

Chiara Di Marco

OTIUM ET NEGOTIUM **Seneca e la “scelta di sé”**

La filosofia non è un'arte che serve a far mostra di sé di fronte alla gente: non consiste nelle parole, ma nelle azioni.

Seneca, *Lettere a Lucilio*

ABSTRACT: Otium et negotium. Seneca and “self care”

Agreement, coherence, firmness. Philosophy does not consist of words but of actions, it teaches how to act, not how to speak, and demands that one lives according to its norms, so that words are not empty sounds and life is coherent with itself. Philosophy is then “*logos*” that becomes “*bios*”: thought that models a lifestyle – ethics, according to Foucault, that becomes an aesthetics of existence –; it is the *organon/pharmakon* that can combine “*logos*” and “*erga*”, where the “*and*” however indicates a disjunctive conjunction, a “*cum*”, we may say, that while respecting the competences of the different faculties, turns the theoretical power of reflection into the good sense of practical wisdom. The “*care of oneself*”, as an exercise which aims to acquire a sovereign style of existence, indicates the opening/attention to the whole of mankind that is the centre of the stoic ethic reflection, a universality that, paradoxically, Seneca finds in the solitude of retirement when he replaces the failure of direct engagement in politics with the educational strength of writing, as a weapon that is able to pierce the wall of egoism and interests that are an insult to life, but which structure the existence of the busybodies.

Key words: *logos, bios, self care, otium, negotium*

La filosofia, ci dice Seneca, *non consiste nelle parole, ma nelle azioni*. Cerchiamo di seguire quest'affermazione che se per un verso ci rimanda certamente alla necessità posta da Austin di superare la contrapposizione tra enunciati constativi ed enunciati performativi innestando così l'etica sulla semantica – slegando, possiamo dire, sapere e saper fare dal predominio del modello teoretico che governa la razionalità occidentale privilegiando il concettualizzare, il significare piuttosto che il provare e lo sperimentare¹ –, per un altro verso ci

1 Cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987. Cfr. inoltre di J. Searle, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976. Il saggio di Searle del 1969 sistematizza e, per certi versi, supera la posizione di Austin nel testo del 1962 pubblicato postumo.

riporta necessariamente a quella che era la natura stessa della riflessione filosofica così come è stata posta da Socrate. Un filosofare che s'impone come un vero e proprio atto *parresiasi*co, un dire coraggioso, un parlar franco che è immediatamente uno stile di vita, per il quale e con il quale ci si obbliga a dire la verità – anzitutto su noi stessi –; una forma di pensiero e un modo di vita per cui ne va del nostro essere soggetti morali, politicamente aperti agli altri e responsabili di buone relazioni. Per questo, come vedremo, la *parresia* esige una trasparenza di pensiero e una chiarezza nelle parole che comportano un costante lavoro su di sé, una *epimeleia heautou* che genera un processo di trasformazione di ciò che siamo, facciamo e pensiamo; un lavoro etico che è anche politico nella misura in cui solo un armonico governo di sé può riflettersi in un buon governo degli altri².

Logos ed *erga* quindi, *logos* e *bios*, pensiero e vita, parola e azione: una connessione essenziale, come ci ha insegnato Aristotele, perché per agire bene non basta solo conoscere il bene ma è necessario che tale conoscenza abbia effetto, trovi cioè applicazione nella prassi. Per questo la filosofia non può essere solo una riflessione *sulla* vita, ma è anche e sempre una pratica del pensiero esercitata *nella* vita *per* la vita; è necessario che il pensare sia la forma di un pensiero, come voleva Socrate, coincidente con un modo di vita, espressione quindi di un delicato equilibrio ontologico tra essere, pensare e agire dove il rigore del pensiero teoretico, accogliendo l'inquietudine del cuore, ascoltando le ragioni della ragione pratica, si declina nella forma di un *therapeuein heautou* che cura l'anima e il corpo producendo *salvezza* e *salute* per il singolo e per la comunità³. Una co-implicazione, così come posta nell'etica

- 2 In una serie di sei lezioni tenute all'Università di Berkeley in California alla fine del 1983 (tradotte e pubblicate in italiano con il titolo *Discorso e verità nella Grecia antica*), Michel Foucault traccia una «genealogia dell'atteggiamento critico nella filosofia» seguendo il movimento di problematizzazione del concetto di verità. Il fulcro di questo percorso genealogico è proprio il termine *parresia*, un'attività verbale in cui «il parlante sottolinea il fatto che egli è contemporaneamente il soggetto dell'enunciazione e dell'*enunciandum*, cioè egli stesso è il soggetto dell'opinione a cui si sta riferendo. La specifica "attività oratoria" dell'enunciazione parresiasica prende dunque la forma: "sono io che penso questo e quello"», M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996, p. 4. Un'attività, dunque, che viene immediatamente a connettersi con uno stile di vita, che incide nel reale nella misura in cui stabilisce una relazione tra chi parla e chi ascolta che comporta per il parresiasista un certo rischio.
- 3 La nozione di cura di sé, sottolinea Foucault, importante nella riflessione platonica nel doppio versante psicologico e pedagogico, è rilevante anche in Epicuro che ripete costantemente l'invito agli uomini ad occuparsi della propria anima. «Per indicare l'"occuparsi" Epicuro utilizza il termine *therapeuein*, verbo dalle molteplici valenze. *Therapeuein* si riferisce alle cure mediche (una sorta di terapia dell'anima che sappiamo quanto fosse importante per gli epicurei). Ma *therapeuein* indica anche i servizi resi da un servitore al suo padrone; inoltre, sappiamo che tale verbo si riferisce anche al servizio del culto, quello che si rende, statutariamente e regolarmente, a una divinità o a una potenza divina. [...] È superfluo, infine, rammentarvi l'importanza della nozione di *epimeleia heautou* per gli stoici: è centrale in Seneca, con la nozione di *cura sui*, mentre in Epitteto percorre tutte le *Diatribes*. [...] Ma la nozione di *epimeleia heautou* non è fondamentale soltanto per i filosofi, poiché non è semplicemente posta come condizione di accesso alla vita filosofica, nel senso pieno e rigoroso del termine che è necessario curarsi di se stessi», ma è anche la condizione pratica di un modo di vita coerente e corretto; un vero e proprio fenomeno culturale e sociale divenuto nel tempo «il principio di ogni comportamento razionale, all'interno di tutte quelle forme di vita attiva che vogliano di fatto obbedire al principio della razionalità morale», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 10-11. Per questo l'analisi foucaultiana non si limita ad una storia dell'idea di cura di sé, ma va a rilevare, nell'ottica di una storia del pensiero, le circostanze e le motiva-

