

LO SCIAME E L'APE: L'IDEA STOICA DI FELICITÀ

Rosanna Ansani

1. IL SENSO DELLA DOMANDA

Il vecchio gesto dello *smascherare*, ben lontano dall'essere archeologia filosofica, è ridiventato urgente. Troppe sono le confusioni, le dissimulazioni, le astuzie della Ragion Sovrana nella società degli apparati e della menzogna amministrata. Troppo alto è il pericolo che un totalitarismo elegante e all'apparenza illuminato possa chiuderci nelle reti invisibili delle parole trite, dei pensieri prefabbricati, degli stereotipi alla moda sfornati in serie e politicamente accreditati.

La felicità è uno di quei nodi concettuali che possono smascherare una filosofia: portarne allo scoperto le implicazioni antropologiche, l'idea o il progetto di uomo che vi si cela; mostrarne con cruda evidenza le responsabilità, consapevoli o oggettive, "l'utilità e il danno" nei riguardi della vita.

In questa prospettiva ha senso interrogarsi oggi sul modo in cui una scuola filosofica antica ha pensato la magna quaestio della felicità.

2. LINEE PER UN'ERMENEUTICA

Un'idea di felicità si misura obbligatoriamente con quattro ordini di problemi, e presenta perciò quattro aspetti o tratti caratteristici, che costituiscono altrettante possibilità di analisi.

Il primo aspetto riguarda il contenuto, ovvero la stessa *definizione di felicità*. C'è una definizione *negativa*, che vede la felicità come diminuzione, deprivazione, assenza e ruota su verbi come togliere, eliminare, rinunciare, domare. C'è all'opposto una definizione *positiva*, che vede la felicità come compimento, sazietà, pienezza e implica verbi come accrescere, ottenere, raggiungere, realizzare.

Il secondo problema è la *demarcazione tra felicità reale e felicità apparente*, ovvero qualcosa che è in gioco da sempre nel *bíos* filosofico, così come ci è noto da Socrate in poi: la dicotomia esterno / interno, sembrare / essere, inautentico / autentico,

opinione / verità. Come distinguere la vera felicità dalla felicità illusoria del senso comune, dell'anonimo "si dice, si pensa" di heideggeriana memoria? Qual è il criterio di demarcazione?

Il terzo aspetto riguarda la *durata*: c'è una felicità stabile, definitiva, che si nutre d'eterno e una felicità effimera, frammentaria, consegnata al respiro breve dell'attimo e alla disperata allegria del non-senso. Che cosa, e fin dove, posso sperare? Si può ragionevolmente concepire la speranza di una felicità infinita, la "bella speranza" di cui parla Cebete nel *Fedone*,¹ o bisogna rassegnarsi alla brevità del vivere, allo scorrere maligno del tempo che consuma e corrode, e trovare proprio in questo un paradossale equilibrio, una quiete che è attesa di un cupo sonno senza sogni, un *amor fati* e un *cupio dissolvi* cui si continua a dare, per gioco o per tristezza o soltanto per un ultimo inganno, il vecchio nome di "felicità"?

Il quarto carattere ha a che fare con il *destino del singolo*. C'è una felicità del Tutto e una felicità della persona nella sua unicità e differenza: coincidono o divergono? La felicità del complesso, del sistema, del collettivo è compatibile con l'istanza irriducibile del singolo o ne prevede l'omologazione, l'irrelevanza, in definitiva la scomparsa? Questo ultimo aspetto è assolutamente cruciale, è il detonatore capace di far saltare un pensiero e di metterne a nudo i presupposti, di sbriciolarne la pretesa di neutralità.

Il problema è tanto più grave quanto più ci muoviamo all'interno di un "sistema" (che sia teorico o socio-politico non fa differenza, il risultato è identico, come insegna la scuola di Francoforte). Il sistema è "armonia": un dispotismo forte o mite che recinta e discrimina il particolare come "dissonanza", molteplicità che resiste all'unificazione, devianza che ostinatamente contraddice. In un sistema il particolare sussiste solo nella forma illusoria della cattiva infinità: negato come istanza autonoma, liquidato in partenza nel trionfo bacchico dell'intero, assorbito e digerito nella quiete dell'uno. Che fine fa la dissonanza, l'irriducibile unicità e differenza che è il nucleo teoretico della definizione di persona, nella sovrana armonia del sistema? Se al singolo non resta che mettersi in sintonia con il ritmo (*rhythmós*, in origine "corrente"!) del tutto, questa superiore unità, che è conciliazione adornianamente "forzata", esigerà presto o tardi l'olocausto del dissonante. Anche perché la pretesa "armonia" è tale solo in virtù del fatto che così si autodefinisce, esattamente come l'hegeliana "libertà" di sviluppo dello spirito, peraltro "necessario", è tale solo in quanto si autoproclama. L'abisso che divide armonia e disarmonia, libertà e necessità si mimetizza nel nominalismo: come se il "male" decidesse unilateralmente di chiamarsi "bene".

Nella *Dialettica negativa*, Adorno ha strappato la maschera di asetticità e nitore del sistema mostrandone il volto in ciò che ha di folle, nello "zelo paranoico" di persecuzione del "minimo resto di non-identità"² che ne fa "ira razionalizzata verso il non identico":³

Il sistema, in cui lo spirito sovrano s'illudeva di essere trasfigurato, ha la sua storia primordiale nel prespirituale, nella vita animalesca del genere. Gli animali da preda sono affamati; assalire la preda è difficile, spesso pericoloso. Affinché l'animale lo tenti, ha appunto bisogno di impulsi supplementari. Essi si fondono con il senso sgradevole della fame, formando un'ira rivolta alla preda la cui espressione a sua volta attemisce e paralizza opportunamente quest'ultima. [...] Il sistema è il ventre divenuto spirito [...].⁴

E Adorno non ha dubbi su ciò che accade nel passaggio dalla teoresi alla quotidianità, laddove è l'intero corpo sociale a definirsi e strutturarsi in forma di sistema: l'esito a livello individuale non è la felicità ma l'angoscia, quel male oscuro e senza nome che nasconde la percezione delle pareti della gabbia.

Se la società fosse compresa come sistema chiuso e quindi ostile ai soggetti, diventerebbe troppo sgradevole per i soggetti, finché lo sono ancora. Il preteso elemento esistenziale, l'angoscia, è la claustrofobia della società diventata sistema.⁵

Si potrebbe accusare Adorno di pessimismo "apocalittico", rifiutarne le tesi come esagerate e progettare sistemi sociali "perfetti" (Zygmunt Bauman direbbe giardini ben curati)⁶ che non generino angoscia e assicurino felicità per tutti: ma già troppe volte simili progetti si sono tradotti in mostruose anti-utopie, più o meno abilmente dissimulate nelle pieghe dell'ideologia, perché l'illusione possa essere coltivata anche fuori dagli orticelli delle militanze, nel mondo reale.

Un secolo prima, era stato Kierkegaard, nel mostrare quanto sia difficile e contro lo Zeitgeist vivere in modo autentico la condizione di "singolo", ad intuire il carattere intrinsecamente *panteistico*, di divinizzazione del mondano, di ogni sistema, anche di quello più ferocemente antireligioso, e a fare dell'immanentismo panteistico una peculiarità del moderno, in lucido e sconvolgente presagio della società di massa.

Invece di stare insieme con la generazione, e dire: noi, il nostro tempo, il secolo XIX...- rimanere invece un singolo uomo esistente. [...] Cos'è mai un singolo uomo esistente? Certo, il nostro tempo non sa che troppo bene come ciò sia poca cosa, ma è in questo che consiste precisamente la particolare disonestà dell'epoca. Ogni epoca ha la sua; quella del nostro tempo non consiste forse nel piacere e nel godimento e nella sensualità, ma piuttosto in uno sfrenato disprezzo panteistico per gli uomini singoli. In mezzo a tutta l'apoteosi del nostro tempo e del secolo XIX si ode un segreto disprezzo per l'esser uomo; in mezzo a tutta quell'importanza che il genere si dà, c'è una disperazione per quel che riguarda l'essere uomo. Tutto, tutto vuol partecipare; ci s'immagina con la storia universale di aver un proprio compito nel tutto, nessuno vuol es-

sere un singolo uomo esistente. Di qui forse provengono anche i molti tentativi di attenersi a Hegel, anche da parte di gente che aveva visto l'errore della sua filosofia. [...] Come nel deserto si deve viaggiare in grandi carovane per timore dei briganti e delle bestie feroci, così ora gli individui hanno orrore per l'esistenza, perché essa è abbandonata da Dio: soltanto in grandi attrupamenti essi osano vivere e si aggrappano tenendosi insieme en masse per essere qualcosa.⁷

Kierkegaard vede nel singolo l'unica alternativa al trionfo del panteismo, alla divinizzazione del corso del mondo, l'unica categoria capace di opporsi al principio-folla con cui si è voluta distruggere la peculiarità dell'umano:

Senza questa categoria, il Panteismo ha vinto assolutamente. [...] il "Singolo" è e rimane l'ancora che deve arrestare la confusione panteista, è e rimane il peso con cui la si può comprimere [...]. Il Panteismo è una illusione ottica, una fata morgana prodotta dalle nebbie della temporalità od un miraggio creato dal suo riflesso, un miraggio che si vuol erigere in eternità. Ma la realtà è che questa categoria non è affare di docenti; il servirsene è un'arte, un compito etico; è un'arte il cui esercizio è sempre pericoloso e qualche volta potrebbe costare la vita a chi la usa. Perché ciò che divinamente inteso è la cosa più alta, l'umanità insofferente di disciplina ed il gregge degli storditi lo terranno per delitto di lesa maestà contro l'"Umanità", la "Folla", il "Pubblico", ecc.⁸

L'immagine kierkegaardiana degli uomini che si tengono insieme in una "massa" ne richiama altre. Anzitutto la stessa etimologia del termine, dal greco *mássein*, "impastare", che connota un aggregato anonimo e spersonalizzato, in cui i legami autentici lasciano il posto a un indifferente e cosale starsi accanto.

Oppure gli "uomini vuoti" di Eliot, "uomini impagliati / che appoggiano l'un l'altro / la testa piena di paglia".⁹

O gli uomini che il terrore preme "uno contro l'altro" nel regime totalitario descritto da Hannah Arendt, per la quale "la macchina totalitaria accumulatrice di potere e divoratrice di individui"¹⁰ non tollera spazi e canali di comunicazione fra i singoli, ma trasforma gli individui "in parte di un'unica umanità"¹¹ attraverso "un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche".¹² L'omologazione assoluta e senza residui di ogni cittadino è sempre stata il sogno e l'obiettivo primario di ogni città totalitaria: come dice la Arendt, in un perfetto regime totalitario "tutti gli individui sono diventati un unico uomo".¹³ A ben guardare ci sono solo due metodi di produzione di cittadini così omologati da costituire altrettante occorrenze di un unico modello: la clonazione e il lager. Hannah Arendt ha individuato con acume quest'ultimo aspetto, sottolineando la paradossale "logicità" dei campi di concentramento e di sterminio in un mondo totalitario:

Il cane di Pavlov, l'esemplare umano ridotto alle reazioni più elementari, eliminabile o sostituibile in qualsiasi momento con altri fasci di reazioni che si comportano in modo identico, è il "cittadino" modello di uno stato totalitario, un cittadino che può essere prodotto solo imperfettamente fuori dai campi.¹⁴

È possibile una felicità del Tutto che non richieda l'*omologazione* del Singolo? Guarda caso, il verbo *homologhēin* è un cardine dell'idea stoica di felicità. La sosta nei pressi dello stoicismo consente allora di tematizzare l'urgenza del problema, l'estrema *serietà* della questione, e di interrogarsi sulle responsabilità della filosofia nel proporre l'una o l'altra soluzione.

