

SOCIETÀ ITALIANA
DI FILOSOFIA MORALE

Volume V



DIREZIONE SCIENTIFICA

Francesco Miano

COMITATO SCIENTIFICO

Stefania Achella, Francesco Paolo Adorno, Luigi Alici,
Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva,
Angelo Campodonico, Giuseppe Cantillo, Carlo Chiurco,
Giovanni Cogliandro, Antonio Da Re, Mario De Caro,
Marco Deodati, Benedetta Giovanola, Carmelo Meazza,
Francesco Miano, Roberto Mordacci, Maurizio Mori,
Bruno Moroncini, Alessio Musio, Adriano Pessina,
Giovanni Scarafile, Paola Ricci Sindoni, Carmelo Vigna



L'etica nel futuro

a cura di

Luigi Alici e Francesco Miano



Nella collana della *Società Italiana di Filosofia Morale*
Orthotes Editrice pubblica esclusivamente
testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *double-blind peer review*.

Volume pubblicato con il contributo della
Società Italiana di Filosofia Morale

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2020 Orthotes Editrice, Napoli-Salerno
www.orthotes.com
ISBN 978-88-9314-247-2

Michele Cardinali

PER UNA CURA ORDINATA
LOGICA, FISICA ED ETICA NELLA CURA DI SÉ STOICA

1. *Breve introduzione*

Esiste un giusto approccio alla cura? Quali fattori dovremmo tenere in considerazione? Può l'antichità creare un'eco di risposta alle domande contemporanee? In questo contributo analizzeremo un particolare aspetto della cura di sé nello stoicismo romano dei primi due secoli, grazie soprattutto agli itinerari offerti da Seneca, Epitteto e Marco Aurelio. In particolare, articoleremo il tema della cura nella tripartizione della filosofia stoica, mostrando i rimandi e i collegamenti sottesi a questa complessa pratica fatta di attenzione personale e rispetto comunitario.

2. *La volontà insufficiente*

Un punto di partenza risiede nell'idea che la sola volontà di cura non sia sufficiente per attuare una cura autentica, poiché è necessario ricordare e rinnovare il principio che guida la nostra intenzione. Ripercorrendo le opere degli stoici si nota immediatamente questo sforzo di riaffermazione, anche solo soffermandosi agli aspetti formali. Le *Lettere* di Seneca non fanno che incoraggiare Lucilio affinché ponga attenzione a sé¹. I *Pensieri* di Marco Aurelio sono il disperato tentati-

¹ Il rapporto maestro e allievo tra Seneca e Lucilio va analizzato anche a fronte del desiderio di Lucilio di essere formato. Sulla stessa linea anche Peter Sloterdijk sostiene che «quando Seneca scrisse al suo unico allievo: *'Meus opus es'*, la frase aveva sostanzialmente una funzione di sprone ed era inoltre una dichiarazione *charmant* di *eros* pedagogico. Seneca sapeva benissimo che, anche nella relazione più esigente tra maestro e allievo, tutto dipende, in definitiva, dalla volontà del discente di auto formarsi». (Cfr. P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, pp. 456-457). Sulla citazione di Seneca, cfr. SENECA, *Lettere a Lucilio*, ep. 34, Bur Rizzoli, Milano 2013.

vo di un uomo che non vuole mai perdere quel rapporto di intimità con sé, a costo di ribadire ossessivamente principi già presenti in lui². Esiste, perciò, una movenza oltre la semplice volontà e nella quale far confluire una molteplicità di temi; anche Foucault lo sottolinea:

Occuparsi di se stessi non è una sinecura. Comprende i trattamenti del corpo, i regimi dietetici, gli esercizi fisici praticati con moderazione e il soddisfacimento sia pure misurato dei bisogni, vi sono le meditazioni, le letture, gli appunti, che si prendono dai libri o dalle conversazioni ascoltate, e che si rileggono in seguito, il ripensamento di verità già note ma che occorre introiettare ancor meglio.³

Tanti aspetti mostrano le differenti sfaccettature dell'antica *cura sui* e richiedono di ampliare lo spettro dei temi.