aristotelica, tra la saggezza che prescrive, delibera su come agire e una filosofia pratica che argomenta correttamente sui mezzi e sui fini. È il senso di una filosofia che è nello stesso tempo *mathesis* e *askesis*, conoscenza ed esercizio e che troviamo perfettamente incarnata nelle parole che Socrate pronuncia contro la richiesta fatta da Meleto di pena di morte per aver egli, con le sue parole e con la sua condotta di vita, spinto i giovani ateniesi a dubitare, conducendoli così fuori dalla dimensione di sicurezza costruita da una cultura democratica e conservatrice⁴. Fuori da uno stato di minorità, possiamo dire, proprio di chi assimila opinioni e scelte poste da altri, interiorizzandole senza interrogarsi, senza problematizzare una verità falsamente costruita, senza domandarsi per capire «se esistessero altri modi di vedere le cose e quali tra questi potessero veramente guidarli nella loro vita personale e politica»⁵. Così, innescando una rigorosa sfida parresiasica, Socrate dice:

quest'uomo dunque chiede per me la morte. Sta bene. E quale pena dovrò chiedere io per me, o cittadini di Atene? Certamente quella che merito, non è vero?, e quale? Quale pena merito io di patire?, o quale multa pagare, io che nella vita rinunciai sempre a ogni quiete, e trascurando quel che curano i più non badai ad arricchire né a governare la mia casa, non aspirai a comandi militari né a favori del popolo né ad altri pubblici onori [...] e volgendomi invece a beneficiarvi singolarmente e privatamente di quello che reputo il beneficio maggiore, a questo mi adoperai, cercando di persuadervi, uno per uno, che non nelle proprie cose bisogna curarsi prima che di se stessi chi voglia diventare veramente virtuoso e sapiente e nemmeno degli affari della città stessa⁶.

Curare/conoscere se stessi per amare gli altri. È l'arte socratica che fa dell'ironia l'*organon* di una sapienza teoretica che non dimentica la saggezza e si fa piuttosto punto di forza di una condotta di vita che ama l'inquietudine, la fecondità di un ricercare/domandare che è capacità di fermare l'attenzione su se stessi per conoscersi e poter conoscere. Un'inquietudine molto diversa dall'ansia che governa la nostra modernità, piena di un'irrequietezza, possiamo dire, che non dà certo voce a quel *daimon* che la classe dirigente ateniese voleva far tacere attraverso le accuse di Anito e Meleto, ma è piuttosto il segno di quella kantiana minorità che ci ostiniamo a non voler riconoscere perché: «È tanto comodo essere minorenni»; perché è difficile

zioni che determinano nel movimento della storia un mutamento, il punto in cui cioè «risulta coinvolto anche il nostro stesso modo d'essere di soggetti moderni», ivi, p. 11.

- 4 «Anche se la nostra parola "ascetismo" deriva dalla parola greca *askesis*, il significato della parola cambia quando viene associata con differenti pratiche cristiane. Per i greci la parola non significa "asceti", ma ha un senso molto più largo, che denota tutti i tipi di addestramento o esercizio pratico [...] la concezione greca dell'*askesis* differisce dalle pratiche ascetiche cristiane almeno per due aspetti: 1) l'ascesi cristiana ha come scopo e obiettivo ultimo la rinuncia a sé, mentre l'*askesis* morale delle filosofie greco-romane ha per fine la definizione di una specifica relazione con se stessi; una relazione di auto-possessione e di auto-sovranià; 2) l'ascesi cristiana sceglie come tema centrale il distacco dal mondo mentre le pratiche ascetiche delle filosofie greco-romane si occupano generalmente di dotare l'individuo di una preparazione e di un corredo morale che gli permettono di affrontare appieno il mondo in una maniera etica e razionale», M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., p. 95.

- 5 M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 1999, p. 36.

- 6 Platone, *Apologia di Socrate*, 25b-26c-e.

per ogni singolo uomo districarsi dalla minorità che per lui è diventata pressoché una seconda natura. È giunto perfino ad amarla, e attualmente è davvero incapace di servirsi del suo proprio intelletto, non essendogli mai stato consentito metterlo alla prova. Regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale o piuttosto un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità⁷.

In questa prospettiva dovremmo, anzitutto, tornare a riflettere su quell'autonomia della ragione, che è libertà nel sapersi dare da sé la propria legge, una limitazione che nell'uso *pubblico* si fa segno e non ostacolo all'illuminismo, a un progresso verso il meglio che è per l'uomo un vero e proprio dovere etico. Dobbiamo allora riannodare quel *philein* che come racconta il mito teneva insieme, con amorosa amicizia, sapienza e saggezza, intelligenza e ragionevolezza, *Logos epistemonikos* e *Phronesis* perché – come avverte Serge Latouche – «il nostro istinto, plasmatosi sulla tradizione greca, ci avverte che, nonostante il fascino esercitato dall'avventura prometeica della modernità, una linea bianca è stata superata»⁸. La “debolezza” teoretica del ragionevole è stata sopraffatta dalla violenza della “razionalità tecnoeconomica”; una volontà di razionalizzazione il cui spirito penetra microfisicamente la vita finendo così per amministrare anche le sue più creative espressioni. Un potere che è sfuggito al nostro controllo perché «optando per l'orizzonte sempre sfuggente della felicità più grande, l'uomo è salito su un bolide senza pilota, privo di freni e di retromarcia, diretto verso un futuro in costante accelerazione»⁹, bruciando così le nostre passioni e i nostri sogni nell'affidamento ad un destino tecnico che devasta ogni scintilla di libera creatività, facendone un robot che non sa più né scegliere né ben deliberare.

Sarebbe allora opportuno, anche in virtù possiamo dire di una sorta di principio di precauzione, tornare a cercare la tranquillità della vita buona che la pratica filosofica ci ha insegnato; sarebbe necessario imparare l'arte della buona deliberazione che insieme alla scelta dei mezzi delle nostre azioni richiede una riflessione sui fini.

1. Liberare il tempo

Si tratta di invertire la rotta della nostra vita, di riorientare il pensiero per non essere, come ci ha insegnato Seneca, soltanto uomini *affaccendati* – o uomini *oziosi*¹⁰ come coloro i quali

7 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Che cos'è l'illuminismo? Con testi e risposte di altri*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 17-27, p. 18.

8 S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 10.

9 Ivi, p. 11.

10 Il vero *otium*, ci ricorda Seneca, non è il tempo libero dai bisogni e dalle necessità dei *negotia*, la passività dell'inutile far niente che ne persegue e perpetra la logica economicistica, ma è una *pratica attiva* del pensiero – la pratica filosofica per eccellenza – di assoluto valore morale il cui fine è, come ha osservato Foucault, la cura di sé. Un fermarsi a riflettere per essere se stessi che predispone al buon governo degli altri. Prima ancora che nel *De Otio*, databile intorno al 62 d.C. questa concezione dell'*otium* è posta da Seneca nel *De Brevitate vitae* (48 d.C.) dove il tema della cura di sé, per imparare non solo a vivere ma a saper morire è dominante. Così Seneca a Paolino: «Nulla è più estraneo all'uomo affaccendato del vivere: di nulla è meno facile la conoscenza. Di insegnanti delle altre scienze ce ne sono tanti [...] ci vuole tutta una vita per imparare a vivere, e, ciò che forse ti stupirà di più, ci vuole

soffocano nell'erudizione inutile e insignificante ogni slancio vitale del pensiero –, soggetti assoggettati all'ambizione e all'orgoglio, schiavi di quella servitù volontaria, che è il più vergognoso dei modi di vita che prende tutti e ciascuno¹¹, nella misura in cui si preferisce non pensare. L'uomo affaccendato è, possiamo dire, l'uomo narcotizzato – come dice Georges Bataille – che vede e vive solo la realtà di un tempo materiale, oggettivato, misurato e calcolato nello spazio della sua vita. In questo modo però la vita sfugge a se stessa, gli sfugge nella misura in cui soffoca nel piacere delle risposte e delle credenze l'inquietudine del mettere tutto in causa, del non aver presupposti, l'angoscia lieta dell'esperienza singolare del *non sapere*¹². Esperienza interiore che non appaga, non fonda, non risponde e, paradossalmente, rivela l'unica certezza possibile: non siamo tutto e dobbiamo morire. È l'«esperienza nuda, libera da legami, anche di origine, con qualsiasi confessione [...]». L'esperienza è la messa in questione (alla prova), nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto di essere»¹³.