3. OPZIONI DI METODO

Il modello interpretativo fin qui delineato individua la logica interna al percorso, che evidentemente avrà carattere tematico e non cronologico: l'esperienza prova che su questo terreno si offrono le più feconde possibilità di motivazione e di crescita culturale per lo studente. Ma non è solo una questione didattica: è in gioco la stessa portata dell'esercizio filosofico, la sua reale significatività e pregnanza, la non tautologicità e "stupidità" della ragione in un'epoca che sforna ogni giorno carrettate di parole inflazionate e di libri inutili, in cui insigni studiosi, come soleva dire Luciano Anceschi a proposito di certi filologi classici, "scrivono migliaia di pagine su un solo verso e non dicono mai niente".¹⁵ Uno scrupolo storicistico divenuto recinto e feticcio è una rete che imbavaglia il pensiero e annebbia le capacità ermeneutiche, anche se può fornire un impettito alibi per eleganti fughe dall'oggi. Il pensiero "simile al vento"¹⁶ sa attraversare epoche e culture, costruire mondi e interrogare specchi fatati, confrontare e scompigliare.

Il vero nodo da sciogliere, o forse gordianamente da tagliare, è lo stato dei testi, luogo privilegiato e invalicabile limite di ogni ricerca. Si possono leggere i frammenti dello stoicismo antico cercandovi, alla Löwith, un "sistema in aforismi", a volte proprio in macerie? È legittimo dribblare le suddivisioni canoniche della scuola stoica e, ad esempio, accostare Zenone e Crisippo a Seneca e Marco Aurelio?

Da queste e da molte altre simili domande si esce soltanto con un'opzione forte, assumendosi in pieno la responsabilità e il rischio della scelta. Leggerò dunque i testi dello stoicismo nella loro unitarietà, cercando nei concetti cardine che li attraversano il tessuto comune della scuola. Considero gli esponenti del neostoicismo, soprattutto Marco Aurelio, come una sorta di summa o di sintesi in uscita, con le caratteristiche inscindibili di culmine e di tramonto che ogni summa possiede: un ruolo, per intenderci, che somiglia molto a quello di Dante rispetto alla cultura medioevale. Non si tratta, come è ovvio, di una convinzione stravagante o peregrina: oltre a fondarsi su

precisi riscontri testuali, può poggiare sulle affermazioni autorevoli di Pierre Hadot¹⁷ o su analoghe opzioni metodologiche riscontrabili di fatto nell'opera storiografica di Giovanni Reale.¹⁸

4. SOMIGLIANZE: GLI STOICI E NOI

Non pochi sono gli indizi di somiglianza fra le istanze che muovono il pensiero stoico e le urgenze del nostro presente. È un'epoca di malessere, disordine, incertezza politica ed esistenziale: un mondo instabile che appare dominato dal caso, indecifrabile come un labirinto; un mondo malato che alla filosofia chiede la cura della sua inquietudine, il farmaco del male oscuro che lo divora. E la filosofia cambia lo scopo, l'oggetto e la stessa forma della domanda: si fa metodo di decifrazione e terapia,¹⁹ diviene *téchne perì bíon o ars vitae*, “una pratica arte del vivere” che considera “suo compito preminente il fissare in modo esatto il *télos* – il fine – della vita”:²⁰

un'arte del vivere capace di garantire all'individuo, indipendentemente da ogni contingenza esterna e anche dalla stessa società, la tranquillità dello spirito e la felicità.²¹ [...] l'arte di organizzare la vita in modo tale che il logos stia saldo di fronte a tutte le lusinghe, provengano esse dall'esterno o dall'interno dell'uomo, e determini tutto il nostro pensare ed agire.²²

Non si radica in una preoccupazione molto simile, in una volontà di aderenza alla vita che nella domanda di senso chiama in causa la responsabilità del pensare, anche la nostra riscoperta dell'etica? Che altro sono la filosofia per i managers, i corsi di etica nelle fabbriche, la psichiatria che ricorre alle letture filosofiche, il filone letterario alla *Mondo di Sofia*, se non versioni banalizzate e mass-mediaticamente decadute dello spessore esistenziale del pensiero - per intenderci, l'equivalente “basso-mimetico” di Jonas o della Arendt?

Questa arte del vivere che “ha come materia la vita di ciascuno”,²³ proprio in quanto consiste “in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza”,²⁴ è anzitutto *epiméleia heautoû*, “cura di sé”. Come ha notato Michel Foucault, si tratta di una locuzione tutt'altro che vaga:

Il termine di epimeleia non designa una semplice preoccupazione, ma tutto un insieme di occupazioni; si parla di epimeleia per indicare le attività del padrone di casa, il ministero del principe nei confronti dei sudditi, le cure da prestare a un malato o a un ferito, o le onoranze da tributare agli dei o ai defunti. E anche nei confronti di se stessi, l'epimeleia implica un preciso lavoro. Richiede del tempo. Uno dei grandi problemi di questa cultura di sé consiste appunto nel fissare, nell'arco della giornata o in quello della vita, la parte che è opportuno consacrarle.²⁵

L'idea della cura di sé non è nuova: basti pensare al passo del *Simposio* platonico in cui Alcibiade descrive l'esito dell'*exétasis tou bíou*, “esame della vita”, cui Socrate costringe suo malgrado chiunque lo incontri, e in cui l'*ameléin*, il trascurare, è l'esatto contrario dell'*epimeléisthai*, l'aver cura.

[...] mi costringe ad ammettere che, pur essendo io di molto manchevole, continuo a trascurare me stesso e invece mi occupo degli affari di Atene.²⁶

È nuova invece l'insistenza degli stoici sulla *preparazione* alla cura di sé, nel significato di un vero e proprio training: si tratta di quel complesso di attività mentali e fisiche che Pierre Hadot ha denominato “esercizi spirituali”, ovvero “esercizi della ragione che saranno, per l'anima, analoghi all'allenamento dell'atleta o alle cure di una terapia medica”;²⁷ nella sintesi di Michel Foucault, “tutta un'attività di parola e di scrittura in cui sono strettamente legati il lavoro che uno fa su se stesso e la comunicazione con gli altri”.²⁸

Hadot è convinto che questi esercizi, pur in assenza di trattati sistematici che ne codificassero l'insegnamento e la tecnica, fossero tramandati oralmente all'interno delle scuole filosofiche. Nel saggio *Esercizi spirituali*,²⁹ lo studioso francese richiama i due elenchi tramandati da Filone di Alessandria, in cui si può rintracciare “una terapia filosofica di ispirazione stoico-platonica” attraverso l'enumerazione degli esercizi:³⁰ 1) ricerca, esame approfondito, lettura, ascolto, attenzione, dominio di sé, indifferenza alle cose indifferenti;³¹ 2) letture, meditazioni, terapie delle passioni, ricordi di ciò che è bene, dominio di sé, compimento dei doveri.³² Per quanto riguarda la tipologia degli esercizi, si possono individuare, secondo Hadot, due varianti fondamentali: il *controllo di sé* (*enkráteia*) e la *meditazione* (*meléte*).³³ Si possono ascrivere al primo tipo anche quelli che Foucault chiama “processi sperimentali” o “prove”,³⁴ come gli esercizi di astinenza e gli *stages* di povertà, come pure le tecniche descritte da Plutarco (controllare la collera, la curiosità, le parole). La meditazione è in primo luogo memorizzazione (*mnéme*) e assimilazione dei dogmi e delle regole di vita della scuola; in secondo luogo è immaginazione anticipata delle circostanze, soprattutto negative (*praemeditatio malorum*), per non trovarsi impreparati di fronte all'urto degli eventi; infine è esame di coscienza (praticato già dai pitagorici), compiuto al mattino e alla sera, che include anche l'esame dei propri sogni.

È noto quanto il nostro tempo sia affascinato da ogni forma di esercizio psico-fisico, dal training autogeno alle tecniche della meditazione orientale (si pensi allo zen). Hadot contrappone la meditazione filosofica greco-romana a quella “di tipo buddistico dell'Estremo oriente”,³⁵ poiché la prima “non è legata a un atteggiamento corporeo, ma è un esercizio puramente razionale o immaginativo o intuitivo”.³⁶ Personalmente ritengo che, a fronte di una diversa accezione del termine meditazione, vi siano invece molti aspetti di somiglianza fra le prescrizioni pratiche dello zen e l'insieme degli esercizi di ispirazione stoica. Una spia di questo rapporto potrebbe essere il richiamo del-

lo stoicismo al modello di vita spartano, caratterizzato da frugalità e rigore: il corto mantello che serve per tutto l'anno e il dormire su un duro pagliericcio, fulcro dell'educazione dei ragazzi spartani, sono il simbolo della vita filosofica stoica.³⁷ Se Sparta è lo stato guerriero per antonomasia, lo zen è la filosofia che sta alla base della maggior parte delle arti marziali e della stessa etica dei samurai.

Hadot vede nell'*attenzione (prosoché)* "l'atteggiamento spirituale fondamentale dello stoico":³⁸ la vigilanza, la coscienza di sé sempre desta, la tensione (*tónos*) sono decisive per la coerenza del vivere secondo la regola e per la capacità di risposta agli eventi. Anche qui c'è pane per i nostri denti: la distrazione, la superficialità di sguardo, la fretta incapace di profondità, così familiari al nostro tempo e quasi costitutivi ontologici del vivere massificato, sono per lo stoicismo altrettanti nemici da combattere: vere malattie da cui occorre guarire.

Non è nuovo neppure questo nesso tra filosofia e medicina, visibile nella tendenza a descrivere le operazioni necessarie alla cura dell'anima con immagini e metafore mediche. Foucault ha indicato le principali:

mettere il coltello nella piaga, togliere il marcio, amputare, eliminare il superfluo, dare una terapia, prescrivere pozioni amare, calmanti o tonificanti.³⁹

Così Epitteto considera la sua scuola un "ambulatorio dell'anima",⁴⁰ mostrando una concezione dei rapporti tra anima e corpo molto vicina alle nostre idee correnti sulle dinamiche psico-somatiche.

O uomini, la scuola di un filosofo è un ospedale (*iatréion*): non si deve uscire da essa dopo aver gioito, ma dopo aver sofferto.⁴¹

L'aspetto più importante di questa connessione fra medicina e morale, come nota acutamente ancora Foucault, è l'invito a riconoscersi come malato, ad ammettere le proprie manchevolezze senza ostinarsi a negarle o scambiarle per virtù:

La pratica di sé implica che ci si costituisca ai propri occhi non semplicemente come individuo imperfetto, ignorante e bisognoso di correzione, formazione e istruzione, ma come individuo che soffre di certi mali e deve curarsi sia da solo, sia affidandosi a qualcuno che ne abbia la competenza. Ciascuno deve scoprire che si trova in uno stato di bisogno, che gli servono aiuti e cure.⁴²

Qui sembra scavarsi piuttosto un solco fra l'età degli stoici e la nostra epoca, in cui la mobilitazione dei confini tra salute e malattia, normale e patologico è sfociata nella "normalizzazione" di squilibri, patologie e devianze individuali e sociali: convinti come siamo che non ci sia più nulla di "anormale", "malato", "difetto", restiamo ben lontani da un cammino autocritico, che pure è l'unica via per ritrovare la salute.

Il ruolo insostituibile della filosofia nella cura di sé è stato indicato senza esitazioni da Seneca:

Diciamo giustamente "se ti dedichi alla filosofia, è una cosa buona". Infatti star bene (essere sani) è questo, in ultima analisi. Senza la filosofia, l'animo è ammalato.⁴³

Cicerone aveva espresso la stessa convinzione in modo altrettanto lapidario:

Se l'anima non sarà guarita, cosa che non può avvenire senza la filosofia, non vi sarà alcun termine delle nostre miserie.⁴⁴

La filosofia deve assumersi in pieno questa responsabilità, farsi carico dei mali dell'uomo, non ridursi alla sterilità del formalismo, all'inutilità di un gioco intellettualistico tanto più colpevole quanto più rimane sordo di fronte alla serietà del vivere. Il monito di Seneca, anzitutto a se stesso, trova accenti di forte drammaticità, e richiama per contrasto le tante afasie e i tanti silenzi dei filosofi di oggi dinanzi a mali come la povertà, la guerra, l'offesa alla dignità delle persone.