3. *Ordinare e abitare i modi della cura*

Analizzando la cura stoica si intuisce immediatamente come ogni forma di cura esprima una precisa opera di regolamentazione e organizzazione. Potremmo dire una vera e propria *oikonomia* capace di amministrare il soggetto e l'oggetto di cui si occupa. L'accostamento semantico di questi due termini – *oikonomia* e cura – non è casuale, ma riflette quella stessa postura richiesta al soggetto che vuole prendersi cura di sé. Infatti, nella sua varietà semantica, il termine presenta un duplice significato che si ripropone nel rapporto di cura: un'*oikonomia* della cura, che guarda ai principi regolativi, e un'*oikonomia* intesa in quanto legge domestica. Proprio come avviene all'interno di una casa – che solo quando è ordinata diventa vivibile e abitabile – anche la cura stoica diventa possibile solo quando scegliamo di ordinare noi stessi, divenendo degli ospiti “qualificati” ad abitare la nostra interiorità. Afferma infatti l'imperatore: «non essere trascurato nelle tue azioni, né confuso nelle tue parole, né disordinato nei tuoi pensieri»⁴.

² In particolare: «I *Pensieri* non sono fatti per essere riletti. Ciò che importa è formulare di nuovo, è l'atto dello scrivere, di parlare a se stessi, nell'istante, in quell'istante preciso in cui si ha bisogno di scrivere» (P. HADOT, *La cittadella Interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 2017, p. 54); cfr. ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 135-154.

³ M. FOUCAULT, *La cura di sé. Storia della sessualità*, vol. 3, Feltrinelli, Milano 2016, p. 54.

⁴ MARCO AURELIO, *Pensieri*, VIII, 51, Mondadori, Milano 2016, p. 189.

Cura di sé e capacità di abitare se stessi mostrano così un legame fecondo, rintracciabile anche nelle tante metafore domestiche di Seneca quando si riferisce alla cura del corpo⁵, e ogni cura di sé si traduce in una “amministrazione della soggettività”.

A fronte di questi motivi, occorre declinare la cura nelle tre parti della filosofia stoica –logica, fisica ed etica –, poiché ciascun ambito ricorda i precetti, illustra i consigli e le strategie necessarie. I tre punti di vista differenti sono costantemente in dialogo, com'è evidente anche nelle parole di Marco Aurelio quando ripete a se stesso: «continuamente e, se possibile, in ogni occasione, applica al tuo pensiero la fisica, l'etica e la logica»⁶, riproponendo la distinzione tra ciò che dipende da noi e ciò che, invece, non dipende da noi. Un esempio perspicuo, questo, di come l'imperatore abbia messo in pratica i precetti del *Manuale* di Epitteto, nel quale troviamo scritto:

Tra le cose che esistono, le une dipendono da noi, le altre non dipendono da noi. Dipendono da noi: giudizio di valore [*logica*], impulso ad agire [*etica*], desiderio, avversione [*fisica*], e in una parola, tutti quelli che sono propriamente fatti nostri.⁷

Solamente su ciò che è in nostro potere possiamo intervenire, analizzando il giudizio e le rappresentazioni (logica), controllando la condotta (etica) e diventando consapevoli di quale desiderio muova l'animo nell'universo (fisica).

4. La cura nella logica

In che senso la logica può dirci qualcosa a proposito della cura? Come potrebbe la cura abitare un terreno tanto arido come quello dei principi logici?

⁵ In un passo Seneca afferma che l'anima è «chiusa nella triste e oscura abitazione corporea (*domicilio clusus*)» (SENECA, *Lettere*, ep. 65, cit., p. 401). Oppure, quando descrive il modo violento con cui ci ammaliamo, paragona la nostra spossatezza fisica a chi non riesce a starsene a casa: «come suole avvenire a chi non abita in casa propria (*alieno habitantibus*), siamo sbattuti e cacciati ora da una parte ora dall'altra» (*Ivi*, ep. 120, p. 1025).

⁶ MARCO AURELIO, *Pensieri*, VIII, 13, cit., p. 173.

