo - l'elefante invece eccelle in mansuetudine e calma persino nei confronti del suo nemico, l'uomo stesso: «se un elefante incontra per caso nel deserto un uomo che va semplicemente camminando, si dice rimanga mansueto e calmo e perfino gli indichi la via»; se invece scorge solo l'orma di un uomo, «tremare per la paura di un tranello», si ferma, fiuta, «soffia per la collera», raccoglie della terra dal suolo e la passa a tutto il branco, di compagno in compagno, per avvisare tutti del pericolo.³⁶ Plinio si domanda come gli elefanti «capiscano» (*sciunt*) che gli uomini debbano essere temuti, e arriva ad attribuire loro una sorta di intelligenza capace di prevedere gli eventi, dispensata loro dalla natura: «Perché hanno paura dell'uomo queste belve che tanto gli sono superiori per forza, grandezza, velocità?» - si chiede Plinio, e risponde: «non dobbiamo stupirci: è opera della natura, è la potenza della natura»; gli elefanti «non hanno mai visto ciò che devono temere, ma subito comprendono quando c'è motivo di avere paura», *numquam vidisse*,

³² Plin. nat. 8.2. Una adeguata collocazione di questa vicenda in prospettiva storica e di critica storica è proposta da Citroni Marchetti 2011, 239-47.

³³ Plin. nat. 8.27.69.

³⁴ Plin. nat. 8.1.

³⁵ Plin. nat. 8.1.

³⁶ Plin. nat. 8.5.

*quod debeant timere, et statim intelligere, cum sit timendum.*³⁷ All'interno del branco rispettano le gerarchie, proteggono i giovani, provano senso dell'onore e del pudore:

Non conoscono l'adulterio e neppure le lotte, così funeste agli altri animali, per il possesso delle femmine: eppure non sono insensibili alla forza dell'amore.³⁸

E ancora su questo punto:

Ci furono prove esplicite di amore da parte di tutte queste fiere: la gioia nel vedere una certa persona, le carezze un po' rozze, le monetine ricevute dal popolo, conservate e gettate in grembo all'oggetto del loro sentimento.³⁹

Clementi verso gli animali meno forti, ma in lotta letale con il serpente, addomesticabili, ottimi soldati, gli elefanti vivono due secoli, «mangiano con la bocca, ma respirano, bevono e fiutano con quell'organo che non impropriamente viene chiamato mano» (la proboscide), mostrano «accortezza» (*sollertia*).⁴⁰

The Guinness Book of Records: è così che Italo Calvino ci invitava a considerare la trattazione dell'uomo da parte di Plinio, in una sua deliziosa prefazione.⁴¹ A suo avviso, per Plinio, «il genere umano è una zona del vivente che va definita circoscrivendone i confini: perciò Plinio annota gli *estremi limiti* raggiunti dall'uomo in ogni campo» - dice Calvino; e precisa: 'limiti' e 'trionfi', come quel *record* assoluto, solo apparentemente 'fuori campo', che è l'elefante.⁴²

L'uomo [è ancora Italo Calvino che scrive] smarrito in mezzo al mondo multiforme, prigioniero della propria imperfezione, ha da una parte il sollievo di sapere che anche dio è limitato nei suoi poteri (II 27) e dall'altra ha come suo prossimo immediato l'elefante, che può servirgli da modello sul piano spirituale. Stretto fra queste due grandezze imponenti e benigne, l'uomo appare certo rimpicciolito, ma non schiacciato.⁴³

³⁷ Plin. nat. 8.5.

³⁸ Plin. nat. 8.5.13.

³⁹ Plin. nat. 8.5.14.

⁴⁰ Plin. nat. 8.10.

⁴¹ Cf. Calvino 1982, XII.

⁴² Calvino 1982, XII.

⁴³ Calvino 1982, XV.

4 Forze di volontà esterne all'uomo: la fortuna, le società, le culture

Neppure la fortuna lo schiaccia? O altre forze, che noi oggi chiameremo 'ambientali' o 'socio-culturali'?