O Lucilio, ottimo fra gli uomini, preferisco che mi venga insegnato questo da costesti sottili ragionatori, che cosa io debba all'amico, che cosa all'uomo, e non in quanti modi si dica "amico" e quanti significati abbia "uomo". Ecco che sapienza e stoltezza vanno in direzioni opposte! Quale devo seguire? Verso quale delle due vuoi che io vada? [...] "Mus è una sillaba; ma una sillaba non rode il formaggio; dunque il topo non rode il formaggio". Che sciocchezze infantili! Per questo abbiamo aggrottato le sopracciglia? Per questo abbiamo lasciato crescere la barba? È questo che insegniamo tristi e pallidi? Vuoi sapere che cosa promette la filosofia al genere umano? L'intelligenza (*consilium*). Uno lo chiama la morte, un altro lo brucia la povertà, un altro lo tormentano le proprie o le altrui ricchezze; quello ha in orrore la mala sorte, questo vuole sfuggire alla sua stessa felicità; questo lo trattano male gli uomini, quello gli dei. Perché inventi questi giochi da nulla? Non c'è posto per il gioco: sei chiamato a difendere i miseri. Hai promesso di portare aiuto ai naufraghi, ai prigionieri, ai malati, ai poveri, a quelli che offrono il capo sottomesso alla scure: dove vai? Che fai?⁴⁵

Che fai davanti alla guerra del Golfo, al massacro di piazza Tienanmen, alla "eutanasia" (perfetto nome da marketing) come espediente per liberarsi dei vecchi e dei sofferenti (l'ha inventata Hitler, mi pare), alla clonazione che stravolge le leggi della vita e compromette l'integrità dell'essere uomo? Lo stesso pathos di Seneca si ritrova, ad esempio, nelle pagine in cui Hans Jonas dice no alla clonazione, o nei passi in cui Hannah Arendt condanna il totalitarismo: segno che la filosofia non è costruzione di sistema ma questione di vita (in barba agli "analitici" e ai loro formalismi sotto vuoto! Sono i "sottili ragionatori" del nostro presente). Segno che gli stoici hanno qualcosa da dirci, sempre a patto che il nostro pensiero sia vivo.

Nella descrizione di Seneca, gli uomini che chiedono al filosofo di mostrare loro “la chiara luce della verità”⁴⁶ sono dispersi e vagano senza meta: la malattia è perdita dell’equilibrio, incertezza sulle coordinate entro cui muoversi, in un mondo diventato illeggibile. Il mondo degli stoici condivide con quello contemporaneo la natura labirintica, la tendenziale indecifrabilità: chi viaggia all’interno del labirinto si trova in una condizione di miopia, nell’impossibilità di vedere lontano, ed è costretto a navigare a vista. Ma chi non sa vedere al di là dei suoi passi accorcia il tempo, lo priva di una delle sue dimensioni: è costretto a rinunciare al futuro. Se la nostra epoca si caratterizza per la “privatizzazione del futuro” (Remo Bodei), la riduzione del desiderio a piccolo cabotaggio e della felicità al frammento, che significa rinuncia alla speranza e caduta della progettualità di alto respiro, allo stoico si richiede la *concentrazione sul momento presente*, che per Hadot definisce l’attenzione come vigilanza.

Questa attenzione al momento presente è in qualche modo il segreto degli esercizi spirituali. Libera dalla passione che è sempre provocata dal passato o dal futuro che non dipendono da noi, facilita la vigilanza concentrandola sul minuscolo momento presente, sempre padroneggiabile, sempre sopportabile, nella sua esiguità; infine apre la nostra coscienza alla coscienza cosmica rendendoci attenti al valore infinito di ogni istante, facendoci accettare ogni momento dell’esistenza nella prospettiva della legge universale del *kósmos*.⁴⁷

Se per Cicerone la vita dell’insensato è “ingrata e irrequieta” perché è rivolta al futuro,⁴⁸ per Seneca sono stolti gli uomini che ogni giorno concepiscono nuove speranze, “pongono nuove fondamenta alla vita”,⁴⁹ poiché saggezza e felicità implicano che non ci si preoccupi del domani.

Non rinviemo niente al futuro; ogni giorno facciamo i conti con la vita. [...] Chi ogni giorno ha posto la mano sulla sua vita non ha bisogno di tempo; da questo bisogno nasce il timore e l’avidità del futuro che rode l’anima. [...] In che modo sfuggiremo a questa inquietudine? In un modo solo: se la nostra vita non sposterà in avanti, se si raccoglie in se stessa; infatti si attacca al futuro colui che non sa vivere il presente. [...] Dunque affrettati a vivere, Lucilio mio, e considera ogni giorno come una intera vita. Colui che si è adattato in questo modo, colui per il quale ogni giorno la sua vita è stata intera è tranquillo.⁵⁰

In questo passo c’è già un’indicazione su ciò che conferisce all’idea stoica di felicità la sua tonalità inconfondibile: fuggire l’ansia del futuro per concentrarsi sul presente, quel cogliere l’attimo che potrebbe essere uno slogan dei nostri giorni, ha come prezzo la rinuncia alla speranza, un adattamento che è rassegnazione. Ancora più chiaro è un passaggio dell’*Epistola* 12 in cui Seneca cita un verso di Virgilio:⁵¹ le parole di Didone di fronte alla morte.

A ogni giorno dobbiamo dare un ordine come se chiuda la fila e consumi e compia la vita. [...] e andando a dormire diciamo, lieti e gioiosi: “Ho vissuto e ho percorso il cammino che la sorte mi aveva assegnato”. Se il dio aggiungerà un domani, accettiamolo lieti. È davvero beato e sicuro padrone di sé colui che aspetta il domani senza preoccupazione; chiunque ogni giorno dice “ho vissuto” si alza per guadagnare.⁵²

Parlare dell’idea stoica di felicità significa fare i conti con questo messaggio di rassegnazione e di morte della speranza.

5. LA FELICITÀ DEGLI STOICI

Il modello stoico di felicità si definisce attraverso una *costellazione di concetti* espressa in cinque parole chiave:

1. *eudaimonía*, “felicità”, letteralmente “avere un buon demone”. Se il prefisso *eú* esprime abbondanza, riuscita, facilità, il termine *dáimon* evoca, oltre al problema del demone di Socrate, l’idea di *éthos* in Eraclito,⁵³ cui si associa quasi automaticamente la riflessione di Schopenhauer sul nesso che si nasconde nell’oscillazione di quantità vocale fra *éthos*, “carattere” *ěthos*, “abitudine”.

2. *eúroia*, “corso facile, libero, abbondante”

3. *homologhía*, (*homologheîn* / *homologóúmenos zên*), “convenienza, accordo, consenso, coerenza” (“accordarsi, consentire, convenire, essere conforme, essere coerente” / “vivere nell’accordo, nel consenso, nella conformità, nella coerenza”)

4. *heimarméne*, “fato”, i buddhisti direbbero “la serie inviolabile delle cause” (v. nozione di *karma*)

5. *oikéiosis*, “affinità, rapporto familiare, appropriazione, propensione”: ha a che fare con il dimorare, l’abitare (da *oikía*, la casa e tutto ciò che ne fa parte, persone e cose)

Se si lascia da parte l’ultimo termine, portatore di una tonalità altra, dall’intreccio fra i primi quattro elementi della costellazione emergono le connotazioni dell’idea di felicità proposta dallo stoicismo.

1) La felicità, come facile decorso (*euroia*) della vita che deriva dall’accordo (*homologhía*) con la natura (*phýsis*), è adesione al *lógos*, alla razionalità propria e del tutto: una *ragione* che si definisce in opposizione assoluta alla *passione*. La razionalità degli stoici rinuncia alle passioni, le *toglie* come deviazione, eccesso, stortura. Si veda quanto afferma Diogene Laerzio a proposito di Zenone di Cizio:

Secondo Zenone la passione è un moto dell'anima irrazionale e contro natura, oppure un impulso spinto all'eccesso.⁵⁴

Questa negatività investe qualsiasi moto dell'animo, che appare scomposto, disordinato e ridicolo, compreso quello stupore (*thaumázein*) che da sempre è ritenuto decisivo per il sorgere stesso del pensiero: ma nel sistema stoico ogni legame vivo fra ragione ed emozione è reciso per sempre, quasi il pensare fosse l'attività disincarnata e meramente calcolatrice di una macchina.

Come è ridicolo e straniero colui che si meraviglia di qualunque piccola cosa che accade nella vita.⁵⁵

Non c'è possibilità alcuna di mediazione fra i due termini, non c'è via di mezzo tra ragione e passione: sono realtà incommensurabili. L'*eudaimonía* come adesione a questo *lógos* che identifica se stesso nella negazione delle passioni è dunque *deprivazione*, diminuzione, un togliere qualcosa. C'è un indizio linguistico che convalida questa interpretazione: tutti i nomi che in questo periodo indicano la condizione di "equilibrio" sono preceduti dall'alfa privativo (per gli Stoici il termine in questione è *apátheia*), dunque sono composti per via di negazione, indicano un'assenza e non una condizione positiva; dicono piuttosto, alla Montale, "ciò che *non* siamo, ciò che *non* vogliamo". Gli stoici non vogliono le passioni: l'emozione è per loro il male peggiore, il pericolo estremo, un *vizio* da cui occorre guarire. E anche fra virtù e vizio non c'è via di mezzo. Un altro indizio di questa spietatezza dell'antitesi è nei passi (terribili) in cui Lattanzio e Cicerone riferiscono che Zenone definiva la misericordia come un vizio:

Zenone colloca la misericordia fra i vizi e le malattie.⁵⁶

Non c'è indulgenza che muova il saggio, né perdono per alcun delitto; perché solo l'insipiente e lo sciocco possono provare misericordia: non è virile farsi pregare e placare.⁵⁷

Siamo davanti a un sistema spietato, pronto alla deportazione del particolare. Penso agli esperimenti senza anestesia nei lager nazisti - l'impassibilità dei volenterosi carnefici, le urla coperte attraverso la musica - e credo di non esagerare neanche un po'. I pensieri, come le parole, possono diventare pietre.

2) Quale sia il criterio di demarcazione fra realtà e apparenza, necessario per identificare la vera felicità, l'ha detto con chiarezza Epitteto:

Condizione e carattere dell'uomo comune (*idiótes*): non si aspetta mai giovamento o danno da se stesso, ma dalle cose esterne. Condizione e carattere del filosofo: si aspetta ogni giovamento e ogni danno da se stesso.⁵⁸

È l'*interiorità*, l'equilibrio del sé che decide in quale direzione vada cercata la felicità: non nel possesso dei beni o nel potere o nella *timé*, l'onore e il prestigio sociale che deriva dal successo (non sentiamo aria di famiglia nell'era della televisione e delle prime pagine, in cui intere generazioni passano la vita a sognare di "essere vip"?), ma nella libertà dello spirito. Non nell'avere ma nel ben-essere interiore. È ancora la dicotomia socratica di interno ed esterno ma ormai avvertita come iato inconciliabile, divenuta abisso. La felicità è l'esito di una scelta difficile e dura, ed è solo la spietatezza verso se stessi che consente di divenire, da *idiótes*, vero *philósophos*:

Alcuni, dopo aver visto un filosofo e aver udito qualcuno che parla come Eufrate (eppure chi è capace di parlare come lui?) vogliono anche loro filosofare. Uomo, prima guarda di che faccenda si tratta: poi considera la tua natura, se sei capace di affrontarla. [...] Credi, se ti dedichi a queste cose, di poter mangiare così come ora, di poter bere così come ora, allo stesso modo desiderare, allo stesso modo essere insoddisfatto? Bisogna vegliare, soffrire, allontanarsi dai familiari, essere disprezzati da uno schiavo, essere scherniti da quelli che si incontrano, in tutto valere di meno, nell'onore, nel potere, in tribunale, in ogni piccola questione. Guarda bene queste cose, se vuoi avere in cambio di ciò assenza di passione (*apátheia*), libertà, tranquillità interiore (*ataraxía*): se no, non avvicinarti, non essere come i bambini ora filosofo, poi esattore delle tasse, quindi retore, quindi procuratore di Cesare. Queste cose non si conciliano (*ou symphoneî*). Bisogna essere un solo uomo, o buono o cattivo; bisogna che ti realizzi nel tuo principio direttivo interiore (*tò heghemonikón*) o in quello dell'esterno; che ti eserciti o nelle cose interiori o nelle cose esteriori; questo significa occupare il posto del filosofo o dell'uomo comune.⁵⁹

Lo spazio della felicità è nella voragine che si spalanca fra *idiótes* e *philósophos*, poiché solo quest'ultimo ha compreso che il benessere si trova nel "piccolo potere" dell'interiorità,⁶⁰ nella pace del ritirarsi in se stessi (*anachoreîn*):

In nessun luogo infatti un uomo si ritira più tranquillamente e più facilmente che nella sua anima [...].⁶¹

Si è felici soltanto nel silenzio e nella solitudine.