L'affaccendato *non ha tempo* per pensare perché crede inutili, improduttive e pericolose l'inquietudine della contemplazione e la quiete di quei momenti di concentrazione che disegnando inediti spazi di esperienza che sfidano la nostra corsa verso una felicità che crediamo possibile solo nella misura in cui riusciamo a *sottrarre il tempo al tempo*, a mascherare nella pia illusione di *poter durare* la verità di dover morire. Una certezza che lega la vita al giogo del divenire, all'angoscia di un passare “rovinoso” che ne sottolinea la precarietà e l'instabilità. Questa è, però, una verità che dobbiamo comprendere, dice Seneca, imparando a morire, imparando che proprio il tempo che scorre come un fiume travolgendo la vita è, paradossalmente, l'unica dimensione per sottrarla alla sua fugacità, per dar senso ad uno scorrere che sembra rendere vana tutta la nostra esistenza.

Pur non trovando spazio in una trattazione sistematica la questione del tempo, e con essa quella della morte, occupano gran parte delle opere di Seneca e, in particolare, le *Lettere a Lucilio* e il *De brevitae vitae*. Non si tratta dell'elaborazione di una metafisica del tempo

tutta una vita per imparare a morire [...] È cosa di uomo grande e al di sopra degli errori umani non farsi sottrarre nulla del proprio tempo, e la sua vita è lunghissima proprio perché, qualunque fu la sua durata, è stata per lui», Seneca, *De brevitae vitae*, VII, 4-5.

- 11 Esemplare è la riflessione di Seneca sulla schiavitù, uno *status* – ricorda a Paolino – che «non esiste nella natura umana, come non esiste la nobiltà: queste condizioni sono dovute o alla ingiustizia o alla fortuna. Servi sono? Uomini sono. Servi? Compagni di tetto sono. Servi? Umili amici. Servi? Compagni di servitù, se consideriamo che la fortuna ha uguale potere su di essi e su di noi. Pensa che codesto che tu chiami tuo servo è nato dallo stesso seme e gode del medesimo cielo e come te respira, come te vive, come te muore [...]. Non importa ch'egli sia schiavo: forse è libera l'anima sua». Seneca, *Lettere a Lucilio*, 8.
- 12 L'esperienza, dice Bataille, è un “voyage au bout du possible de l'homme», è lo spazio dell'impossibile che si apre nella ragione quando le vengono meno certezze, verità e valori: è il viaggio che la ragione compie quando, nella sua inesauribile tensione verso l'estremo, sente la limitatezza, scopre la piega nella potenza, si riconosce colpevole e, come Prometeo, espia la sua tracotanza, sacrificando/lacerando la sua perfezione. È la risposta che l'uomo incontra quando decide di mettersi radicalmente in questione, di revocare in dubbio ogni possibile risposta all'unica certezza che è quella di doversi fermare alla verità della sua incompiutezza, al senso di un'esistenza che non dura, ad un non-sapere che è, paradossalmente, il sapere che lascia sempre fuori di sé una possibilità impossibile che dà da pensare.
- 13 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, edizioni Dedalo, Bari 1978, pp. 29-30.

quanto piuttosto di un'analisi esistenziale della dimensione temporale in cui la vita trascorre nella misura in cui il tempo non è solo il parametro che quantitativamente misura la vita e la valuta calcolandone la *durata cronologica*, ma è la cifra che qualitativamente ne esprime l'*intensità*. Perché la verità è che «la nostra vita è un attimo, anzi meno di un attimo; ma la natura illudendoci, ci fa apparire come un lungo periodo di tempo quello che in realtà è brevissimo»¹⁴. Per questo il dolore di una vita soffocata dalla fugacità del tempo va curato intensificando ogni attimo del nostro presente, vivendolo compiutamente, come fosse l'ultimo, volendolo profondamente, possiamo dire, perché il tempo ci appartiene solo nella misura in cui c'è dato in sorte di esistere nella temporalità: sta a noi trasformare l'esistere in un vivere consapevole, sta a noi vivere rettamente e non consumare il tempo assumendo anzitutto la morte come l'unico punto fermo di un divenire intemporale.

Sottrarre il tempo al tempo significa allora innalzarlo dalla dimensione materiale, fisica, razionale, allo spazio etico di un sentire qualitativo, aneconomico e incommensurabile, segno della decisione di *vivere*, di *agire* e non di *esistere* e *fare*. Proprio qui emerge la difficoltà, sperimentata da Seneca in prima persona, del saper trovare il giusto equilibrio tra riflessione interiore e azione politica nella pratica paradossale di una solitudine che ci fa stare insieme agli altri, un'amicizia che si declina per un verso nell'esperienza della conversione a sé – un ritiro dai *negotia* per impegnarsi nella riflessione – e, per un altro verso nell'azione politica, che deve essere l'espressione coerente e ferma di un pensare retto, un modo d'essere insieme nella libertà che è affermazione di sé, della singolarità che siamo, una libertà possibile solo nel rispetto dell'amore di sé.

Il tempo ci appartiene non perché possiamo misurarlo, dividerlo consumarlo, ma solo perché possiamo viverlo qui e ora dando, nel *presente*, senso e valore a ciò che siamo, facciamo e pensiamo nell'attimo infinito che è una vita consapevolmente vissuta. *Il tempo è però sempre poco*. È poco perché ci ostiniamo a perderne la qualità dissipandola nella smania di un esistere senza senso, un trascorrere nell'esistenza in cui nessuno appartiene a se stesso, nessuno ha il coraggio di stare con se stesso. «La maggior parte degli uomini» – dice Seneca a Paolino –,

protesta per l'avarizia della natura, perché siamo messi al mondo per un briciolo di tempo, perché i giorni a noi concessi scorrono così veloci e travolgenti che, eccetto pochissimi, gli altri sono abbandonati dalla vita proprio mentre si preparano a vivere. E di questa disgrazia, che credono comune, non si dolse solo la folla e il volgo sciocco: tale stato d'animo provocò la protesta anche di uomini grandi¹⁵.