L'unico soggetto esplicitamente dotato di *volontà* nel contesto dei libri che stiamo esplorando è, in effetti, la fortuna: *Fortuna... voluit*, in 7.44, è l'unica occorrenza di *velle* o *voluntas* nei nostri libri. Ciò che la fortuna vuole o non vuole si perde in una miriade di piccoli esempi, come il trionfo sui Parti (nel 38 a.C.) del generale Publio Ventidio, che da giovane, invece, subì umiliazioni e ristrettezze; o la vita di Lucio Metello pontefice, «che aveva riassunto in sé le dieci qualità più grandi e belle, nella ricerca delle quali i sapienti passano la vita», ma «passò la vecchiaia privo della vista che aveva perduta in un incendio». ⁴⁴ Ciò che emerge da questa miriade di casi singoli è che la fortuna è *causa* di mali e di beni per gli uomini, e lo è con un'alternanza imprevedibile:

Se vogliamo giudicare rettamente e decidere sgomberando il campo da tutte le false apparenze della fortuna, nessuno tra gli uomini è felice. Infatti, ammettendo l'assenza di ogni altra pena, l'uomo felice ha il timore che la Fortuna si stanchi di proteggerlo; e, una volta che questo timore si è impossessato di lui, la sua felicità non è più assoluta [*solida felicitas non est*]. ⁴⁵

«Per il resto» – continua Plinio una quindicina di righe più avanti – «innumerevoli sono gli esempi di cambiamento della fortuna» (*exempla fortunae variantis innumera sunt*); ⁴⁶ e la ragione sta in una sorta di legge della generazione, secondo l'alternanza dei contrari:

In effetti, come può la fortuna originare grandi gioie se non da mali [*magna gaudia nisi ex malis*], e in quale modo mali immensi se non da grandi gioie [*mala immensa nisi ex ingentibus gaudiis*]? ⁴⁷

Si tratta però di una legge che non implica prevedibilità, tanto meno sulla base della 'scienza astrologica': le 'predizioni', precisa Plinio, specie quelle legate ad apparizioni *post mortem* 'assai spesso sono false'. ⁴⁸

Imprevedibile, ma *volitivo*, il potere causale esercitato dalla Fortuna sulla vita umana, in realtà, si impone su tutta la natura: abbia-

⁴⁴ Plin. nat. 7.45.

⁴⁵ Plin. nat. 7.41.

⁴⁶ Plin. nat. 7.43.

⁴⁷ Plin. nat. 7.43.

⁴⁸ Plin. nat. 7.53.

mo già ricordato il suo 'capriccio' testimoniato dalle somiglianze fisiche, ma nello stesso passo si descrive, per esempio, la nascita di figli mutilati da genitori normali, o viceversa, oppure la trasmissione da genitori a figli della stessa mutilazione.⁴⁹ Anche come teatro del volere e del potere della fortuna, la natura si rivela tanto matrigna, quanto finalisticamente antropocentrica, quando per esempio all'uomo è riconosciuta superiorità rispetto agli altri animali, che non a caso lo temono.⁵⁰

Ulteriori forze esterne che invadono lo spazio d'azione degli uomini, anche se allo stesso tempo lo definiscono, sono indubbiamente quelle di derivazione sociale e culturale, prima fra tutte l'appartenenza ad un certo popolo, specialmente a quello romano: «fra tutti i popoli del mondo» - si legge sempre nel libro VII - «il popolo romano è senza dubbio il più eccellente per valore che sia mai esistito»,⁵¹ ben diverso dalle tribù degli Sciti, o dai Ciclopi e dai Lestrigoni che, «nei luoghi più centrali del mondo» avevano «l'abitudine mostruosa» di cibarsi di carne umana.⁵²

Dal punto di vista culturale, l'influsso maggiore sull'agire umano è determinato dal possesso di saperi tecnici, condivisi da «tutti i popoli» in base ad un «accordo» (*gentium consensus tacitus*), da cui deriva la distinzione stessa fra il mondo umano e quello animale.⁵³ La cosa bizzarra è che le tre arti oggetto di questo «tacito accordo» fra le genti non includono solo la conoscenza dell'alfabeto e la misurazione del tempo, ma anche la pratica della rasatura, paradigmaticamente esercitata dal «divino Augusto», che «si rase sempre».⁵⁴

5 Cesare e Pompeo

Un singolo uomo può emergere nel suo agire da questo complesso di 'condizionamenti esterni'? Davvero non ne è 'schacciato', come suggeriva Italo Calvino? Può essere - come la fortuna - *causa* di beni e di mali, almeno in certa misura? La risposta di Plinio è positiva, ma non si tratta di un uomo senza qualità, bensì di qualcuno che possiede doti speciali.