3) Per quanto concerne la durata, l'idea stoica di felicità è una drammatica presa d'atto della *brevità della vita*, del suo essere consegnata alla transitorietà e alla fuga del tempo: è dunque accettazione della finitezza, rinuncia alla speranza dell'eterno e all'infinità del desiderio, perché l'infinito è sogno e bisogna rassegnarsi all'effimero.

Un fiume di eventi e una corrente che travolge è l'eterno (*aión*): simultaneamente infatti ogni cosa è vista ed è trascinata via e un'altra è trasportata, e anch'essa sarà travolta.⁶²

La descrizione della caducità delle cose trova in Marco Aurelio accenti e toni di sapore omerico, che si fanno espliciti nella citazione diretta dei versi 147-149 di *Illiade* VI, tra loro mescolati e quasi riscritti sull'onda della memoria:

Foglie, quelle che il vento sparge a terra,
Così le stirpi degli uomini.
Fragili foglie anche i tuoi figli, fragili foglie anche questi che gridano onore e approvazione, o al contrario parlano male o segretamente biasimano e scherniscono, foglie fragili nell'identico modo anche quelli che saranno incoronati con la fama presso i posteri. Tutte queste infatti
Giunge la primavera
ma il vento le fa cadere a terra: poi il bosco ne fa crescere altre al loro posto. La transitorietà è comune a tutte le cose: ma tu fuggi o inseguì ogni cosa come se fosse eterna.⁶³

Non vi sono punti fermi per l'uomo, assediato ovunque da una inconsistenza che è insita nella sua stessa natura, sia fisica che spirituale:

Il tempo della vita umana è un punto, l'essenza uno scorrere, la sensazione è oscurità, la costituzione dell'intero corpo è dissoluzione, quella dell'anima è un vagare, la sorte è insondabile, la fama è cieca: per dirla in breve, tutto ciò che appartiene al corpo è un fiume, tutto ciò che appartiene all'anima è sogno e illusione, la vita (*bíos*) è guerra e soggiorno di uno straniero, la fama presso i posteri è oblio.⁶⁴

Soltanto la filosofia insegna ad attendere la morte senza turbamento, poiché il dissolversi è nella natura delle cose e "niente è un male secondo natura".⁶⁵

4) Questa idea di felicità implica la *svalutazione del singolo*, tanto più paradossale quanto più fortemente l'accento è posto sull'individuo, sulla cura di sé, sull'interiorità.

Non che il fatto desti meraviglia: il primato della totalità è quasi un apriori mentale per i greci. La saldatura fra il singolo e il tutto, l'identificazione dell'uomo con il *polítes*, il cittadino, è espressa da verbi intraducibili come *politéuomai*, "vivo nella *pólis*", "vivo da *polítes*" (ma in italiano manca un equivalente capace di rendere con la stessa immediatezza e coestensività un rapporto che è di totale appartenenza). Qualsiasi scollatura fra privato e pubblico è in partenza eliminata: tra felicità della città e felicità del cittadino non può esservi che un solo nesso, l'inclusione. Se il bene (*tò agathón*) coincide con l'utile (*tò symphéron*, "ciò che porta giovamento"; Stobeo dirà "che apporta tali cose, che concorrono al vivere bene"⁶⁶) e con tutto quello che garantisce la *eudaimonía*,⁶⁷ da Socrate ad Aristotele "l'utile è considerato in relazione alla comunità, cioè, per un greco di quel tempo, alla *pólis*",⁶⁸ e dunque *tò koiné*

symphéron, l'utile comune, include l'*idía symphéron*, l'utile privato. Pienamente coerenti con questo assunto, i sofisti arrivano a negare la stessa consistenza del problema etico, l'autonomia di significato di nozioni come bene / male, utile / nocivo, che sono prive di senso al di fuori della città. Il bene e l'utile si definiscono esclusivamente in rapporto al contesto, alle esigenze che di volta in volta emergono nel vivere associato, si appiattiscono sui bisogni contingenti e mutevoli della collettività.

Per una curiosa miopia ermeneutica, non si riconosce abbastanza il capovolgimento di prospettiva tendenzialmente presente in Platone, che continua a parlare di saldatura, di *isomorfismo* tra felicità del singolo e felicità della città, ma assegna il primato non più alla *pólis* bensì alla *psyché*. Non è l'individuo singolo a modellarsi sulla città ma la città a riprodurre il buon ordinamento dell'anima individuale, divenendo, come afferma Bruno Centrone,⁶⁹ proiezione dell'anima:

Ora dunque, io dissi, non è per noi grandemente necessario riconoscere che in ciascuno esistono gli stessi aspetti (*éide*) e caratteri che appunto si trovano nella città? Da nessun'altra parte infatti essi sono giunti là.⁷⁰

Anche l'appartenenza a uno dei *tría ghéne* in cui si suddivide il corpo sociale è decisa dalla natura dell'anima di ciascuno, dall'*éidos* che in ogni *psyché* prevale.⁷¹ Qui potrebbe davvero aprirsi una via nuova, ed è in fondo ancora il segno indelebile dell'*atopía* di Socrate, la ragione vera del processo e della condanna, nel 399 a.C., ad opera della città democratica. Ma in ultima analisi resta, e prevale, l'impostazione "totale" del problema, l'orientamento all'intero, poiché ciò che conta è la felicità dello stato nel suo complesso: anche per Platone, l'individuo può soltanto partecipare alla *eucromía*, al bel colore del tutto, e l'enigma Socrate non si scioglie.

Noi non costruiamo la città guardando al fatto che per noi un solo gruppo (*éthnos*) sia felice in modo diverso, ma perché lo sia il più possibile l'intera (*ólen*) città. [...] Ora dunque, come riteniamo, plasmiamo la [città] felice non prendendone separatamente pochi che rendiamo tali in essa, ma [rendendo felice] l'intera città. [...] dando a ciascuna parte il colore conveniente rendiamo bello l'intero.⁷²

Lo stoicismo mantiene la prospettiva "totale" ma la intende in chiave cosmopolitica: venuto meno il riferimento alla *pólis* come entità statale circoscritta e autonoma, lo sguardo si dilata all'intero universo e al genere umano,⁷³ e la cittadinanza si definisce ormai come appartenenza alla *kosmópolis*, la "città comune" da cui deriva "ciò che in sé è l'intellettivo, il razionale, il legale".⁷⁴ Il bene (*tò agathón*) continua a coincidere con l'utile (*tò symphéron*) e l'utile comune a includere quello privato, ma ora è il *kósmos* l'orizzonte del *koiné symphéron*:

Si aggiunge inoltre il necessario e ciò che è utile all'intero cosmo, di cui sei

parte. È buono per ogni parte della natura ciò che la natura dell'intero produce e ciò che assicura la salvezza di quella [...].⁷⁵

L'ordine e il fondamento dell'unità del cosmo è il *lógos*, la "legge comune" diffusa nel tutto,⁷⁶ la ragione che governa l'essenza di tutte le cose:⁷⁷

una sola ragione che ordina queste cose e una sola provvidenza che governa [...].⁷⁸

Non inganni la presenza nei testi stoici di termini come *theós*, "dio" (quasi sempre preceduto dall'articolo determinante *ho*), *prónoia*, "provvidenza" (nel senso del "vedere prima", "conoscere prima") o del nome Zeus. Si tratta in realtà di un panteismo immanentistico in cui *ragione*, *cosmo*, *dio*, *provvidenza*, *legge* (*nómos*), *natura* (*physis*), *fato* (*heimarméne*) si identificano, sono altrettanti nomi dell'ordine cosmico impersonale, e l'identificazione del *lógos* del mondo con Zeus è soltanto un espediente linguistico, "un compromesso con la religiosità popolare".⁷⁹

Per loro dio non è altro che l'intero cosmo con tutte le sue parti. E affermano che questo è uno solo, finito, vivente, eterno e divino. [...] Come infatti la città si dice in due sensi, come luogo di residenza e come sistema dei cittadini e degli abitanti, così anche il cosmo, al pari della città, è costituito di esseri divini e umani, e di questi i primi detengono il comando, mentre i secondi sono a loro sottoposti. [Da qui in poi la traduzione è mia] E tuttavia hanno comunanza vicendevole, per la partecipazione alla ragione, come è legge di natura. Tutti gli altri esseri sono generati in vista di questi. Perciò si deve ritenere che il dio che regge tutto provveda agli uomini, poiché è buono, giovevole, filantropo e possiede tutte le virtù. Per questo dunque il cosmo è chiamato anche Zeus, perché è causa per noi del vivere (*zen*). Secondo quanto è contenuto nella parola, guida ogni cosa da sempre inviolabilmente, è denominato *fato* (*heimarméne*). Inoltre è detto Adrastea perché in nessun modo è possibile sfuggirgli; provvidenza (*prónoia*) perché amministra ogni cosa per il meglio.⁸⁰

Come nell'hegelismo, ma non potrebbe essere altrimenti, anche qui razionalità e realtà coincidono e il razionale-reale si identifica con il bene:

Tutto ciò che accade accade giustamente [...].⁸¹

Il primato della totalità si afferma dunque attraverso la concezione di un ordine immutabile, razionale per denominazione (*lógos*) ma che in realtà si sottrae alla piena comprensione nella sua natura intima e nella sua ragion d'essere. Comprendere perché esista questa razionalità è al di fuori della portata del singolo, al quale è chiesto non di cogliere l'essenza del *lógos* ma di riconoscerne l'esistenza e di uniformarsi ad esso (*homologheîn*). In casi come questo non posso fare a meno di pensa-

re alla "fiumana del progresso" della Prefazione a *I Malavoglia* di Verga, che nel suo felice corso (*éuroia!*) si lascia ai lati innumerevoli vittime. Un progresso che è il solo a progredire, visto che gli uomini di tutte le classi e di tutte le indoli non progrediscono ma sono "vinti", dai pescatori di Acì Trezza a mastro don Gesualdo, dall'uomo di lusso all'onorevole Scipioni. Un progresso senza soggetti, come senza soggetti è la razionalità degli stoici, che sussiste inalterata nel rovinio e nell'eterno ritorno dei mondi, inaccessibile come la luce del castello di Kafka.

L'immutabilità dell'ordine che nasce dall'intreccio di razionalità e necessità è portata alle estreme conseguenze nell'idea di *eterno ritorno*:

Chi vede le cose di adesso ha visto tutte quelle che accaddero da sempre e tutte quelle che saranno all'infinito: tutte le cose infatti hanno la stessa nascita e sono della stessa specie.⁸²

Continuamente considera come tutte queste cose, quali accadono ora, accaddero anche prima: e pensa che accadranno ancora. Poni davanti al tuo sguardo interi drammi e scene sempre uguali, che hai conosciuto dalla tua esperienza o dalle antiche storie [...].⁸³

In questa prospettiva, dunque, il singolo è svilito a particella insignificante, che riceve senso e valore solo nell'appartenenza al tutto, a minuscola e transitoria "particula perfecti",⁸⁴ a "grano di miglio".⁸⁵ Questa idea attraversa numerosi testi ma trova forse l'espressione più chiara e linguisticamente pregnante nell'*eis heautón* di Marco Aurelio.

Esisti come una parte. Scomparirai in ciò che ti ha generato, o piuttosto sarai assorbito nella sua ragione seminale attraverso il mutamento.⁸⁶

L'uomo non è fine a se stesso ma nasce per il bene dell'intero: "siamo nati per la comunità".⁸⁷ Se è l'appartenenza all'intero a conferire senso e diritto di esistenza al particolare, allora non può esservi frattura tra l'utile collettivo e l'utile individuale, e ciò che è utile alla totalità non potrà che essere utile alla parte:

[...] poiché io sono parte, non mi dispiacerà nulla che sia distribuito dall'intero: nulla infatti che giova all'intero è dannoso per la parte. L'intero infatti non ha nulla che non gli giovi.⁸⁸

[...] non deve la parte rimproverare ciò che accade a vantaggio dell'intero [...].⁸⁹

Il bene di ciascuno è deciso dalla natura del tutto,⁹⁰ e non vi sono residui o spazi di libertà, poiché non vi è alcuna istanza di verità di cui il singolo come tale sia portatore:

Ciò che non è utile allo sciame non è utile neppure all'ape.⁹¹

Inutile sottolineare quanto l'immagine dello sciame ricordi il brusio di volti e di voci della società di massa.