In realtà il tempo ci manca non perché è breve la durata che ci è concessa in sorte, manca non perché non è, ma perché non possiamo disporne, non ci appartiene come le cose che collochiamo e misuriamo inserendole in esso. Non è merce di consumo, un bene che possiamo capitalizzare e regalare. Forma pura e vuota il tempo, come lo spazio è, infatti, la forma trascendentale che ci segna, che attraversa il mondo ma che non possiamo afferrare, ma solo *accogliere attivamente* quale orizzonte stesso di tutto ciò che è, condizione di possibilità dello stesso *Dasein* che è tale solo in quanto soggetto al tempo e nel tempo che per questo è

14 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 49, 3.

15 Seneca, *De brevitate vitae*, I, 1.

inappropriabile.

Seguendo la traccia Heidegger-Derrida possiamo dire che se il tempo si dà alla coscienza in modo del tutto imprevedibile, quindi incontrollabile, tale “dono” impossibile svela tutta la sua incommensurabile potenzialità proprio nel rendere possibile il dono, nel rendere possibile l’esperienza impossibile della temporalità, dando senso e forma a ciò che in essa accade, donando «ciò che è temporale» e anzitutto, e qui sentiamo la voce di Seneca, noi stessi, la nostra vita in un’esistenza per e con gli altri, convertendo quindi un divenire altrimenti drammatico in una vita degna d’essere vissuta che è la cifra di un dovere etico che ci impegna a vivere il tempo dando forma alla temporalità in cui siamo immersi. E questo è, a mio avviso, proprio lo spirito del sacrificio che ritroviamo in Georges Bataille: un donare e abbandonare vissuto da tutti e da ciascuno, una forma di pensiero e un modo di vita – cifra stessa della *re-ligione* come modo d’essere insieme – dove la potenza della ragione calcolante e della coscienza intenzionante non è più la ragion d’essere dell’esistere, rompendo così la logica dell’utile, l’orizzonte di un’economia ristretta che misura esseri e cose. Entrare nella logica paradossale del sacrificio vuol dire allora non soggiacere alle *adventicae res*, reimmettere la vita nella dimensione «della generosità violenta e senza calcolo» che ci innalza al «mondo sovrano degli déi e dei miti»¹⁶; ad un’amicizia dell’uomo per l’uomo che attraverso la cura filosofica ci aiuta ad acquisire consapevolezza della necessità di un comportamento razionale per intraprendere quel cammino verso la saggezza che è segno di una vita tranquilla e felice. Perché solo la consapevolezza del vivere ci insegna a saper morire, a non sorprenderci di fronte a ciò per cui nasciamo.

Non si tratta di annullare il desiderio d’infinito che ci spinge ad eludere con modi e mezzi sempre più sofisticati la certezza del dover morire, ma di trasformare l’ansia, la schizofrenica tensione di una vita in cui nessuno appartiene più a se stesso e dove ogni morte sarà sempre prematura – perché così come non abbiamo vissuto non abbiamo imparato a morire –, in una inquietudine feconda. Si tratta di fermare l’attenzione su se stessi, di richiamare, se possiamo dire, il pensiero alla sua propria attività, a un pensare che non risponde, ma interroga e problematizza dando voce a quel *daimon* che gli accusatori di Socrate volevano sconfiggere, perché preoccuparsi di sé, conoscere se stessi è la chiave necessaria per costruire giuste relazioni agli altri.

Troviamo in ciò il senso di una *filosofia in pratica* che è un esercizio del pensiero dove i concetti lavorano, possiamo dire con Gilles Deleuze, come una sorta di corrente sotterranea che penetra e scuote il reale immettendovi del nuovo. Un movimento di trasformazione che va dai soggetti ai soggetti e da questi al mondo, un effetto possiamo dire *e etico e politico* nella misura in cui implica un lavoro di cura di sé, una critica della razionalità strategica e strumentale che ci governa, che deve spingerci a problematizzare la “cultura terapeutica” in cui siamo immersi e, anzitutto, quella «virtù della dipendenza dall’autorità professionale» che ci fa credere di essere felici nella misura in cui ci “libera” dalla responsabilità di pensare/mettere alla prova ciò che siamo, facciamo e pensiamo: «È che ci manca la creazione. Ci manca la resistenza al presente. La creazione di concetti fa appello di per sé a una forma futura, invoca una nuova terra e un popolo che non esiste ancora» e, come l’arte, richiede la responsabilità e la sofferenza di essere inattuali, per essere «il nembo non-storico che non ha

16 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 43.

niente a che fare con l'eterno, il divenire senza il quale non si farebbe niente nella storia, ma che non si confonde con essa»¹⁷.

L'irrequietezza dei moderni, dice Gerd Achenbach riprendendo le parole di Nietzsche¹⁸, è la malattia della modernità che dobbiamo curare, una sconsiderata e irrefrenabile fuga in avanti che ci sottrae la vita; non siamo più capaci di cercare/sentire quella serenità del vivere secondo natura, secondo ragione e virtù, che non contempla né il voler essere tutto né il poter durare e che gli stoici ponevano come fulcro della loro riflessione etica e politica. Un rispettare la legge immutabile del *logos* perché «è saggio non allontanarsene e conformarsi alle sue leggi e al suo esempio»¹⁹; un modo d'essere che è proprio dell'uomo virtuoso, l'uomo libero e la libertà è la cifra inalienabile della felicità. Perché se il *logos* è la legge che mi governa, decidendomi per essa posso dire che allora *io sono il logos*, io lo vivo affermandolo, seguendolo nel flusso degli eventi che accadono, resistendo alla schiavitù dei piaceri che ci fanno credere di poter dominare il destino.

Ed è allora sul tempo, su quella che è l'altra faccia della morte, che Seneca ci invita a riflettere per comprendere la non qualità di una vita programmata, alienata così nella sua essenza, quella dell'uomo incapace di pensare da sé, che non vive secondo ragione, ma imitando gli altri, seguendo come fa la pecora nel gregge chi lo precede. È pericoloso, chiarisce Seneca al fratello Gallione, «appoggiarsi a chi ci precede e, dal momento che ciascuno preferisce affidarsi piuttosto che esprimere un parere proprio, in particolare riguardo alla vita (*numquam de vita iudicatur, semper creditur*)»²⁰.

Qual è il motivo di tale alienazione? Una domanda che nel *De brevitae vitae* lancia una sfida alla mercificazione che gli affaccendati fanno del tempo, uno spreco della possibilità di vivere il dono più grande, quello della libertà dalla paura della morte, dall'angoscia di una precarietà che non sappiamo comprendere:

Vivete come destinati a vivere sempre, mai vi viene in mente la vostra precarietà, non fate caso di quanto tempo è trascorso: continuate a perderne come da provvista colma e copiosa, mentre forse proprio quel giorno che si regala a una persona o a un'attività qualunque è l'ultimo. Avete paura di tutto come mortali, voglia di tutto come immortali. Sentirai i più dire: "A partire da cinquant'anni mi metterò a riposo, a sessant'anni andrò in pensione". E chi ti garantisce una vita così lunga? Chi farà andare le cose secondo il tuo programma? [...] Non è troppo tardi cominciare a vivere solo quando è tempo di finire? Che sciocco oblio della condizione mortale rimandare i buoni propositi ai cinquanta e sessant'anni e volere iniziare la vita dal punto a cui pochi sono arrivati?²¹.