⁷ EPITTETO, *Manuale*, 1, intr. e comm. di P. Hadot, Einaudi, Torino 2006, p. 143. Ho personalmente aggiunto i corsivi tra parentesi per meglio indicare i tre campi disciplinari ai quali si riferiscono quelle parole.

Se il dispositivo della cura stoica si orienta secondo una precisa *oikonomia*, permeando la totalità cosmica, allora la logica non può che essere una delle modalità grazie alla quale attuare il sistema; quella stessa logica che spinge lo stoicismo a dire «ogni attività umana si fonda sul giudizio». Il punto di partenza è credere che la rappresentazione di un fenomeno sia dirimente nell'idea che ci facciamo di quello stesso fenomeno, perché «ciò che turba gli uomini non sono le cose, ma i giudizi che essi formulano sulle cose»⁸. I seguaci del Portico credono fermamente che tra un evento e l'idea di quell'evento, tra un oggetto e la nostra immagine, tra una sensazione e la capacità di dominarla esista un abisso che la disciplina della rappresentazione ci aiuta a colmare.

In questo senso la logica intrattiene un sottile rapporto con la cura: sia poiché permette l'intervento della ragione sulla spontaneità della coscienza, creando il giudizio adeguato, sia perché dissuade l'essere umano dal credere ad un'ontologia del male. Infatti, come sostiene Grimal, «se la Ragione domina il mondo – e per ipotesi Ragione ed Essere, cioè esistenza, sono identici – non si può ammettere, a meno di non cadere nell'assurdo, che ogni essere voglia il proprio annientamento»⁹. Anche la sofferenza, essendo il frutto di una percezione viziata, deve rientrare nel filtro normativo della ragione e «la sensazione al dolore non può che essere un'impressione spontanea anteriore a ogni giudizio razionale – un “errore” circa la natura del male»¹⁰. A tal proposito, sono celebri alcuni racconti di saggi stoici, come quando un uomo, ricevuta la notizia della morte del figlio, rispose: «La sua natura era mortale. Tutti siamo soggetti alla morte»¹¹. Risposte fredde, ai limiti della comprensione odierna, che occorre contestualizzare nella volontà del saggio di dominare la rappresentazione interiore.

La disciplina della rappresentazione diventa uno scudo nei confronti dei mali del mondo e il saggio, se vuole avere cura di sé, ha l'obbligo morale di cucirsi addosso questo scudo ignifugo; lo stesso

⁸ *Ivi*, 5, p. 153.

⁹ P. GRIMAL, *Seneca*, Garzanti, Milano 2011, p. 235.

¹⁰ *Ivi*, p. 215.

¹¹ Di una situazione analoga, Marco Aurelio fa cenno nei *Pensieri*: «Diceva Epiteto che, baciando il proprio bambino, bisogna ripetere a se stessi: “Domani forse morirai”. “Parole di cattivo augurio, queste”. “Nient'affatto” rispondeva. “Solo parole che esprimono un fatto naturale; oppure sarebbe di cattivo augurio anche dire che si son mietute le spighe”» (MARCO AURELIO, *Pensieri*, XI, 34, cit., p. 269).

che, formando le rappresentazioni catalettiche e adeguate alla realtà, ci permette la distinzione tra ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è. Infatti, «al corpo tutte le cose sono indifferenti, perché non riesce neppure a distinguerle. All'intelletto sono invece indifferenti tutte quelle cose che non sono attività sue proprie»¹². Perfino quando un uomo ingiuria la nostra credibilità, afferma Epitteto, «ricordati che quello che ti offende non è né colui che ti ingiuria, né colui che ti colpisce, ma il tuo giudizio che ti fa pensare che queste persone ti oltraggiano»¹³.

Sulla stessa falsariga, Marco Aurelio scrive: «sopprimi l'opinione e sopprimerai il 'sono stato offeso'; sopprimi il 'sono stato offeso' e sopprimerai l'offesa»¹⁴. La cura nella logica stoica inaugura concretamente il momento della correzione del giudizio, sottolineando che «se è naturale per l'uomo l'aver cura di tutti gli uomini, non si deve però tener conto dell'opinione di tutti, ma solo di quella di quanti vivono secondo natura»¹⁵, ovvero secondo ragione.