Per esistere come parte occorre “armonizzarsi” e “sintonizzarsi” con l’intero, e dunque “tutto ciò che conviene perfettamente a te, o mondo, conviene a me”:⁹² dinanzi allo strapotere della totalità, l’unica possibile forma di sopravvivenza sta nell’*amor fati*, nel “volere ciò che accade come accade”⁹³.

Amare solo ciò che a se stesso accade ed è filato insieme [al filo della propria vita] (*synklothoménon*). Che cosa infatti è più conveniente?⁹⁴

La terra ama la pioggia; l’ama anche l’etere puro; il mondo invece ama fare ciò che deve accadere. Io dunque dico al mondo: “Io amo con te”.⁹⁵

Ma la parte finale di quest’ultimo aforisma, mentre smaschera la natura metaforica di questo “amore”, ne rivela la tragica nullità: il verbo “amare” vuol dire semplicemente “essere solito”!

Non si dice forse in questo modo anche ciò, che “questa cosa ama accadere”?⁹⁶

Il preteso “amore” è in realtà un piegare il capo davanti alla violenza soverchian- te del fato. Gli uomini che riconoscono la propria inconsistenza, che si sanno precari e insignificanti simulacri di anime (“sei una fragile anima che trasporta un cadavere, come diceva Epitteto”),⁹⁷ fantocci trascinati dove vuole il destino,⁹⁸ non possono che rassegnarsi al finito, prendere atto del proprio essere destinati alla morte:

sii libero e guarda le cose come uomo, come cittadino, come essere mortale.⁹⁹

Il destino della parte, infatti, è dissolversi, morire per assicurare la vita e la prosperità dell’intero: tramontare per il bene del tutto.

Per le parti dell’intero, quelle, io dico, che sono nel mondo, è necessità and- are in rovina: ciò sia detto nel significato dell’alterarsi. Se d’altro canto, io di- co, questo fosse per esse sia un male che una necessità, non potrebbe l’intero vivere bene mentre le parti andrebbero verso l’alterazione e sarebbero ordina- te alla distruzione.¹⁰⁰

Anassimandro¹⁰¹ è richiamato anche nel lessico, e con lui la concezione tragica, presente non a caso in un famosissimo passo di Epitteto:

Ricordati che sei un attore di un dramma che è come lo vuole chi lo ha allesti- to: se lo vuole breve, di un dramma breve; se lo vuole lungo, di un dramma lun- go: se vuole che tu reciti la parte di un mendicante, devi recitare bene anche questa, e così la parte di uno zoppo, di un magistrato, di un privato cittadino. Questo è infatti ciò che ti compete, recitare bene la maschera che ti è data: sce- glierla spetta ad altri.¹⁰²

È inutile e penoso ribellarsi a ciò che deve essere, poiché anche l’uomo non è che un animale condotto al macello:

Raffigurati chiunque si addolori per qualsiasi cosa o sia malcontento come il porcellino che viene sacrificato e scalcia e grida; è simile anche colui che da solo nella sua stanza piange in silenzio le nostre catene; [pensa] anche che sol- tanto all’essere razionale è dato seguire volontariamente ciò che accade, per tutti gli altri seguirlo è inderogabile necessità.¹⁰³

Quasi inevitabile è il presentarsi alla mente delle tante immagini con cui Scho- penhauer ha espresso il non-senso della condizione umana: gli orologi caricati a ca- so, gli elefanti prigionieri, lo scoiattolo che gira insensatamente sulla ruota della sua gabbia. È chiaro infatti che la pretesa differenza tra l’animale razionale e gli altri es- sere è del tutto illusoria, e che in questo universo fatalmente venato di dolore non c’è posto per il sogno di essere felici.

Ecco che allora la cosiddetta “felicità” diviene un disperato *cupio dissolvi*, una pulsione di morte che a fatica dissimula se stessa nei panni dell’equilibrio e della se- renità:

Alla fine, riconoscere sempre le cose umane come effimere e transitorie, ieri filo di muco, domani mummia o cenere. Trascorrere dunque questa breve fra- zione di tempo secondo natura e dissolversi serenamente, come se l’oliva di- venuta matura cadesse lodando colei che l’ha portata e rendesse grazie all’al- bero che l’ha generata.¹⁰⁴

Essere come la vigna che ha portato il suo frutto, come il cavallo che ha corso e il cane che ha inseguito la preda e l’ape che ha fatto il miele:¹⁰⁵

Non vedi le piante, i passerai, le formiche, i ragni, le api fare ciò che a loro è proprio, dare forma al mondo secondo la propria natura?¹⁰⁶

Il desiderio di felicità si fa nostalgia del non umano: anelito all’esistenza ignara e senza scosse di una natura che non conosce la malattia del pensiero, all’imperturba- bilità delle piante e delle rocce, al muto macerare dei semi, allo scorrere del fiume che non sa di dolore e di morte, al succedersi inconsapevole dei giorni e delle stagioni. Per la pietra scagliata “non è per nulla un male l’essere trascinata in basso, né un bene l’es- sere portata in alto”;¹⁰⁷ per la sfera di Empedocle, che posa quieta nella sua roton- dità,¹⁰⁸ non c’è più sofferenza né gioia ma soltanto uno stare:

Essere uguale al promontorio, contro cui senza tregua si frangono le onde: esso sta saldo e attorno a lui si addormentano i gonfiori dell’acqua.¹⁰⁹

Il modello segreto di questa felicità è l’essere cosa, lo stato che precede di un pas- so appena il compimento perfetto: il non essere più.

6. GLI STOICI IN AULA: ITINERARI SULLA FELICITÀ

La concezione stoica della felicità suggerisce una molteplicità di percorsi e itinerari di ricerca.

a) Una prima possibilità riguarda l'impostazione stessa del pensiero stoico, l'impianto sistematico che inquadra il problema etico nella domanda sulla vita "considerata nella sua globalità"¹¹⁰ e trova in questo la necessità di fondazione metafisica. Ne *Il principio responsabilità*, Hans Jonas ha posto in termini simili, non a caso partendo dal primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle, il problema di un'etica capace di rispondere alle mutate esigenze dell'agire umano nell'era tecnologica. Occorre ripensare il rapporto fra l'azione individuale e l'intero (la biosfera o l'ecosistema), prima che sia troppo tardi; e si può farlo soltanto a partire da "un'audace escursione nell'ontologia",¹¹¹ sia pure in un orizzonte rigorosamente immanentistico, poiché anche per Jonas, come per gli stoici, non si dà trascendenza. Nel concetto di *responsabilità* come "correlato del potere"¹¹² e fulcro della nuova etica, Jonas esprime l'idea di un ritrovato equilibrio fra la capacità tecnologica dell'uomo e "la natura in quanto ordine cosmico":¹¹³ la sopravvivenza dell'umanità dipende dalla sua volontà di accettazione del limite, dalla rinuncia a esercitare senza controllo un potere immenso che "grazie al sapere e all'arbitrio, è emancipato dal tutto e può così diventare fatale all'uno e all'altro."¹¹⁴

Il confronto tra Jonas e lo stoicismo è un'occasione preziosa per riflettere sul rapporto fra etica e metafisica. La soluzione di Jonas è resa problematica e quasi vanificata dal carattere orizzontale della sua ontologia: se tutto è storico e per definizione negoziabile, non si sa chi o che cosa potrebbe rendere vincolante il principio responsabilità, anch'esso affidato alla contrattazione e alla rivedibilità delle decisioni. Non basta l'*euristica della paura* o la cura verso coloro che verranno: di solito il potere fa presto a sbarazzarsi di simili atteggiamenti, o peggio li piega strumentalmente ai propri scopi con irrisoria facilità. Tant'è che lo stesso Jonas si lascia sfuggire un'affermazione significativa: perché la relazione tra uomo e natura sia autentica occorre ritrovare il senso del *sacro*, c'è bisogno del *venerare* di cui già parlava il Romanticismo tedesco. Ma in un modello immanentistico il sacro è possibile solo come surrogato: non è che la forma dell'autovalidazione e dell'autoglorificazione del tutto, è una sorta di *olofania*, significa solo l'apparire della totalità che preme sui singoli per tenerli sottomessi.

b) Ma attorno alla concezione stoica della felicità è possibile costruire un itinerario più ambizioso: un percorso tematico pensato in prospettiva triennale e strutturato binariamente sull'antitesi *felicità come privazione* (confronto per *affinità*) vs *felicità come pienezza* (confronto per *contrasto*).

Alla base c'è la domanda sul *destino del singolo*, che funge da *premissa* e che può essere formulata con l'ausilio di un passo delle *Leggi* di Platone:

*Telemaco, alcune cose tu stesso penserai nel tuo cuore,
altre il demone le suggerirà: infatti non credo
che tu sia nato e che ti abbiamo allevato contro la volontà degli dei.*

Bisogna che anche i nostri allievi, considerando proprio questo, pensino che le cose dette siano sufficienti, e che il demone e il dio suggerirà loro ciò che riguarda i sacrifici e le danze, e [sapendo] a chi e quando dedicare ciascun rito, chi e quando propiziarsi, vivranno nel modo che è proprio della loro natura, poiché sono per lo più marionette (tháumata), pochissimo partecipi della verità.¹¹⁵

È il ruolo assegnato al singolo, marionetta o soggetto libero, particella dell'intero o valore in sé, a decidere in quale delle due possibili direzioni si risolva il problema della felicità: privazione o pienezza.

A. FELICITÀ COME DEPRIVAZIONE

Si parla di *felicità come privazione* ovunque si affermi che il singolo è felice solo nel privarsi della propria differenza individuale, nella decisione di omologarsi al tutto di cui è parte.

È così nel monismo immanentistico di Spinoza, in cui la totalità è *deus sive natura*, e che nell'idea di *acquiescentia*, necessaria all'uomo per la sua debolezza, trova un'eco della *homologhía* stoica:

Ma la potenza dell'uomo è assai limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne, e quindi noi non abbiamo un potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono fuori di noi. Tuttavia sopporteremo con animo tranquillo gli avvenimenti contrarii a ciò che è richiesto dalla considerazione della nostra utilità, se siamo consapevoli che abbiamo fatto il nostro dovere, che la nostra potenza non poteva estendersi sino al punto da poterli evitare, e che siamo una parte di tutta la natura, il cui ordine noi seguiamo. Se comprendiamo questo chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dalla intelligenza, cioè la parte migliore di noi, l'accetterà con piena soddisfazione (*in eo plane acquiescet*) e si sforzerà di perseverare in questa soddisfazione (*acquiescentia*). In quanto, infatti, comprendiamo, noi non possiamo appetire (*appetere*) se non ciò che è necessario, né, in generale, trovar soddisfazione (*acquiescere*) se non nel vero; e perciò, nella misura in cui comprendiamo ciò rettamente, lo sforzo della parte migliore di noi si accorda (*convenit*) con l'ordine di tutta la natura.¹¹⁶

È così nel Romanticismo tedesco, che riscopre con Hölderlin, forse con qualche acrobazia filologica, un antico concetto di *hèn kài pân*, uno-tutto, nel quale esprimere il proprio anelito all'armonia e al superamento delle contraddizioni.

Noi tutti percorriamo una traiettoria eccentrica e non vi è altra via che possa condurre dalla fanciullezza al compimento.