Così Seneca apre il suo epistolario dicendo a Lucilio: «[...] renditi veramente padrone di te stesso e custodisci con ogni cura quel tempo che finora ti era portato via, o ti sfuggiva», perché sta a noi essere "padroni" del tempo, solo da noi dipende la possibilità di *viverlo*, di forgiarne cioè i contorni dando senso a una inarrestabile e silenziosa temporalità che ci investe, vivendo il presente nella sua pienezza, sottraendo la vita ad una progettualità impossibile

17 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996, pp. 101-105.

18 Cfr. F. Nietzsche, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in Id., *Opere complete* a cura di G. Colli/M. Montinari, Adelphi, Milano 1962-, vol. IV, tomo II, p. 285.

19 Seneca, *Sulla felicità*, 3, 3.

20 Ivi, 1, 4.

21 Seneca. *De brevitae vitae*, III, 4.

perché «c'inganniamo nel vedere la morte avanti a noi, come un avvenimento futuro», un *non senso* da evitare, allontanare, mentre non ci rendiamo conto che «gran parte di essa è già alle nostre spalle. Ogni ora del nostro passato appartiene al dominio della morte. Dunque, caro Lucilio, fa' ciò che mi scrivi; fa' tesoro di tutto il tempo che hai. Sarai meno schiavo del domani, se ti sarai reso padrone dell'oggi»²².

Vivere senza indugio la durata che ci è concessa, un punto inafferrabile nel vorticoso scorrere del tempo, nella provvisorietà del tutto che Seneca sperimenta in prima persona nell'esilio, nel fallimento dell'educazione di Nerone, sentendo tutto il peso di quell'angoscia di vivere che ha aggredito la vita della Roma imperiale tra il primo e il secondo secolo dopo Cristo ponendo in evidenza l'urgenza di un'«arte di vivere»²³, dove la comprensione razionale della causalità necessaria (*fatum*) che governa la materia – dando luogo agli eventi e ai fatti della vita, alle vicende personali e collettive – si fa principio etico per l'agire pratico nella misura in cui solo se seguiamo spontaneamente la legge naturale immutabile, solo legando casualità del divenire e necessità dell'essere allora saremo sicuri che «non c'è viaggio che non abbia termine», che passato e futuro non sono in nostro possesso e che possiamo vivere una vita tranquilla.

2. La scelta di sé

Fermezza nel pensiero e libertà interiore. È ciò che manca a Sereno che dichiara a Seneca il suo tormento interiore per poter evitare che il suo malessere possa renderlo preda del vizio. Un disagio profondo, una malattia che non riesce a definire. Non sa spiegare la fragilità che lo attanaglia nel non saper prendere il giusto partito sia nel porsi in relazione col mondo e con gli uomini sia rispetto al sapere; non sa dare ragione della sua incapacità a «inclinare con forza verso la retta via o verso quella sbagliata»²⁴, al suo continuo oscillare tra i *negotia* e l'*otium*, tra la frenesia della vita pubblica e la pace che gli sembra di vivere nei momenti di ritiro nella propria interiorità. Ma la pace che Sereno deve trovare – chiarisce Seneca – non è la *tranquillitas* che porta all'inerzia del pensiero – così la curiosità del domandare soffoca nella palude dell'inattività –, ma la capacità di vivere un equilibrio dinamico perché sempre le nostre certezze sono minacciate da emozioni inattese e da eventi imprevisti, sempre l'incontro con noi stessi e le relazioni con gli altri producono turbamento. Nel mare tempestoso dell'esistenza dobbiamo imparare, come dire, a navigare a vista modellando, di volta in volta la nostra vita con fermezza, autonomia di pensiero e rettitudine nell'azione. Ciò richiede l'esperienza di un percorso complesso e impegnativo, un lavoro di cura di sé, di autoeducazione dell'anima in cui, giorno per giorno impariamo a vivere preparandoci a saper morire, con-seguendo gli eventi, affermando tutto ciò che i fati hanno deciso per noi.

Possiamo allora comprendere come l'incitamento di Seneca a Paolino a sottrarre la vita all'incoerenza e all'instabilità del pensiero non sia un «invito a un riposo pigro e inattivo»,

22 Seneca, *Lettere a Lucilio*, I, 3.

23 M. Pohlenz, *La stoa, storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967, 2 voll., vol. 1, p. 49.

24 Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 4.

ad affogare quanta vitalità c'è in te nel sonno e nei piaceri cari al volgo: questo non è un riposare; troverai attività più grandi di quelle in cui sinora ti sei impegnato, da svolgere in un sereno isolamento. È vero che tu amministri gli affari del mondo con tanta onestà come non tuoi, con tanta cura come i tuoi, con tanto scrupolo come pubblici [...] eppure credimi, è meglio conoscere la contabilità della propria vita che del grano statale [...]. Ti attende in questo genere di vita un gran numero di buone attività, l'amore e la pratica della virtù, il saper vivere e morire, un profondo riposo²⁵.

L'invito di Seneca è alla contemplazione, all'*attività filosofica* che coniugando riflessione e pratica di vita può restituire l'uomo a se stesso insegnandoci, anzitutto, a non temere la morte ma a prepararci a essa come a un evento connaturato alla vita, una legge dell'essere cui apparteniamo dando, paradossalmente, senso al nostro esistere proprio a partire dal non senso, dal vuoto di senso che è la morte, amando l'inquietudine di una responsabilità che non conosce deroghe. È l'invito a curare l'instabilità di cui si lamenta Sereno, lo stato d'animo di chi non è padrone di sé attraverso la virtù perché, possiamo dire con Socrate, non sa di non sapere e quindi non può ben deliberare sui mezzi e sui fini delle proprie azioni. È la stessa situazione di ansia incontrollabile che domina chi non ha fiducia in se stesso preferendo essere governato da altri piuttosto che impegnarsi a pensare da sé, a conoscere anzitutto la verità su di sé.