Queste doti appartengono al suo corpo: sono l'acutezza nel vedere e nell'udire,⁵⁵ la memoria, «questo dono sommamente necessario

⁴⁹ Il riferimento è a 7.10, su cui *supra*, nota 14.

⁵⁰ Cf. e.g. Plin. *nat.* 8.5.

⁵¹ Plin. *nat.* 7.41.

⁵² Plin. *nat.* 7.2.

⁵³ Plin. *nat.* 7.57-60.

⁵⁴ Plin. *nat.* 7.59.

⁵⁵ Plin. *nat.* 7.21-2.

per la vita» (*necessarium maxime vitae bonum*), tanto che «molti sono quelli che ne trassero vanto» (*tam multi eius gloriam adeptis*);⁵⁶ e importante – come strumento di resistenza ai colpi della sorte – è la *patientia corporis*, la resistenza fisica, che «ha dato numerose testimonianze» – scrive Plinio – «pieno com'è di sventure il destino» (*patientia corporis, ut est crebra sors calamitatum, innumera documenta peperit*).⁵⁷

Le doti fisiche tuttavia non bastano, perché un uomo non sia 'schiacciato' dalle forze che lo attorniano: sono necessarie anche doti che appartengano al suo *animus* o alla sua *mens*. Ne abbiamo un nutrito elenco: *ingenium*, *scientia*, *sapientia*, capacità oratoria, in generale *virtus*.⁵⁸ Un esempio ne è Zoroastro, «l'unico uomo che abbia riso lo stesso giorno in cui nacque: il suo cervello palpitava al punto da respingere la mano che lo toccava: era il presagio della sua futura sapienza» (*future presagio scientiae*).⁵⁹ E più avanti, come campione di ingegno viene citato Omero: «non è esistita intelligenza più felice di quella di Omero, il poeta greco; e questo sia che si giudichi la forma o il contenuto della sua opera»,⁶⁰ mentre Platone compare come «sacerdote della sapienza» (*Platoni sapientiae antistiti*).⁶¹

Eppure, persino a Zoroastro, Omero e Platone, è mancato qualcosa: le straordinarie doti di cui sono stati in possesso, per renderli *causa* di beni e di mali, non sarebbero dovute restare per così dire socialmente e politicamente inattive, ma si sarebbero dovute esprimere con efficacia in *imperium*: esercizio del potere. Sarebbero dovute confluire, tutte, in quella che Plinio chiama *imperatoria mens*.⁶² Un esempio positivo ci viene offerto dalle virtù di Catone, che «secondo l'opinione generale, presentava le tre virtù più importanti che possa avere un uomo: era ottimo oratore, ottimo generale, ottimo senatore». ⁶³ Ma più numerosi risultano i casi negativi:

Quanti sono rovinati dal potere che hanno ricevuto? [*Quam multos accepta adflixere imperia?*].⁶⁴

⁵⁶ Plin. *nat.* 7.24.

⁵⁷ Plin. *nat.* 7.23.

⁵⁸ Cf. e.g. Plin. *nat.* 7.15.29, 30, 31.

⁵⁹ Plin. *nat.* 7.15.

⁶⁰ Plin. *nat.* 7.30.

⁶¹ Plin. *nat.* 7.31.

⁶² Cf. e.g. Plin. *nat.* 7.5.

⁶³ Plin. *nat.* 7.28.

⁶⁴ Plin. *nat.* 7.41.