La divina unitezza, l'essere nel significato autentico della parola, è per noi andato perduto, e doveva essere perduto per poterlo poi desiderare, riconquistare. Ci separiamo con violenza dal pacifico *Hèn kài Pân* del mondo per ricostituirlo attraverso noi stessi. Siamo in disaccordo con la natura e quello che un tempo, non c'è motivo di dubitarlo, era uno, appare ormai come opposizione, e il dominio e l'asservimento si alternano da entrambe le parti. Spesso per noi è come se il mondo fosse tutto e noi nulla, però anche come se noi fossimo tutto e il mondo nulla. Anche Iperione era lacerato tra questi due estremi. Porre fine all'eterno contrasto tra il nostro essere e il mondo, ristabilire la pace di tutte le paci, che è superiore a ogni ragione, riunirci alla natura in un tutto infinito, questo è il fine di ogni nostra aspirazione, che ci s'intenda o non ci s'intenda su questo.

Ma né il nostro sapere, né il nostro agire, in una qualunque epoca della nostra esistenza, sono riusciti a giungere là dove cessa ogni contrasto, dove tutto è uno; la linea definita si unifica con quella indefinita solo in un'approssimazione infinita.¹¹⁷

Nella prospettiva immanentistica di Hegel, il cammino inarrestabile dello spirito, che è il grande contenuto della storia del mondo, si serve degli individui e delle loro passioni come di mezzi necessari alla sua realizzazione. Il ruolo dell'individualità è di contribuire inconsapevolmente a questo sviluppo (è la cosiddetta "astuzia" della ragione) con la sua esistenza transitoria e la sua "cattiva infinità". Ma la condizione dell'essere mezzo è talmente estranea all'umanità che per illustrarla Hegel è costretto a servirsi di esempi tratti dal mondo delle cose (a volte gli stessi che si trovano nei testi stoici!) e a muoversi esclusivamente nell'area semantica della *manipolazione*, strutturalmente in contrasto con l'idea di *persona*.

Nella storia del mondo abbiamo a che fare con l'idea, così come essa si esprime nell'elemento della volontà e della libertà umana, in modo che la volontà diviene la base astratta della libertà, mentre il suo prodotto è tutta l'effettiva realtà morale di un popolo. Il primo principio dell'idea in questa forma è, come si è detto, l'idea stessa, astratta; l'altro è la passione umana, ed ambedue formano la trama e il filo del tessuto della storia. L'idea come tale è la realtà; le passioni sono il braccio che essa tende. Questi sono gli estremi: il medio che li riunisce, e in cui ambedue concorrono, è la libertà morale. Considerate oggettivamente, l'idea e la singolarità particolare si contrappongono nella gran-

de antitesi di libertà e necessità. È la lotta dell'uomo contro il fato: ma noi non consideriamo la necessità come quella esteriore del destino, bensì come quella dell'idea divina; e sorge allora il problema del modo in cui si possa riunire quest'alta idea con la libertà umana. La volontà del singolo è libera se esso astrattamente, assolutamente, in sé e per sé, può porre ciò che vuole. Come può allora l'universale, il razionale aver funzione determinante nella storia? A questa contraddizione non si può dar qui una risposta che risolva sino in fondo ogni singola difficoltà. Ma si pensi a quanto segue.

La fiamma divora l'aria; essa è nutrita dal legno. L'aria è l'unica condizione per il crescere degli alberi; in quanto il legno fa sì che l'aria sia divorata dal fuoco, esso lotta contro sé stesso e contro la propria fonte di vita; e ciò nonostante l'ossigeno continua a sussistere nell'aria e gli alberi non cessano di verdeggiare. Parimenti, se qualcuno vuol costruire una casa, ciò dipende dal suo arbitrio; ma tutti gli elementi debbono aiutarlo nell'impresa. Eppure la casa è lì per proteggere gli uomini contro gli elementi. Gli elementi, dunque, vengono in tal caso adoperati contro sé stessi; ma da ciò non è toccata la legge universale della natura. Un edificio è, in un primo tempo, un fine e un'intenzione interiore. Di fronte ad esso stanno, come mezzi, i singoli elementi, e come materiale il ferro, il legno, la pietra. Gli elementi vengono adoperati per lavorarli: il fuoco per fondere il ferro, l'aria per alimentare il fuoco, l'acqua per mettere in moto le ruote, onde tagliare il legno, ecc. Il risultato è che l'aria, che ha dato il suo aiuto, vien tenuta lontana mercé la stessa casa, e così i rovesci della pioggia e la rovina del fuoco, in quanto la casa è a prova di esso. Le pietre e le travi ubbidiscono alla gravità, tendon giù verso il profondo, e pure mercé essi sono erette altre pareti. Così gli elementi vengono adoperati secondo la loro natura, e cooperano a un risultato in forza del quale riescono imprigionati in certi limiti. In modo analogo si soddisfano le passioni: esse attuano sé stesse e i loro fini secondo la loro finalità naturale, e fanno sorgere l'edificio della società umana, in cui hanno conferito al diritto e all'ordine il potere contro loro medesime.¹¹⁸

In perfetta sintonia con lo stoicismo sono i concetti di *eterno ritorno* e *amor fati* formulati da Nietzsche, cardini di un pensiero che sfocia anch'esso nella nostalgia dell'inumano, dell'immemore felicità dell'animale seduto sulla soglia dell'attimo.

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello - giacché questo soltan-

to egli vuole, vivere come l'animale né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito quel che volevo dire - ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. [...] Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare e che giuoca in beatissima cecità fra le siepi del passato e del futuro. [...] E quando infine la morte porta il desiato oblio, essa sopprime insieme il presente e l'esistenza, imprimendo in tal modo il sigillo su quella conoscenza - che l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa. [...]

è sempre una cosa sola quella per cui la felicità diventa felicità: il poter dimenticare o, con espressione più dotta, la capacità di sentire, mentre essa dura, in modo non storico. Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di stare ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità, e ancor peggio, non farà mai alcunché che renda felici gli altri.¹¹⁹

Fra gli stoici e il buddhismo c'è un'affinità profonda e naturale, già visibile in una pagina di Hermann Hesse:

Il fiume tendeva alla meta, Siddharta lo vedeva affrettarsi, quel fiume che era fatto di lui e dei suoi e di tutti gli uomini ch'egli avesse mai visto, tutte le onde, tutta quell'acqua si affrettavano, soffrendo, verso le loro mete. Molte mete: la cascata, il lago, le rapide, il mare, e tutte le mete venivano raggiunte, e a ogni meta una nuova ne seguiva, e dall'acqua si generava vapore e saliva in cielo, diventava pioggia e precipitava giù dal cielo, diventava fonte, ruscello, fiume, e di nuovo riprendeva il suo cammino, di nuovo cominciava a fluire. [...] Siddharta ascoltava. Era ora tutt'orecchi, interamente immerso in ascolto, totalmente vuoto, totalmente disposto ad assorbire; sentiva che ora aveva appreso tutta l'arte dell'ascoltare. Spesso aveva già ascoltato tutto ciò, queste mille voci nel fiume; ma ora tutto ciò aveva un suono nuovo. Ecco che più non riusciva a distinguere le molte voci, le allegre da quelle in pianto, le infantili da quelle virili, tutte si mescolavano insieme, lamenti di desiderio e riso del saggio, grida di collera e gemiti di morenti, tutto era una cosa sola, tutto era mescolato e intrecciato, in mille modi contesto. E tutto insieme, tutte le voci, tut-

te le mete, tutti i desideri, tutti i dolori, tutta la gioia, tutto il bene e il male, tutto insieme era il mondo. Tutto insieme era il fiume del divenire, era la musica della vita. E se Siddharta ascoltava attentamente questo fiume, questo canto dalle mille voci, se non porgeva ascolto né al dolore né al riso, se non legava la propria anima a una di quelle voci e se non s'impersonava in essa col proprio Io, ma tutte le udiva, percepiva il Tutto, l'Unità, e allora il grande canto delle mille voci consisteva d'un'unica parola, e questa parola era Om: la perfezione. [...]

La sua ferita fioriva, il suo dolore spandeva raggi, mentre il suo Io confluiva nell'Unità.

In quell'ora Siddharta cessò di lottare contro il destino, in quell'ora cessò di soffrire. Sul suo volto fioriva la serenità del sapere, cui più non contrasta alcuna volontà, il sapere che conosce la perfezione, che è in accordo con il fiume del divenire, con la corrente della vita, un sapere che è pieno di compassione e di simpatia, docile al flusso degli eventi, aderente all'Unità.¹²⁰

Il confronto con alcuni testi del *Canone buddhista* può rendere ancora più evidente la sintonia con lo stoicismo. Per il buddhismo, come per gli stoici, il nemico da combattere è la passione, e lo strumento principale della lotta è la meditazione:

13. Come la pioggia penetra in una casa mal coperta, così pure la passione penetra nella mente non usa alla meditazione.

14. Come la pioggia non penetra in una casa ben coperta, così pure la passione non penetra in una mente esperta alla meditazione.¹²¹

347. Coloro che sono attaccati alle passioni scivolano giù nella corrente da loro stessi provocata, come il ragno nella rete. Una volta che hanno interrotta anche questa, [i Saggi] se ne vanno, liberi da pensieri, avendo abbandonato tutti i dolori.¹²²

Come nello stoicismo, assume fondamentale importanza l'*attenzione*, *appamada* o *a-pramada*, che è l'opposto del *pamada* o *pramada*, l'errare della mente su questo o quell'oggetto, il massimo ostacolo per l'asceti buddhista che mira a raggiungere la dimensione profonda del sé, la pura coscienza.

26. Gli sciocchi sono dediti alla distrazione, gente di poco intendimento! Il Saggio, invece, custodisce l'attenzione come la ricchezza [più] preziosa.

28. L'uomo accorto, allorché con l'attenzione scaccia la disattenzione, salito sull'alta terrazza della saggezza, sereno, contempla gli stolti, gente turbata dal dolore, come chi è salito in cima ad una montagna guarda la gente che sta in pianura.

29. Attento fra i disattenti, ben sveglia fra gli addormentati, egli, giudizioso, procede distanziando gli altri come un corsiere [distanzia] il ronzino.¹²³

Scopo della meditazione buddhista, specie nella versione zen, è “fare il vuoto”, impedire al pensiero “difficile da percepire, guizzante”¹²⁴ di errare da un oggetto all’altro: come per gli stoici, domare il proprio sé.

35. È bene che si domini il pensiero, inafferrabile, leggero, che si getta su ciò che gli piace: il pensiero domato è portatore di felicità.¹²⁵

80. L’acqua incanalano i fontanieri, gli armaioli piegano i dardi, piegano il legno i falegnami, piegano se stessi i Saggi.¹²⁶

145. Costringono le acque [nei tubi] i fontanieri, curvano i dardi i frecciaioli, piegano il legno i falegnami, domano se stessi i devoti.¹²⁷

Accenti molto simili si ritrovano in una lettera di Seneca, a riprova dell’affinità (talora impressionante) che lega fra loro le due prospettive:

Perché inganniamo noi stessi? Non è esteriore il nostro male: è dentro di noi, siede nelle nostre stesse viscere, e per questo difficilmente arriviamo alla salute, perché non sappiamo di essere malati. [...] Raddrizzerai i tronchi degli alberi, per quanto incurvati; il calore distende le travi piegate ed esse, che sono nate in altro modo, vengono modellate secondo le esigenze del nostro uso: quanto più facilmente riceverà forma l’animo, flessibile e più docile di ogni liquido!¹²⁸

E alla fine, come nelle pagine di Marco Aurelio, la calma ignara e senza dolore dell’essere cosa, l’immemore vita della natura non turbata da inquietudine umana:

82. Come un lago profondo, completamente calmo e trasparente, altrettanto sereni divengono i Saggi, allorché hanno ascoltato [le verità della] Legge.¹²⁹

95. Simile alla terra, non si turba; simile ad una soglia è un tale devoto; egli è come un lago privo di fango; nascere-e-morire non esistono per costui.¹³⁰

321. Si conduce alla battaglia [l’elefante] domato, il re sale sull’elefante domato. Colui che è domo è il migliore fra gli uomini [ed è] colui che sopporta senza far parole.¹³¹

Anche qui dunque, come nella prospettiva stoica, la felicità si rivela come *cupio dissolvi*: la sua realizzazione perfetta è l’*Estinzione* (*Nibbana* o *Nirvana*), il non-ente che estingue la serie degli esseri e la catena degli eventi.