Non si ha il coraggio della propria ignoranza e ci si crede saggi solo perché seguendo il parere dei più si è riconosciuti e ci si sente felici solo perché nessuno interroga la nostra inerzia. Ma questa saggezza non è altro che esaltazione di sé e la felicità non tarda a trasformarsi in depressione, un disgusto di sé e una impotenza ad agire che agitano il nostro equilibrio e allora, come chi vaga in balia delle onde, fluttuiamo da un'opinione all'altra senza trovare la giusta rotta per quell'assenso che ci immerge nel mare tranquillo della verità. Se i nostri pensieri soggiacciono alle più svariate opinioni, la nostra anima diviene preda, infatti, di quella malattia mortale per la cui guarigione Socrate ordina a Critone di sacrificare un gallo al dio della medicina Asclepio. Se vogliamo curarci di noi stessi, fa osservare Socrate a Critone – troppo preso, nel suo tentativo di indurre il maestro alla fuga, dall'opinione degli altri –, dobbiamo seguire la verità, dobbiamo curare l'anima «dalla malattia prodotta dalla falsa opinione, dall'opinione di tutti e dai pareri qualsiasi», perché «solo l'opinione armata di *aletheia* e il *logos* ragionevole (proprio quello che caratterizza la *phronesis*) saranno capaci di impedire questa corruzione e di far ritornare l'anima da uno stato di corruzione a uno stato di salute»²⁶. Solo se riusciamo a dare assenso a ciò che è vero, a pensare rettamente e ad agire prudentemente praticando la virtù, possiamo intraprendere la strada dell'*euthymia*, una *tranquillità inquieta*, una stabilità dinamica dell'animo che dà gioia e felicità. Solo se impariamo a vivere una vita di cui non siamo padroni – siamo nati per la morte –, solo se impariamo a non temere la morte perché:

Chi avrà paura della morte non farà mai nulla da uomo che vive; invece chi saprà che questa condizione è stata stabilita subito nel momento in cui egli è stato concepito, vivrà secondo i patti e contemporaneamente con la stessa forza d'animo si prodigherà, perché nulla delle cose che accadono sia improvvisa²⁷.

25 Seneca, *De brevitate vitae*, XVIII, 2-XIX, 2.

26 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 109.

27 Seneca, *De tranquillitate animi*, 11, 6.

Amare il proprio destino: *Amor fati* che non è passiva rassegnazione alla sorte, ma la cifra di un pensare fermo e di un agire equilibrato propri di un animo armonico. Per questo la strada maestra per non soccombere all'angoscia, ma viverla nella sua necessità è per Seneca quella del ricorso alla *cura filosofica*, una *consolazione* che consiste nell'assumere il rigore del comportamento razionale come essenziale, un vivere cioè conforme alla nostra natura, conoscendo e regolando quelle passioni negative che, come l'ira, rompono la qualità delle nostre relazioni. Un'autarchia per la quale ci ricorda Seneca «in Socrate irae signum erat vocem submittere»²⁸, capacità di abbassare il tono nella conversazione: è l'*opportunità del silenzio*, possiamo dire, che è indice di una mansuetudine che trasmette la sua potenza agli altri nell'esempio di chi ha il coraggio di conoscere la verità su di sé. Coraggio della verità che ha come suo correlato necessario la pratica di un movimento ascetico che implica non solo la conoscenza, ma anche l'esercizio affinché si realizzi quell'*armonia dorica* che spinge Lachete ad ascoltare le parole di Socrate, a credere nel suo *logos*²⁹.

Se la qualità del tempo è connessa a un ben vivere, a un presente che non perde l'oggi perché dipende dal domani, allora il giusto senso del tempo presente permette un recupero positivo del passato come ricordo del vivere saggiamente – libero quindi dal rimorso – e da un'attesa del futuro sottratta al timore e all'ansia di una speranza impossibile. Amare il proprio destino, la propria mortalità per introdurre così l'infinito e la potenza nella vita: è la virtù del saggio che ingloba nella atemporalità del presente (*omnium temporum correlatio*) il passato e il futuro. È l'*acronia* di un presente senza tempo, un presente libero ed eterno, una *correlatio* che non annulla le estasi temporali, ma le declina includendole nella profondità del presente vivente. Così se la vita ci sfugge di continuo corrosa dai vortici del tempo Seneca ci ricorda che non è perché

abbiamo poco tempo, ma ne abbiamo perduto molto. Abbastanza lunga è la vita e data con larghezza per la realizzazione delle cose più grandi, se fosse tutta messa bene a frutto; ma quando si perde nella dissipazione e nell'inerzia, quando non si spende per nulla di buono, costretti dall'ultima necessità ci accorgiamo che è passata senza averne avvertito il passare³⁰,

senza averla vissuta, ma solo consumata avendola sentita come una sorta di inesauribile riserva economica.

«*Vita longa est, si uti scias*». È l'affermazione proverbiale che apre il *De brevitae vitae* e che segna il passo dell'intera riflessione di Seneca sul tempo e sul senso della vita. Una riflessione argomentata nel movimento di un pensare che, seguendo la vita e la sua irriducibile complessità, non si fa mai sistematico; una filosofia non organica, possiamo dire, che smaschera il desiderio dell'uomo di "voler essere tutto e di non morire" che ci fa chiudere l'essere del divenire nel meccanico susseguirsi di istanti sottratti al gioco intemporale del tempo. Un misurare, calcolare che ci illude di poter padroneggiare il tempo e con esso la vita, quel "durare della perdita", come afferma Bataille, la cui insensatezza è la cifra della nostra irriducibile mortalità³¹, della paradossalità di un esistere continuamente teso tra una volontà

28 Seneca, *De ira*, III, 5.

29 Cfr., Platone, *Lachete*, 181b-189b.

30 Seneca, *De brevitae vitae*, p. 41.

31 Cfr. G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., in particolare *Digressioni sulla poesia e Marcel Proust*,

di perdere, di perdersi nell'insensatezza di un passare immotivato e una volontà di afferrare, dar senso, rappresentare ciò che passando ci perde; il "gioco a perdere" in cui consiste la vita, un gioco in cui si manifesta l'effetto di quella *durata*, con cui comunemente identifichiamo il tempo, che ci "contiene" nella *forma paradossale* di un *sottrarci a noi stessi*, come una *dura e duratura separazione di noi stessi da noi stessi*, un colorarci e decolorarci costante fino alla completa sparizione di tutto noi stessi nell'opaco³² dove la potenza dell'occhio teoretico, la volontà di sapere e il linguaggio nozionale perdono la loro forza a tutto vantaggio di un'esperienza sensibile e di un linguaggio emozionale. Una "catastrofe" della conoscenza, un abbassamento della coscienza – *conscience subtilisée* dice Bataille³³ – che dà voce a uno sguardo che, paradossalmente, *sente* la "purezza del cielo" e *vede* il "profumo di una stanza" nell'esperienza improvvisa e involontaria di un istante miracoloso – *chance* – in cui la potenza architettonica di Apollo e la violenza logica del *principium individuationis* cedono il passo al flusso caotico di un divenire dionisiaco e indeterminabile.

Comprendiamo allora perché all'uomo utile, chiuso nella parzialità di una falsa sufficienza, Bataille ricorda come «nei vasti flussi delle cose, io non sono e tu non sei che un punto d'arresto propizio a uno sgorgo» invitandolo a non «non tardare a prendere esatta coscienza di questa posizione angosciosa: se ti capitasse di fissarti a obiettivi chiusi in limiti in cui nessuno è in gioco all'infuori di te, la tua vita sarebbe quella dei più, sarebbe priva di "meraviglioso"»³⁴, sarebbe la vita di chi è incapace di domandare, di amare, di ridere, di piangere, di seguire la *chance* aderendo al caso nell'istante inatteso ma voluto, andando così fino all'estremo del possibile e vivere con gioia ciò che, altrimenti, è l'*impossibile*.