Cura e logica, come due strane amiche, si scoprono legate da una implicazione reciproca. Il loro legame è stretto a doppio nodo, perché se da una parte esiste una cura *della* logica e *della* rappresentazione, che il saggio pratica per far scaturire il giudizio retto, dall'altra esiste anche una logica *che* cura – o una logica *della* cura – in grado di metterci di fronte al mondo con una nuova postura. Prendendoci cura del giudizio, la logica si prende cura di noi: non ci lascia in balia delle evanescenti immagini del mondo, non ci rende impreparati alla vita, ma ci attrezza ad affrontare il viaggio perché, scrive Seneca, «all'uomo saggio non accade niente di inaspettato: non lo abbiamo esentato dalle vicende umane, ma dagli errori»¹⁶. Nonostante l'asprezza di alcuni passaggi, il loro avvertimento torna utile soprattutto nel periodo contemporaneo, dominato da *fake news* e falsi storici, su dei quali la società odierna, talvolta, fonda gli orizzonti futuri.

¹² *Ivi*, VI, 32, p. 125.

¹³ EPITTETO, *Manuale*, 20, p. 169. Nelle *Diatrìbe* troviamo una corrispondenza quando Epitteto afferma che sono i nostri giudizi a farci sentire in difficoltà, così se la pietra non è insultata, bisogna ascoltare come una pietra. Cfr. *Diatrìbe* I, 25, 28-29.

¹⁴ MARCO AURELIO, *Pensieri*, IV, 7, cit., p. 63.

¹⁵ *Ivi*, III, 4, p. 47.

¹⁶ SENECA, *De Tranquillitate Animi*, 13, Bur Rizzoli, Milano 2014, p. 123.

5. *La cura nella fisica*

Anche nella fisica possiamo scorgere un ruolo prevalente della cura, dato dal legame tra umanità e natura o – secondo il lessico stoico – dato dal legame tra Ragione individuale e universale. Infatti, se l'essere umano è chiamato ad aver cura di sé, nobilitando il principio del vivere secondo natura, la cura stessa diviene una parte imprescindibile delle Leggi universali, l'umano una manifestazione del Tutto Cosmico e la natura si dimostra in accordo con se stessa. La realizzazione più esaustiva di tale accordo è riscontrabile sia nell'immagine della Provvidenza, tanto cara a Seneca, sia nelle parole di Marco Aurelio quando afferma: «bisogna tenere presente quale sia la natura dell'universo e quale la mia; in che relazione sia l'una con l'altra; quale specie di parte sia quale specie di tutto»¹⁷.

In particolar modo, la cura gioca un ruolo chiave nella fisica grazie all'immagine del desiderio e del suo auto-disciplinamento perché, identificando il nostro legame con la natura, secondo i seguaci del Portico, spetta a noi riconoscere ciò che è nella nostra natura desiderare o contrastare; solo così, afferma Seneca, «vivere felici e secondo natura è lo stesso»¹⁸. Rincorrere qualcosa di contrario alla Ragione universale significherebbe illudersi, diventando vittima di un pensiero infelice¹⁹; come un uomo che, riempiendo ogni momento della vita, si illude di non morire mai. Sotto questo profilo, pensando alle drastiche conseguenze dello sfruttamento ambientale che caratterizzano il nostro tempo, gli stoici direbbero che l'essere umano non ha compreso la sua armonica relazione con la natura del Tutto, men che meno la necessità di filtrare il desiderio.

Questo rapporto tra la dottrina fisica e il controllo del desiderio non è così intuibile, sembrerebbe quasi più plausibile vedere la disciplina del desiderio come una parte dell'etica. Tuttavia, come crede Hadot, «se è vero che la teoria astratta del 'desiderio', in quanto atto dell'anima, si colloca nell'ambito della morale, la pratica vissuta della disciplina del desiderio implica un preciso atteggiamento nei confronti del cosmo e della natura»²⁰. La cura, nella fisica stoica, de-

¹⁷ MARCO AURELIO, *Pensieri*, II, 9, p. 29.