134. Se rendi te stesso silenzioso come un gong spezzato, allora hai raggiunto l’Estinzione, in te non si trova violenza.¹³²

153. Lungo innumerevoli esistenze ho corso, cercando il costruttore della casa, né lo ho trovato: eppure è doloroso tornare a nascere di volta in volta!

154. O costruttore! Sei stato scoperto, non farai di nuovo la casa! Tutte le travi sono spezzate, la capriata è crollata; lo spirito, cancellata ogni concezione, ha estinto la sete!¹³³

334. Nell’uomo che vive con la mente distratta la sete cresce come una liana: egli guizza di vita in vita, come la scimmia che desidera un frutto [salta di albero in albero].

340. Le correnti fluiscono ovunque lussureggiante si espande la liana. Se vedete che la liana è nata, tagliatene la radice con la conoscenza superiore.¹³⁴

23. Questi uomini forti, meditanti, costanti, sempre pieni di energia, sperimentano l’Estinzione (*Nibbana*), la Suprema Beatitudine.¹³⁵

Felicità non è che uno fra i tanti nomi del *nulla*.

B. FELICITÀ COME PIENEZZA (confronto per *contrasto*)

L’idea di *felicità come pienezza*, realizzazione completa di sé, *integrità del proprio essere* presuppone una concezione del *singolo* che ne faccia qualcosa di più che un individuo, un’entità puramente numerica, che non lo riduca a membro di un insieme.

Nel pensiero cristiano, singolare omissione di questo seminario, la peculiarità dell’essere uomo è definita attraverso il concetto di *persona*: unicità e differenza irriducibile, non replicabile in serie, che è *più* di qualsiasi totalità, che non ha *mai* lo status di parte perché è essa stessa un *intero*. La persona non è *mai* strumento, mezzo in vista di qualcos’altro, e in nessun modo può essere oggetto di manipolazione. *Premessa* di questo segmento del percorso saranno perciò le definizioni “classiche” della persona (da quelle notissime di Boezio e Tommaso d’Aquino a quelle, meno frequentate ma altrettanto importanti, di Josef Seifert e Karol Wojtyła¹³⁶), accompagnate dalle riflessioni di Sören Kierkegaard (la sua idea di Singolo coincide esattamente con quella di persona), di Jacques Maritain, di Gabriel Marcel.

L’idea cristiana di felicità, identificata con la *beatitudine* (*makariotes*, *beatitudo*), trova una significativa espressione filosofica nel pensiero di Agostino, che esclude esplicitamente come contraddittoria qualunque concezione “privativa” o “per assenza” della condizione felice, poiché “misera e beatitudine non possono convivere nello stesso uomo”.¹³⁷

Dove l'anima potrà essere saziata? Dove si trova il sommo bene, la verità totale, l'abbondanza piena. Qui in terra, anche se ci sostiene l'autentica speranza, è più facile aver fame che essere saziati... Dice il Signore: Gli do ciò che ama, e gli rendo ciò che spera: vedrà ciò che senza vedere ha creduto, mangerà ciò di cui adesso ha fame e sarà saziato con ciò di cui adesso ha sete. Dove? Nella risurrezione dei morti.¹³⁸

La beatitudine, che può rendere beata l'anima stessa, non si realizza se non mediante la partecipazione a quella vita sempre viva, a quella sostanza immutabile ed eterna che è Dio.¹³⁹

Quando saremo giunti alla presenza di Dio, come non ci infiammerà quell'amore senza inquietudine che proveremo dinanzi al suo volto, che ora desideriamo e a cui aneliamo? Se ora aneliamo a lui senza vederlo, quando lo avremo raggiunto, come ci illuminerà! Come ci muterà! E che cosa farà di noi? E noi, o fratelli, di che cosa ci occuperemo? [...] Questa sarà la nostra occupazione: lodare Dio. Amerai e loderai.¹⁴⁰

Nel commento di Agostino Trapè, le caratteristiche di questa idea di felicità sono "la sazietà, l'eternità, la consapevolezza":¹⁴¹

La beatitudine investirà tutto l'uomo, spirito e corpo, e sarà riposo, visione, amore, lode.¹⁴²

Anche in Tommaso d'Aquino la beatitudine è realizzazione piena della propria natura e della propria singolarità, e come tale non può che risiedere nel rapporto dell'uomo con Dio:

[...] con il nome di beatitudine si intende l'ultima perfezione della natura razionale o intellettuale: e da qui deriva il fatto che è desiderata naturalmente, poiché ogni essere desidera per natura la propria realizzazione ultima.¹⁴³

[...] è impossibile che la beatitudine dell'uomo risieda in qualche bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto, che acquieta totalmente il desiderio (*appetitus*): altrimenti non sarebbe il fine ultimo, se restasse ancora qualcosa da desiderare. Ma l'oggetto della volontà, che è l'appetito umano, è il bene universale; come l'oggetto dell'intelletto è la verità universale. Da ciò risulta evidente che nulla può acquietare la volontà dell'uomo, se non il bene universale. Esso non si trova in alcun ente creato, ma solo in Dio, poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Quindi solo Dio può riempire la volontà dell'uomo [...]. Dunque la beatitudine dell'uomo risiede solo in Dio.¹⁴⁴

La beatitudine è dunque appagamento della capacità infinita delle facoltà spirituali dell'uomo, intelletto e volontà, in Dio fine ultimo.

Se ci spostiamo dal piano della teoresi a quello della pratica, dell'esperienza di vi-

ta, in nessun testo come nella pagina di Francesco d'Assisi sulla *perfetta letizia* possiamo trovare l'espressione compiuta di questa idea di felicità.

(Della vera e perfetta letizia) Un giorno il beato Francesco, presso Santa Maria degli Angeli, chiamò frate Leone e gli disse: "Frate Leone, scrivi". Questi rispose: "Eccomi, sono pronto". "Scrivi - disse - cosa è la vera letizia".

"Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine; scrivi: non è vera letizia. Così pure che sono entrati nell'Ordine tutti i prelati d'Oltr'Alpe, arcivescovi e vescovi, non solo, ma perfino il Re di Francia e il Re d'Inghilterra; scrivi: non è vera letizia. E se ti giunge ancora notizia che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, oppure che io abbia ricevuto da Dio tanta grazia da sanar gli infermi e da far molti miracoli; ebbene io ti dico: neppure qui è vera letizia".

"Ma cosa è la vera letizia?"

"Ecco, tornando io da Perugia nel mezzo della notte, giungo qui, ed è un inverno fangoso e così rigido che, all'estremità della tonaca, si formano dei ghiaccioli d'acqua congelata, che mi percuotono continuamente le gambe fino a far uscire il sangue da siffatte ferite. E io tutto nel fango, nel freddo e nel ghiaccio, giungo alla porta e dopo aver a lungo picchiato e chiamato, viene un frate e chiede: "Chi sei?". Io rispondo: "Frate Francesco". E quegli dice: "Vattene, non è ora decante questa di arrivare, non entrerai". E mentre io insisto, l'altro risponde: "Vattene, tu sei un semplice ed un idiota, qui non ci puoi venire ormai; noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te". E io sempre resto davanti alla porta e dico: "Per amor di Dio, accoglietemi per questa notte". E quegli risponde: "Non lo farò. Vattene dai Crociferi e chiedi là".

Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato, io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima".¹⁴⁵

Un distacco dai facili successi del mondo, un'assenza di turbamento, una pace interiore che non nascono dalla volontà di dissolversi ma dall'intima unione con la sorgente del proprio essere, dal sentirsi incamminati verso l'eterno che è radice e dimora.

7. CONCLUSIONE

Se torniamo alla costellazione di termini in cui si esprime l'idea stoica di felicità, ci accorgiamo che il concetto di *oikeiosis*, se corretto in direzione kierkegaardiana, può indicare una soluzione del dilemma.

La valenza semantica di *oikeiosis* va cercata nell'isotopia dell'*abitare*, della *casa*: è "appropriazione" e come tale è l'esatto contrario di *allogrōsis*, "estraniazione",

“alienazione”;¹⁴⁶ per Martha Nussbaum è orientamento naturale al bene, “la percezione di ciò che si addice alla propria natura di essere razionale”;¹⁴⁷ per Max Pohlenz è “un rivolgersi del soggetto verso il proprio essere, quell’essere che sente appartenente a sé”;¹⁴⁸ indica dunque il *dimorare presso se stessi*, il ritorno all’autenticità del sé. Qui c’è una possibilità di cura anche per le nostre malattie.

È ora di tornare a casa: a una concezione autentica dell’uomo, dell’irripetibilità del suo essere persona, della sua inviolabile dignità; a un concetto autentico della comunità, non omologazione, non clonazione di un cittadino-marionetta, ma reciprocità, un vivere insieme nella pienezza e libertà dell’essere di ciascuno. Solo la piena realizzazione della singolarità, di *ogni singolarità personale* nella sua unicità e differenza, può fondare una vita collettiva orientata al bene.

Altrimenti quello di felicità non può che essere un nome vuoto.

NOTE

¹ PLATONE, *Fedone*, 70 a8 – b4: “allora, o Socrate, vi sarebbe grande e bella speranza che le cose che dici siano vere. Ma che l’anima esista una volta morto l’uomo e abbia una qualche capacità e intelligenza richiede non poco coraggio e non poca fede.” [traduzione mia]. Era stato Socrate (*Ivi*, 63 b9 – c7) a richiamare per primo la dimensione dell’*elpizein*, confidando agli amici di aver trovato la serenità proprio nella speranza di una vita migliore oltre la morte.

² TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1980, p. 20.

³ *Ivi*, p. 21.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 22.

⁶ Z. BAUMAN, *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, trad. it. *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp.135-136: “La cultura moderna è una cultura del giardinaggio. Essa si definisce come il progetto di una vita ideale e di un perfetto ordinamento della condizione umana. [...] Il genocidio moderno, analogamente alla cultura moderna in generale, può essere concepito come il lavoro di un giardiniere. È semplicemente uno dei tanti compiti che devono essere svolti da quanti trattano la società come un giardino. Se il progetto di un giardino definisce le proprie erbe infestanti, allora vi sono erbe infestanti dovunque vi sia un giardino. E le erbe infestanti vanno sterminate. [...] Tutte le immagini della società come giardino definiscono alcune parti dell’ambiente sociale come erbe infestanti umane. [...] Le vittime di Stalin e di Hitler [...] furono uccise perché non rientravano, per una ragione o per un’altra, nel progetto di una società perfetta. Furono eliminate affinché fosse possibile fondare un mondo umano obiettivamente migliore: più efficiente, più morale, più bello.”

⁷ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia, Opere*, PIEMME, Casale Monferrato, 1995, vol. II, pp. 491-492.

⁸ S. KIERKEGAARD, *Diario 1847-1848*, vol. IV, Morcelliana, Brescia, 1980, 1616, p. 113.

⁹ T. S. ELIOT, *The hollow men* (1925), *Collected Poems*, Faber & Faber, London, 1963; trad. it. di R. Sanesi, *Gli uomini vuoti, Poesie*, Bompiani, Milano, 1966, p. 290.

¹⁰ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1989, p. 430.

¹¹ *Ivi*, p. 640.

¹² *Ivi*, pp. 637-638.

¹³ *Ivi*, p. 640.

¹⁴ *Ivi*, p. 624.

¹⁵ Da un ricordo personale delle lezioni di Estetica e del seminario di Poetica tenuti a Bologna negli anni 1975-1982.

¹⁶ SOFOCLE, *Antigone*, stasimo I, vv. 353-354.

¹⁷ P. HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1992, trad. it. *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p.83: "Da Zenone (332-262 a.C.) e Crisippo (circa 281-204 a.C.) fino a Epitteto (morto verso il 125 d.C.), la formulazione della dottrina stoica si è evoluta, segnatamente sotto l'influenza delle polemiche con le altre scuole filosofiche, e il rigore dei fondatori della scuola si è talora attenuato un po'. Tuttavia, i dogmi fondamentali non sono mai cambiati." *Ivi*, p.12: "Il filosofo antico, dunque, non ha bisogno di scrivere. E, se scrive, non è necessario che si inventi una teoria innovativa, o che sviluppi una parte o l'altra di un sistema. Gli basta formulare i principi fondamentali della scuola per la quale ha fatto una scelta di vita. Marco Aurelio, scrivendo i *Pensieri*, non ha inventato nulla di nuovo, non ha fatto progredire in nulla la dottrina stoica."