Nel *Guinness of Records* di Plinio, gli esempi paradigmatici di uomini dotati di straordinarie e prodigiose doti fisiche e intellettuali, che sono riusciti a tradurle efficacemente in *imperium*, sono soprattutto due: Cesare e Pompeo: entrambi uomini eccezionali, hanno indubbiamente esercitato il potere di *causare* mali e beni agli uomini.⁶⁵ Del primo leggiamo:

L'uomo dotato dell'intelligenza più vivace è stato, a mio parere, il dittatore Cesare [*animi vigore praestantissimum arbitror genitum Caesarem dictatorem*]. E non parlo ora del suo valore e della sua fermezza, né della sua elevatezza d'animo capace di comprendere tutto quanto è contenuto sotto il cielo: parlo solo dell'intelligenza, della rapidità del suo ingegno veloce come il baleno [*proprium vigorem celeritatemque quodam igne volucrem*].⁶⁶

Anche a questo ha dovuto le sue innumerevoli vittorie militari, che gli fruttano un *record* decisamente negativo: «uccise un milione e centonovantaduemila uomini. Io non porrei certo» – continua amaramente Plinio – «fra i suoi titoli di gloria un così grave oltraggio [*tantam humani generis iniuriam*]», né «il massacro» (*stragem*) causato dalle guerre civili.⁶⁷

Pompeo fu decisamente migliore. Plinio introduce una breve storia dei suoi 'trionfi' – quei trionfi che a Roma vennero anche accompagnati dagli elefanti – con queste parole:

Inserire a questo punto la menzione completa delle imprese vittoriose di Pompeo Magno [*Pompei Magni titulos omnes triumphosque*] torna ad onore non di uomo solo, ma di tutto l'impero romano; egli uguagliò lo splendore delle imprese non soltanto di Alessandro Magno, ma quasi anche di Ercole e del padre Libero.⁶⁸

È anche così – per riprendere ed estendere lo spunto conclusivo della prefazione citata prima – che in Plinio 'la natura' ma anche la 'fortuna', rispetto all'uomo, si mostrano in una veste che è duplice, ma anche una: «come ciò che è esterno all'uomo» – scriveva Italo Calvino – «ma che non si distingue da ciò che è più intrinseco alla sua mente, l'alfabeto dei sogni, il cifrario dell'immaginazione, senza il quale non si dà né ragione, né pensiero»;⁶⁹ e aggiungerei: nemmeno volontà.

⁶⁵ Plin. nat. 7.25-7.

⁶⁶ Plin. nat. 7.25.

⁶⁷ Cf. Plin. nat. 7.25.

⁶⁸ Plin. nat. 7.27.

⁶⁹ Cf. Calvino 1982, XVI.

Bibliografia

- Barnes, J. [1979] (1982). *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge.
- Calvino, I. (1982). «Il cielo, l'uomo, l'elefante». *Plinio 1982*, VI-XVI.
- Cambiano, G. (1988). *Il ritorno degli Antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- Citroni Marchetti, S. (2011). *La scienza della natura per un intellettuale romano. Studi su Plinio il Vecchio*. Pisa; Roma: Serra editore.
- Conte, G.B. (1982). «L'inventario del mondo. Ordine e linguaggio della natura nell'opera di Plinio il Vecchio». *Plinio 1982*, XVII-XLVII.
- De Luise, F.; Zavattoni, I. (a cura di) (2019). *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Maso, S. (2017). «Teorie Stoiche in Seneca Tragico». Alesse, F.; Fermani, A.; Maso, S. (a cura di), *Studi su Ellenismo e Filosofia Romana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 3-31.
- Maso, S. (2019). «'Mentes caecus instiget furor': 'akrasia' in Seneca?». De Luise, Zavattoni 2019, 239-62.
- Plinio (1982). *Storia Naturale*. Prefazione di I. Calvino; saggio introduttivo di G.B. Conte; traduzioni e note di A. Barchiesi, R. Centi, M. Corsaro, A. Marcone, G. Ranucci. Torino: Einaudi.
- Vegetti, M. (1981). «Lo spettacolo della natura. Circo, teatro e potere in Plinio». *Aut-Aut*, 184/185, 111-25.