¹⁸ SENECA, *De vita beata*, 8, BUR Rizzoli, Milano 2016, p. 49.

¹⁹ Sostiene Hadot che «la disciplina del desiderio non è possibile che grazie alla presa di coscienza per la quale la filosofia si considera come una parte del Tutto cosmico» (P. HADOT, *La cittadella interiore*, cit., p. 97).

²⁰ *Ivi*, p. 91.

clina costantemente il desiderio nella natura del Tutto e, sottolinea Lévy, mantiene «l'idea di un legame tale da assicurare la coesione del mondo»²¹. In sintesi, affinché la cura eserciti la sua influenza nella dottrina fisica, «non cercare di fare in modo che ciò che accade accada come desideri, ma desidera che ciò che accade accada come accade, e il corso della tua vita sarà lieto»²².

Un finale amaro, quasi inaccettabile per noi contemporanei che abbiamo fatto del desiderio l'identità inconscia e autentica del soggetto moderno. Venendo meno il desiderio anche l'azione sembrerebbe compromessa, poiché non dovremmo desiderare di agire diversamente da come agiamo. Ben si spiegherebbe, così, la critica di Agostino, il quale crede che lo stoico abbia scoperto la formula per fingere di essere felice perché, non ottenendo ciò che vuole, vuole ciò che può ottenere²³.

Tuttavia, ciò non significa che il desiderio nello stoicismo sia estinto. Al contrario, sappiamo bene che, fin dalle origini, come sostiene Grimal, «esiste una funzione naturale del 'desiderio'²⁴, che quest'ultimo appartiene all'*animus* e che, senza di esso, ogni vita psicologica sarebbe impossibile»²⁵. Semmai il desiderio è entrato in un filtro che trattiene le sole possibilità reali, tralasciando le impossibili. L'accettazione del sistema, in cui «aderire alla 'natura universale' equivale a riconoscere in essa l'esistenza di un ordine razionale»²⁶, implica una sottile movenza di cura: occuparsi responsabilmente della possibilità, della natura e del valore del nostro desiderare²⁷.

6. La cura nell'etica

La scelta di partire dalla logica, procedere con la fisica, e concludere con l'etica non è casuale. Mentre la logica domina il giudizio e la fisica detta il desiderio, l'etica ha il compito di mostrare come ogni azione sia scandita proprio dall'influenza del giudizio e del desiderio.

²¹ C. LÉVY, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino 2002, p. 129.

²² EPITTETO, *Manuale*, 8, cit., p. 157.

²³ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIII, 7, 10.

²⁴ Nella lettera 39 a Lucilio, Seneca ci fa intuire che questo tipo di desiderio corrisponde all'*adpetitio* ciceroniana.

²⁵ P. GRIMAL, *Seneca*, cit., p. 223.

²⁶ *Ivi*, p. 228.

²⁷ A tal proposito non vanno dimenticate le considerazioni di Arendt quando afferma: «Il nucleo di tali considerazioni è costituito dal potere della volontà di assentire o dissentire, di dire di Sì o di No, nella misura in cui, per lo meno, sia interessato io stesso» (H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 400).

Se la natura è in accordo con se stessa e tende al bene, come vuole la fisica, allora l'azione umana non può che riflettere questa tendenza al bene sul piano dell'etica – essendo l'uomo espressione della natura –, tanto da trovare una sintesi nel termine *oikeiosis*²⁸, ovvero in quel principio di conservazione e adattamento che spinge l'essere umano verso ciò che gli è proprio. Tradotto da Cicerone con *conciliatio*, «l'*oikeiosis* è, in un solo movimento, una relazione con se stessi e una relazione con il mondo»²⁹ e, nel sistema stoico, rafforza l'idea secondo la quale «felice è l'uomo per cui non esistono il bene e il male, ma solo l'animo buono o malvagio, che pratica il bene, si contenta della virtù»³⁰. O per meglio dire, con Epitteto, «come non si installa un bersaglio per gli errori di tiro, così nel cosmo non esiste la natura del male»³¹.