¹⁸ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1987, vol.III, *I sistemi dell'età ellenistica*, si serve di Seneca per esporre le teorie dello stoicismo antico: si vedano le pp. 378, 389-390, 393 etc.

¹⁹ PLUTARCO, *De tuenda sanitate praecepta*, 122 e, afferma che filosofia e medicina costituiscono "un unico campo (*mía chóra*)".

²⁰ M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, trad. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, vol. I, p. 224.

²¹ *Ivi*, p. 18.

²² *Ivi*, p. 49.

²³ EPITETO, *Diatribes*, I, 15, 2.

²⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987, trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988, p. 31.

²⁵ M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, trad. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 1991, pp. 53-54.

²⁶ PLATONE, *Simposio*, 216 a4-6 [traduzione mia].

²⁷ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 15.

²⁸ M. FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 55.

²⁹ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 29-68.

³⁰ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 34.

³¹ FILONE DI ALESSANDRIA, *Quis rerum divinarum heres*, 253.

³² FILONE DI ALESSANDRIA, *Legum allegoriae*, III, 18.

³³ Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 15.

³⁴ M. FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 62.

³⁵ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 15.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. P. HADOT, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, cit., pp.14 sgg.

³⁸ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 34.

³⁹ M. FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 58.

⁴⁰ *Ivi*, p. 59.

⁴¹ EPITETO, *Diatribes*, III, 23, 30; cfr. III, 21, 20-24.

⁴² M. FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 61.

⁴³ SENECA, *Lettere a Lucilio*, II, ep.15, 1, 2-4 [traduzione mia].

⁴⁴ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, III, 6, 13 [traduzione mia].

⁴⁵ SENECA, *Lettere a Lucilio*, V, ep.48, 4, 1-5; 6, 6 - 8,4 [traduzione mia].

⁴⁶ *Ivi*, 8, 9-10.

⁴⁷ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 35.

⁴⁸ CICERONE, *De finibus* I, 18.

⁴⁹ SENECA, *Lettere a Lucilio*, II, ep.13, 16, 6 [traduzione mia].

⁵⁰ SENECA, *Lettere a Lucilio*, XVII, ep.101, 8, 1, 3-5; 9, 1-4; 10, 1-3 [traduzione mia].

⁵¹ VIRGILIO, *Eneide* IV, v.653: "vixi et quem dederat cursum fortuna peregi".

⁵² SENECA, *Lettere a Lucilio*, I, ep.12, 8, 1-2; 9, 2-6 [traduzione mia].

⁵³ ERACLITO, DK22B119: "éthos anthrópo dáimon, il carattere è per l'uomo un demone" [traduzione mia].

⁵⁴ DIOGENE LAERZIO, VII, 110 = SVF I 205, H. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, voll.I-III, Teubner, Lipsia, 1903-1905, trad. it. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano, 1998, p. 97.

⁵⁵ MARCO AURELIO, *eis heautón*, XII, 13 [traduzione mia].

⁵⁶ LATTANZIO, *Inst. Div.* III 23 = SVF I 213 [1], H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p.101.

⁵⁷ CICERONE, *pro Mur.* §61 = SVF I 214, H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p.101.

⁵⁸ EPITETO, *Manuale*, 48, 1 [traduzione mia].

⁵⁹ *Ivi*, 29, 4; 5, 1-2; 6-7 [traduzione mia].

⁶⁰ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 3, passim.

⁶¹ *Ivi*, 3-5 [traduzione mia].

⁶² MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 43 [traduzione mia].

⁶³ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 34, 3-12 [traduzione mia].

⁶⁴ MARCO AURELIO, *eis heautón*, II, 17, 1-5 [traduzione mia].

⁶⁵ *Ivi*, 15 [traduzione mia].

⁶⁶ STOBEO, *Eclogae*, 2, 100, 22 sgg.

⁶⁷ PLATONE, *Cratilo*, 419 a5-b1: “conveniente (*déon*) e vantaggioso (*ophélimon*) e giovevole (*lysiteloûn*) e profittevole (*kerdaléon*) e buono (*agathón*) e utile (*symphéron*) e comodo (*éu - poron*) appaiono la stessa cosa, che con nomi diversi significa che ciò che ordina e va dappertutto è lodevole” [traduzione mia].

⁶⁸ K. WEISS, *symphéro / symphoros*, G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1942, trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1970, vol. XIV p. 1014.

⁶⁹ B. CENTRONE, *Note a PLATONE, La Repubblica*, trad. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 1999, n. 43 p. 749: “L’anima precede ontologicamente la città essendone quest’ultima una proiezione”.

⁷⁰ PLATONE, *Repubblica*, IV 435 e1-3 [traduzione mia].

⁷¹ È il famoso racconto “fenicio” dei metalli, “nobile menzogna” di cui occorre persuadere sia i governanti che il resto della città con una adeguata *mechané* (PLATONE, *Repubblica*, III 414 b8 - 415 d5).

⁷² PLATONE, *Repubblica*, IV 420 b5-8, c1-4, d4-5 [traduzione mia].

⁷³ Sulla genesi e sugli aspetti problematici della nozione di “genere umano” cfr. H. C. BALDRY, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, trad. it. *L’unità del genere umano nel pensiero greco*, Il Mulino, Bologna, 1983.

⁷⁴ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 4 [traduzione mia].

⁷⁵ MARCO AURELIO, *eis heautón*, II, 3, 3-5 [traduzione mia].

⁷⁶ DIOGENE LAERZIO, VII 88 = SVF II 162 [4], H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 83.

⁷⁷ Cfr. MARCO AURELIO, *eis heautón*, VI, 1.

⁷⁸ PLUTARCO, *de Iside et Osiride*, 67.

⁷⁹ H. KLEINKNECHT, *légo*, G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., vol. VI p. 241.

⁸⁰ ARIODIDIMO, *Fragmenta physica* 29 = SVF II 528, H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 615.

⁸¹ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 10,1 [traduzione mia].

⁸² MARCO AURELIO, *eis heautón*, VI, 37 [traduzione mia].

⁸³ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 27, 1-4 [traduzione mia].

⁸⁴ CICERONE, *De natura deorum*, II, 37.

⁸⁵ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 17.

⁸⁶ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 14 [traduzione mia]

⁸⁷ MARCO AURELIO, *eis heautón*, V, 16.

⁸⁸ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 6, 3-5 [traduzione mia].

⁸⁹ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IX, 39, 2 [traduzione mia].

⁹⁰ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 20, 1 [traduzione mia].

⁹¹ MARCO AURELIO, *eis heautón*, VI, 54 [traduzione mia].

⁹² MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 23, 1 [traduzione mia].

⁹³ EPITTETO, *Manuale*, 8 [traduzione mia].

⁹⁴ MARCO AURELIO, *eis heautón*, VII, 57 [traduzione mia].

⁹⁵ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 21, 1-2 [traduzione mia].

⁹⁶ *Ivi*, 2-3 [traduzione mia].

⁹⁷ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 41 [traduzione mia].

⁹⁸ Cfr. SENECA, *Lettere a Lucilio*, XVII, ep.107, 10-11 = SVF I 527 [2], H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p.233: “il fato conduce chi vuole, trascina chi non vuole” [traduzione mia]. Sullo stesso tema cfr. anche IPPOLITO, SVF II 975, H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 845.

⁹⁹ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 3, 27-28 [traduzione mia].

¹⁰⁰ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 7, 1-5 [traduzione mia].

¹⁰¹ ANASSIMANDRO, DK12B1.

¹⁰² EPITTETO, *Manuale*, 17 [traduzione mia].

¹⁰³ MARCO AURELIO, *eis heautón*, X, 28 [traduzione mia].

¹⁰⁴ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 48, 9-13 [traduzione mia].

¹⁰⁵ Cfr. MARCO AURELIO, *eis heautón*, V, 6.

¹⁰⁶ MARCO AURELIO, *eis heautón*, V, 1, 6-8 [traduzione mia].

¹⁰⁷ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IX, 17 [traduzione mia].

¹⁰⁸ Cfr. MARCO AURELIO, *eis heautón*, XII, 3, 11-12.

¹⁰⁹ MARCO AURELIO, *eis heautón*, IV, 49, 1-2 [traduzione mia].

¹¹⁰ J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993, trad. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi ellenistici*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 51.

¹¹¹ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979, trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990, p. 57.

¹¹² *Ivi*, p. 159.

¹¹³ *Ivi*, p. 6.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 161.

¹¹⁵ PLATONE, *Leggi*, 804 a1-b4 [traduzione mia].

¹¹⁶ B. SPINOZA, *Ethica*, c.XXXII, Sansoni editore, Firenze, 1984, pp. 569-571.

¹¹⁷ F. HÖLDERLIN, *Prefazione alla penultima stesura dell'Iperione* (1794), *Scritti di estetica*, a cura di R. RUSCHI, Mondadori, Milano, 1996, p. 55.

¹¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol.I, §§61, 62 passim, La Nuova Italia, Firenze, 1981, pp. 71-73.

¹¹⁹ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 1 passim, *Opere* III tomo I, Adelphi, Milano, 1982, pp. 262-264.

¹²⁰ H. HESSE, *Siddharta*, Adelphi, Milano, 1982, pp. 142-143.

¹²¹ *Dhammapada* I, 13-14, *Canone buddhista*, vol.I, UTET, Torino, 1968, pp.100-101.

¹²² *Dhammapada* XXIV, 347, *Canone buddhista*, cit., p. 140.

¹²³ *Dhammapada* II, 26, 28-29, *Canone buddhista*, cit., pp. 102-103.

¹²⁴ *Dhammapada* IV, 36, *Canone buddhista*, cit., p. 104.

¹²⁵ *Dhammapada* IV, 35, *Canone buddhista*, cit., p. 104.

¹²⁶ *Dhammapada* VI, 80, *Canone buddhista*, cit., p. 109.

¹²⁷ *Dhammapada* X, 145, *Canone buddhista*, cit., p. 117.

¹²⁸ SENECA, *Lettere a Lucilio*, V, ep.50, 4, 1-3; 6, 3-6 [traduzione mia].

¹²⁹ *Dhammapada* VI, 82, *Canone buddhista*, cit., p. 109.

¹³⁰ *Dhammapada* VII, 95, *Canone buddhista*, cit., p. 111.

¹³¹ *Dhammapada* XXIII, 321, *Canone buddhista*, cit., p. 137.

¹³² *Dhammapada* X, 134, *Canone buddhista*, cit., p. 116.

¹³³ *Dhammapada* XI, 153-154, *Canone buddhista*, cit., p. 118.

¹³⁴ *Dhammapada* XXIV, 334, 340, *Canone buddhista*, cit., p. 139.

¹³⁵ *Dhammapada* II, 23, *Canone buddhista*, cit., p. 102.

¹³⁶ Cfr. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1989; K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 1999 (testo polacco a fronte).

¹³⁷ AGOSTINO, *De moribus ecclesiae catholicae*, 1, 3.4.

¹³⁸ AGOSTINO, *In Ioannis evangelium tractatus*, 26, 6.

¹³⁹ *Ivi*, 23, 5.

¹⁴⁰ AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos*, 85, 24.

¹⁴¹ A. TRAPÈ, introduzione al cap.XVI, *Dio nostra beatitudine*, S. AGOSTINO, *Il maestro interiore*, Edizioni Paoline, Milano, 1987, p. 266.

¹⁴² A. TRAPÈ, introduzione al cap.XVI, cit., S. AGOSTINO, *Il maestro interiore*, cit., p. 267.

¹⁴³ TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.62, a.1 [traduzione mia].

¹⁴⁴ *Ivi*, I-II, q. 2, a.8 [traduzione mia].

¹⁴⁵ FRANCESCO D' ASSISI, *Della vera e perfetta letizia*, FF 278, R. ANSANI, G. ZAPPATERRA, *Perfetta letizia. Chiara racconta Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, pp. 59-60.

¹⁴⁶ PORFIRIO, SVF I 197, H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 93.

¹⁴⁷ M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, 1996, trad. it. *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 353.

¹⁴⁸ M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, cit., vol.I, p. 228.