Volere il tempo è amare la chance, comprendere il senso di una libertà inutile, di un tempo e di una vita che non possono essere mercificati: questo è l'invito batailleano, l'arte di vivere possiamo dire di un uomo che, ritornando a Seneca, non «è occupato a uccidere in se stesso l'uomo» combattendo il tempo e contestando radicalmente ciò che sappiamo del fatto d'essere. Una messa in questione dell'*io penso, sono, posso*, uno stato estremo della conoscenza, quello di un'ignoranza amata (*Unwissenheit*) che se con Nietzsche esige un passo indietro dell'intelligenza che la scioglie dal peso dell'avvenire, con Socrate la restituisce all'antico legame con la saggezza consegnando il *logos* alla giusta modestia di un pensare e di un fare sottratti al dominio della volontà di conoscenza.

Una forma di pensiero e un modo di vita, possiamo dire, ignoti alla maggior parte degli uomini persi nella frenesia dei *negotia* che fanno perdere in impieghi inutili la maggior parte del tempo che ci è concesso. Una frenesia che con le sue chiacchiere vuote si sforza di coprire il silenzio assordante dell'inquietudine filosofica, la pienezza di un domandare che non vuole risolvere, spiegare, guardare dentro le cose e dirne il senso ma porta allo scoperto proprio la necessità dell'angoscia che ci assale quando, come sottolinea Bataille, all'estremo del possibile, nella radicalità del rigore razionale, è solo il nulla, il non-senso a dar senso, paradossalmente, alla vita.

ivi, pp. 209-235.

32 F.C. Papparo, *Una presa inutile di ciò che è: il tempo della felicità*, in Id., *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 65.

33 Cfr. ivi, p. 85.

34 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 155.

La frenesia degli *uomini attivi* è il modo d'essere di chi vive solo del giudizio degli altri e non secondo ragione; uomini che non sanno «fare attenzione a non seguire, come pecore, il gregge di chi ci precede»³⁵ e crede che la felicità sia in ciò che la maggioranza cerca e approva, negli onori, nella ricchezza, nei piaceri materiali, in qualcosa che può essere ostentato più che sentito e goduto intimamente. Uomini che «rotolano, come rotola la pietra, con la stupidità del meccanismo», prigionieri di una servitù volontaria che sprecano la loro vita nell'essere «uomo di Stato, commerciante, funzionario, dotto», uomini pigri – osserva Nietzsche – che non sanno «attingere l'acqua al proprio pozzo»³⁶, orgogliosi di una cultura povera che sottovaluta la vita contemplativa:

Ma confessarlo bisogna, che il nostro tempo è povero di grandi moralisti, che Pascal, Epitteto, Seneca, Plutarco sono poco letti, che lavoro e attività – normalmente al seguito della grande salute – sembrano a volte infuriare come una malattia. Poiché manca il tempo per pensare e la calma nel pensare, non si medita più sulle opinioni divergenti: ci si accontenta di odiarle. Nel mostruoso acceleramento della vita, spirito e occhio vengono avvezzi a un mezzo o a un falso vedere e giudicare, e tutti rassomigliano a quei viaggiatori, che fanno conoscenza di paesi e di popoli dal treno³⁷.

Sentiamo in ciò la necessità di riattivare una forma di pensiero prudente ma rigoroso, un pensare per il quale i concetti, direbbero Deleuze e Guattari, non funzionano come costrutti teorici, idee che riflettono sul reale dissolvendone la complessità nella potenza chiarificatrice della perfezione logica, ma sono espressione del concreto movimento del reale, pensiero che nasce e vive nelle esperienze, nelle relazioni e nei comportamenti che ci legano problematizzandoli, aprendo quindi imprevisi spazi di libertà. Concetti che funzionano allora come veri e propri strumenti “pedagogici” che aprendo un campo problematico ci formano e trasformano e che dobbiamo imparare a far lavorare per incidere e trasformare il reale³⁸.

Un senso che possiamo ritrovare proprio a partire da quella tranquillità dell'*otium* che, come ci insegna Seneca, è un vero e proprio impegno filosofico dove riflessione e azione s'incontrano socraticamente in uno stile di esistenza, nel cammino mai concluso che conduce alla saggezza. Un percorso che esige la messa in atto di pensiero critico che denuncia la pretesa di una totale intelligibilità dell'essere disarmando così, come sottolinea Panikkar, la ragione occidentale che sulla scorta dell'identità parmenidea ha tradotto il valore epistemologico del pensiero in un rigorismo che violenta la complessità irriducibile del reale. È in quest'ottica, a mio avviso, che la rigida razionalità che governa la riflessione stoica diventa nelle pieghe della riflessione di Seneca, lo strumento essenziale per una vita buona, il timone necessario a condurci nel mare tempestoso dell'esistenza. Una ragione che nella pratica di un lavoro di cura di sé su di sé trova nell'etica la “via d'uscita”, se possiamo dire, dall'*impasse* nihilista che governa il moderno Occidente, dal timore di abitare un mondo sempre più povero di garanzie teoretiche universali e di certezze morali.

Il ragionare filosofico è per Seneca il *pharmakon* che cura lo spirito e lo conduce sollevandolo attraverso il vorticoso e imprevedibile accadere degli eventi che nella vita tracciano il

35 Seneca, *De vita beata*, p. 35.

36 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., pp. 197-199.

37 Ivi, p. 197.

38 Cfr. G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996.

cammino singolare di una vita. Farmaco benefico quindi che per essere tale implica però un lavoro lungo e faticoso per trovare la giusta misura capace di colmare la lacuna, che sembra inficiare l'intera etica stoica, tra intenzione teoretica e dimensione dell'attività pratica. La stessa saggezza, fulcro dell'intero processo morale, è virtù profonda e oscura nella sua essenza, virtù da apprendere dice Seneca, sia attraverso l'azione che attraverso la contemplazione perché

La virtù si divide in due parti: nella cognizione della verità e nell'azione. L'insegnamento ci fa conoscere la verità; l'ammonimento ci guida nell'azione. L'azione onesta serve a mettere in pratica e a mostrare la virtù [...]. La virtù deriva sia dalla dottrina sia dalla pratica. Occorre prima apprendere, poi confermare col proprio comportamento quello che si è appreso. E se è così non giovano solo i principi della saggezza, ma anche i precetti, che hanno l'effetto di norme che frenano e reprimono le passioni³⁹.

La filosofia deve allora essere nello stesso tempo un esercizio lungo e faticoso di riflessione, che richiama l'intuizione intellettuale della verità posta da Platone e Aristotele come fine ultimo della vita, ma deve anche tradursi nell'applicazione pratica di tale intuizione – «dum inter homines sumus, colamus humanitatem» afferma Seneca nel *De ira* –, attraverso la messa in campo di *exempla*, fatti e narrazione di fatti che mirano ad *educare* al bene che coinvolge la persona nella sua interezza; un lavoro di cura di sé e degli altri che mostra come la saggezza non sia ridicibile né al solo raggiungimento dell'equilibrio interiore né all'agire prudente dell'uomo di buon senso.