In particolare, quest'ultima affermazione ci invita ad approfondire meglio l'affinità tra fisica ed etica. Nello stoicismo, infatti, riscontriamo due termini applicati alla natura: uno che riguarda gli scopi, l'altro che guarda ai fini, poiché la natura è sia ciò verso cui tendiamo, sia ciò che dobbiamo “realizzare” con la nostra vita. Si comprende meglio la differenza quando gli stoici ricorrono alla distinzione tra bersaglio (*skopos*) e fine (*telos*). Potremmo dire che se scagliare una freccia al centro del bersaglio è lo *skopos*, allora la preparazione, l'allenamento, la concentrazione, perfino la postura, tutto questo è il *telos*: il fine che permette di fare centro³².

Esiste il bene al quale dobbiamo tendere l'arco – e che, in una certa misura, costituisce la nostra condizione originaria ed esistenziale grazie all'*oikeiosis* –, ma la vera realizzazione del bene la si compie nell'allenamento che precede il fare centro, costruito razionalmente, e che

²⁸ Cfr. R. RADICE, *L'oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e della sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

²⁹ C. LÉVY, *Le filosofie ellenistiche*, cit., p. 154.

³⁰ SENECA, *De vita beata*, 4, cit., p. 41.

³¹ EPITTETO, *Manuale*, 27, cit., p. 179.

³² Sulla differenza tra *skopos* e *telos* anche Cicerone ci offre una testimonianza. «Il tiratore deve fare di tutto per raggiungere il bersaglio (*skopos*), ma è il fatto stesso di fare tutto per raggiungere lo scopo, per realizzare il proprio disegno, è questo fatto, direi, il fine (*telos*) che il tiratore persegue, e che corrisponde a ciò che noi chiamiamo, quando si tratta della vita, il sommo bene; colpire il bersaglio è solo una cosa che si può desiderare, ma non è una cosa che meriti di essere ricercata per se stessa» (cfr. CICERONE, *I termini estremi del bene e del male*, III, 6). Cfr. anche V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1977, pp. 126-132.

ci mette nella giusta postura per scagliare la freccia. Proprio come dice Marco Aurelio «differenti sono il volo di una freccia e quello dell'intelletto. Eppure l'intelletto, quando concentra tutta la sua attenzione sull'oggetto della sua ricerca, vola non meno dritto della freccia a cogliere il bersaglio»³³. Anche se il bersaglio non sempre si raggiunge è fondamentale che la buona intenzione venga preservata.

Calando queste due accezioni nell'etica stoica, aver cura di sé significa diventare un fine e un mezzo di noi stessi, perché sebbene la cura sia una meta³⁴, verso cui tendere l'arco, è soprattutto la riflessione pratica antecedente che costituisce il fine, lo stesso che ci permette di scagliare la freccia. Il fine della cura sta nel suo inizio e nel proseguo, non solo nella conclusione. E come realizzare questo bene? Gli stoici rispondo: attraverso la scelta di vita morale (la *proairesis*), da rinnovare e alimentare costantemente come un fuoco povero di legna.

Esiste un particolare precetto che sintetizza l'intera disciplina etica nelle parole di Marco Aurelio: «prefiggiti a questo punto un determinato stile e modello di vita a cui ti atterrai, che tu sia solo con te stesso o che tu incontri gli uomini»³⁵. E continua: «preservando il tuo demone costantemente puro, come se dovessi restituirlo da un momento all'altro, se ti attieni a questo [...] tu vivrai felice»³⁶. Dello stesso avviso è Seneca quando ricorda a Lucilio che «il segno che distingue la saggezza e il suo principale compito è quello di mettere d'accordo i fatti con le parole, in modo che l'uomo in ogni momento sia uguale e coerente a se stesso»³⁷.

Il vero bene, quindi, si realizza nelle azioni guidate da una rappresentazione adeguata, da un desiderio accettabile e nella consapevolezza di ciò che lega razionalmente questi aspetti. La cura di sé, che nello stoicismo si traduce nella scelta di vita morale, accompagna l'esistenza tenendo presente in ogni momento questo sistema e questa *oikonomia*. Epitteto non si lascia sfuggire nemmeno le abitudini più quotidiane come il bagno, infatti si rivolge agli allievi dicendo:

³³ MARCO AURELIO, *Pensieri*, VIII, 60, cit., p. 191.

³⁴ Anche Sloterdijk pensa ad una forma di vita incentrata sull'esercizio e afferma: «la caratteristica propria di una "meta" nell'antico senso del termine è quella di essere già visibile da lontano, da cui l'espressione greca *skopos*, che pone l'accento sulla "visibilità" da notevole distanza». (P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 299).

³⁵ MARCO AURELIO, *Pensieri*, VIII, 33, cit. p. 189.

³⁶ *Ivi*, III, 12, p. 53.

³⁷ SENECA, *Lettere*, ep. 20, cit., p. 161.

Quando stai per intraprendere un'azione, ricorda a te stesso che cos'è quest'azione. [...] Intraprendi la tua azione con maggior sicurezza, se aggiungi subito per te stesso: «Voglio fare un bagno e nello stesso tempo voglio che la mia scelta di vita resti conforme alla natura». E così dev'essere per ogni azione.³⁸

Il bagno alle terme diventa l'occasione ideale per allenare la rappresentazione, il desiderio e la condotta: lo sapeva bene Seneca che, proprio sopra un impianto termale, ci abitava!³⁹

7. *Allenarsi alla cura del bene futuro*

Gli scenari futuri sembrano esporci a costanti rischi, come ridurre la coscienza umana ad una scrittura algoritmica e la libertà ad una scelta statisticamente preferibile. Ci si dimentica della dimensione morale nella quale l'umano attesta la sua eccedenza, vulnerabilità e fragilità. Mostrando l'approccio sotteso alla cura stoica abbiamo provato a delineare un modello paradigmatico anche per il nostro avvenire, in cui fare della cura un approccio esistenziale, ecologico, politico ed epistemologico, con la consapevolezza che le intenzioni di cura sono prerogative necessarie, ma non sufficienti per la realizzazione del vero bene.

Per trarre alcune conclusioni, potremmo dire che l'etica del futuro è chiamata a tenere insieme i fili delle differenti discipline dentro una trama unitaria complessa e mai riduzionistica, proprio come lo stoicismo non ha mai disgiunto la cura nelle tre discipline. Trovare punti di raccordo interdisciplinare, e sintesi di raffronto, sembra tanto più urgente quanto considerare la cura come un occhio di riflessione permanente sulle possibili forme di vita. Così ogni cura lega le intenzioni alla responsabilità dell'agire, la correttezza della logica alle possibilità del desiderio, mantiene gli orizzonti della morale nel contesto di vita.

A questo punto sembra anche più chiaro come ogni cura necessiti di una movenza *oikonomica* flessibile e articolata, capace di declinarsi nei vari ambiti. Senza una concertazione ampia, la cura rischierebbe di diventare inefficace o di corto respiro. La differenza tra *skopos* e *telos* permette anche di comprendere che, per quanto nobili siano gli sco-

³⁸ EPITTETO, *Manuale*, 4, cit., p. 151.

³⁹ Cfr. SENECA, *Lettere*, ep. 56, cit., p. 339.

pi, le attenzioni dovrebbero orientarsi a ciò che precede quegli scopi, verso un vero e proprio “allenamento alla cura”⁴⁰ e alla scelta di vita morale. L’unica capace di tenere filosofia e cura in un rapporto stretto, fin quasi a confonderne le reciproche differenze.

⁴⁰ Anche Sloterdijk, nella sua rilettura dello stoicismo, crede che «grazie all’equiparazione metaforica tra cura filosofica di sé e lavoro scultoreo sulla statua interiore, venne infine alla luce una vera e propria coscienza dell’allenamento» (P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 351).

l^alangue

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Stampato per conto di Orthotes
da DBook
nel mese di aprile 2020