In questa direzione Seneca, contestando la prosa classica, ha saputo porre in campo uno stile espressivo – vicino alla lingua parlata – semplice ma efficace costruendo frasi che vanno diritte al segno, proposizioni organizzate, logicamente e grammaticalmente per corrispondere quanto più possibile all'immediatezza della vita quotidiana. Parole che si traducono in prassi etica e politica, parole utili, possiamo dire, perché non mascherano le contraddizioni e i problemi della vita reale addolcendone la complessità nell'armonia della composizione stilistica tanto che – come ha evidenziato Quintiliano per mettere in discussione il suo stile “rivoluzionario” – «se non avesse sminuzzato con i pensieri resi frammentazioni argomenti poderosi, egli sarebbe stato criticato con favore da tutte le persone colte piuttosto che prediletto dai giovani»⁴⁰. Un linguaggio espressivo quello di Seneca che sovvertendo le regole dell'arte oratoria vuole soprattutto dire il vero, parlare non solo all'intelligenza, ma anche al cuore dell'uomo per riaprire il passaggio, come dice Bataille, a quell'“interiorità” preclusa da una coscienza che si è voluta chiara e distinta. Un passaggio stretto e doloroso verso un sé mai compiuto, che dobbiamo costruire e ricostruire sempre e di nuovo proprio attraverso il lavoro di cura filosofica; un impegno etico che deve insegnarci a saper ritrovare, vivere e praticare l'equilibrio sempre instabile che lega pensiero e azione, riflessione teoretica e pratica etica. Ed è proprio per questo che il lavoro di cura di sé non è soltanto un processo di conversione in sé per trasformarsi, per divenire altrimenti, non è soltanto prassi filosofica volta alla «strutturazione del soggetto, specifica e irriducibile al modello cristiano o trascendentale (né il soggetto della confessione, né l'io trascendentale) – è anche una cura del dire-il-vero,

39 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 94, 45-47.

40 Quintiliano, *Institutio oratoria*, X, 1.

il quale richiede coraggio, e soprattutto una cura del mondo e degli altri, che esige l'adozione di una "vera vita" come critica permanente del mondo»⁴¹.

La contemplazione non ha luogo senza azione. È il richiamo – esemplificato nell'esergo – a una filosofia pragmatica dove pensare è fare, dire è agire; la ricerca di un equilibrio difficile tra ideale e reale, un cammino verso il meglio, possiamo dire, che Seneca persegue nel pensiero e nell'azione rispondendo con l'insegnamento prima e poi con la scrittura alla duplice accusa di non rispettare né la dottrina stoica, che prescrive per il saggio e l'uomo virtuoso l'attività politica, né il suo stesso principio, più volte rivolto come invito a Lucilio, di una vita ritirata che sembrerebbe confermare l'*impasse* in cui cade il pensiero stoico circa l'impossibilità/inutilità dell'azione pratica dal momento che, come affermano, «sono i fati a condurci».

La bontà delle parole, dice Seneca a Lucilio, deve essere comprovata dai fatti perché se si vive secondo ragione, se la fermezza dell'animo domina l'eccesso delle passioni e l'affollarsi delle opinioni, se si vive filosoficamente allora le parole non saranno mai in contraddizione con la vita e il pensiero sarà vita in atto. La filosofia – come posto in esergo – non consiste nelle parole ma nelle azioni, insegna ad agire non a parlare ed esige che si viva secondo le sue norme, così che le parole non siano suoni vuoti e la vita sia in accordo con se stessa. *Accordo, coerenza, fermezza:* cifre di una libertà del pensiero e di una capacità di fare a partire da sé che rendono la vita beata e questa è il «segno che distingue la saggezza e il suo principale compito è quello di mettere d'accordo i fatti con le parole, in modo che l'uomo in ogni momento sia uguale e coerente a se stesso»⁴².

La filosofia è allora *logos* che si fa *bios*, pensiero che modella uno stile di vita – etica, come dice Foucault, che si traduce in un'estetica dell'esistenza –; è l'*organon/pharmakon* capace di coniugare *logos* ed *erga* dove l'*e* è però l'indice di una congiunzione disgiuntiva, un *cum*, possiamo dire, che nel rispetto delle rispettive competenze delle diverse facoltà, declina la potenza teoretica della riflessione nella ragionevolezza della saggezza pratica.

Riflessione teoretica/contemplazione-etica-prassi politica. Sono le cifre di una vita, come dice Socrate, degna d'essere vissuta; una vita buona che si fa esistenza in una società giusta e che richiede un processo di formazione che passando attraverso la *conoscenza di sé* si declina però secondo due direzioni tra loro connesse: come *conoscenza dell'anima*, della propria interiorità – è la cura di cui ha bisogno Alcibiade prima di poter scendere davanti all'assemblea e prendere parola autorevolmente – e come esposizione di sé, di un'interiorità che si fa modo di vita – è quanto esemplificato nel Lachete dove lo *gnothi seauton* «prende la forma della prova [...] dell'esame, dell'esercizio che riguarda il modo di comportarsi»⁴³, costruzione di un sé autonomo capace di dire il vero nell'esercizio di una pratica parresiastica che «affronta non tanto il rischio metafisico di situare sopra o fuori dal corpo quest'altra realtà che è l'anima», ma quello più direttamente etico-politico, nella misura in cui interroga le relazioni, le istituzioni e i valori vigenti per tessere la trama di una vita buona in una società giusta. Come sottolinea Michel Foucault, la *parresia filosofica* è una pratica rischiosa, espressione di un dovere morale che si fa carico «di dire agli uomini di quanto coraggio hanno bisogno e

41 F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 325-337, p. 330.

42 Seneca, *Lettere a Lucilio*, 20, 2.

43 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 159.

che prezzo dovranno pagare per dare senso e stile alla loro vita»⁴⁴.

Proprio in questo secondo aspetto della cura di sé come esercizio rivolto all'acquisizione di uno stile di esistenza sovrano, possiamo dire, si delinea l'apertura/attenzione all'intero genere umano che è al centro della riflessione etica stoica, un'universalità che Seneca ritrova, paradossalmente, solo nella solitudine del ritiro in sé quando allo scacco dell'impegno diretto in politica sostituisce la forza educativa della scrittura come arma capace di fendere il muro dell'egoismo e dell'interesse che offendendo la vita struttura l'esistenza degli affaccendati.

Per questo noi con animo grande non ci siamo voluti chiudere nelle mura di una sola città, ma ci siamo aperti alla relazione con tutto il mondo e abbiamo affermato di avere il mondo come patria, perché fosse possibile offrire alla virtù il campo più vasto. [...] Dunque è di gran lunga la cosa migliore mescolare l'ozio alle occupazioni, ogni volta che verrà preclusa la vita attiva da impedimenti occasionali o dalla situazione della città; mai infatti sono a tal segno impedito tutte le possibilità che non ci sia spazio per alcuna azione onesta⁴⁵.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Seneca, *La tranquillità dell'animo*, 4, 8.